

Geraldo José Ormieres

**A Noção de Bem em G. E. Moore: Problemas Sobre
Conhecimento e Intuição**

Tese de doutorado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas
sob orientação do Prof. Dr. Oswaldo
Giacóia Júnior.

Campinas

2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

Or5n Ormieres, Geraldo José
A noção de Bem em G. E. Moore: problemas sobre conhecimento e intuição / Geraldo José Ormieres. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

**Orientador: Oswaldo Giacóia Júnior.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Moore, G. E. (George Edward), 1873-1958. 2. Teoria do conhecimento. 3. Intuição. 4. Bem e mal. 5. Ética. 6. Epistemologia. I. Giacóia Júnior, Oswaldo, 1954-II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Título em inglês: The notion of Good in G. E. Moore: problems about knowledge and intuition

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Knowledge, Theory of Intuition
Good and evil
Ethics
Epistemology**

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca examinadora: Oswaldo Giacóia Júnior, Nelson Gonçalves Gomes,
Darlei Dall’Agnol, Maria Cecília Maringone de Carvalho,
Arley Ramos Moreno**

Data da defesa: 04-11-2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 04 de novembro de 2010, considerou o candidato GERALDO JOSÉ ORMIERES aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Handwritten signature of Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior on a horizontal line.

Prof. Dr. Arley Ramos Moreno

Handwritten signature of Prof. Dr. Arley Ramos Moreno on a horizontal line.

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes

Handwritten signature of Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes on a horizontal line.

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol

Handwritten signature of Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol on a horizontal line.

Prof. Dr. Luis Alberto Peluso

Handwritten signature of Prof. Dr. Luis Alberto Peluso on a horizontal line.

Dedicatória

Dedico este trabalho à minha esposa, Simone Brum Ormieres, pela compreensão e amizade nos momentos difíceis e pela colaboração constante nas opiniões sempre enriquecedoras. A nossas filhas Nina e Hannah, porque são as coisas mais queridas.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior, por sua paciência e amabilidade. Sem sua amizade e conselhos não haveria êxito. Agradeço imensamente por sua confiança em que este trabalho pudesse ser posto em prática.

Ao Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes, pela participação ativa e direta em mais um passo a caminho do nosso engrandecimento profissional, seu incentivo e paciência nos ajudaram a conciliar os momentos de dúvida, sua experiência e conhecimento nos permitiram ultrapassar obstáculos, meu eterno agradecimento.

Ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, na pessoa de sua Diretora, Profa. Dra. Nadia Farage, que me propiciou a oportunidade desta modesta contribuição para o conhecimento filosófico.

A todas as pessoas que participaram, contribuindo para a realização deste trabalho, direta ou indiretamente, meu agradecimento.

Epígrafe

“Todo conhecimento inicia-se na imaginação,
no sonho; só depois desce à realidade material
e terrena por meio da lógica”

Albert Einstein

Resumo

Este trabalho apresenta e discute a obra de George Edward Moore entre os anos de 1898 e 1910 concentrando-se no texto do *Principia Ethica*. Faz-se uma análise de sua concepção de bem e de sua noção do que seria conhecer o bem. O trabalho também esclarece pontos importantes da concepção ontológica e ética de Moore para que seja possível compreender sua caracterização de intuição como base do conhecimento de proposições fundamentais da ética. A partir dessa análise procura-se mostrar a possibilidade de noções de conhecimento mais compatíveis com as conclusões de Moore em seu texto sobre a matéria.

Palavras-chave: Metaética, Conhecimento, Bem, G. E. Moore, Intuicionismo.

Abstract

This work presents and discusses the philosophy of George Edward Moore along the period from 1898 to 1910, being centered mostly on *Principia Ethica*. Here is analyzed his conception of good as well as his notion of what would be attaining knowledge of the good. This work also clarifies important points of the ontological and ethical conceptions of Moore for a possible understanding of his characterization of intuition as a basis for knowledge of fundamental propositions of ethics. Based on this analysis it is intended to show a possibility for a conception of knowledge better suited with the conclusions Moore takes at the end of his text on the matter.

Key words: Meta-ethics, Knowledge, Good, G. E. Moore, Intuitionism.

Sumário

1	Introdução	pg. 1
2	Capítulo 1 A Relevância da Questão Sobre os Valores	pg. 5
3	Capítulo 2 A Ontologia de G. E. Moore	pg. 17
4	Capítulo 3 <i>O Principia Ethica</i>	pg. 89
5	Capítulo 4 A Questão do Intuicionismo em Moore	pg. 161
6	Capítulo 5 Intuição e Conhecimento em Ética	pg. 197
7	Resultados	pg. 229
8	Referências	pg. 231
9	Bibliografia Primária	pg. 237
10	Bibliografia Secundária	pg. 241

Introdução

Este trabalho será conduzido de modo a apresentar pontos cruciais da filosofia de G. E. Moore com respeito a seu pensamento em ética.

Sabidamente, Moore, tratou do tema a partir de uma investigação em nível dos conceitos tratando-se, portanto, de um trabalho em metaética.

Seu principal texto sobre o assunto é o famoso *Principia Ethica* (abreviadamente *Principia*) publicado em 1903. Contudo, já desde 1898 há envolvimento do autor com questões relativas aos conceitos de valor os quais orientaram aquele trabalho.

O pensamento expresso no *Principia* representa uma concepção de valor que abrange questões relativas à ontologia e à epistemologia, esta última, particularizada no que se refere aos conceitos que expressam juízos de valor propriamente éticos.

No que se refere à ontologia, Moore defendeu um pensamento que se costuma denominar por *realismo absoluto* em sua famosa reação ao idealismo britânico representado por Bradley.

Sua epistemologia é menos clara e, em geral, suscita problemas relativos à ontologia particular a qual defendeu.

Ambos, ontologia e epistemologia, são fundamentais para o texto do *Principia*, porém, é importante notar que ali se relacionam exclusivamente com a questão do conhecimento de conceitos e proposições fundamentais da ética.

Este trabalho abrange o pensamento de Moore entre os anos de 1898 e 1910, período em que as ideias expressas no *Principia* podem ainda ser consideradas como defendidas integralmente pelo filósofo. Sabidamente, ao longo de sua vida produtiva, Moore passou por modificações de seu pensamento original ainda que sempre tenha se mantido próximo àquela linha apresentada nos primeiros anos de atividade.

As ideias de Moore no período aqui abordado foram fundamentais para o desenvolvimento da filosofia analítica e particularmente no pensamento ético ainda em discussão contemporaneamente. Com respeito a esse pormenor, há um reavivamento do pensamento de Moore nas últimas duas décadas de modo a justificar o retorno à sua obra como um todo e principalmente àquela parte de seu trabalho que o tornou famoso. No Brasil, onde o filósofo não é tão conhecido, torna-se ainda mais importante que se faça uma tentativa de entender suas ideias na medida em que o país começa a participar de um contexto internacional particularmente interessado em questões relacionadas com a ética, senão em nível das respectivas relações de seu próprio contexto nacional.

Este trabalho pretende mostrar que há razões para se pensar que o conhecimento de proposições relacionadas ao bem em seu sentido ético não se restringe à percepção sensível e que essas razões já são encontradas em alguns dos textos de Moore à época do *Principia*, ainda que de modo subliminar.

Além disso, pode-se mostrar que há possibilidade de justificação para proposições fundamentais da ética a partir de uma concepção de conhecimento tal que este é obtido a partir de outras formas que não a percepção exclusivamente sensorial e que não é necessariamente subjetivo no sentido indesejável desse termo.

Moore tratou o conceito de bem de modo que o caracterizou como indefinível e aqui se tem a intenção de mostrar que ele tem fortes razões para pensar que assim seja. Sua posição, entretanto, prende-se a uma concepção particular de análise que apenas pode ser entendida a partir do ponto de vista metaético. No sentido linguístico e prático o conceito é definível e Moore não levanta objeções quanto a isso.

O conhecimento do bem, entretanto, é uma questão que envolve o intuicionismo inevitavelmente subjacente à ontologia realista. Moore defende um intuicionismo particular ligado a proposições autoevidentes e isso será alvo de uma análise própria a qual mostrará a fragilidade da concepção mooriana de intuição, ao menos no âmbito de sua concepção epistemológica.

Por fim, será apresentada uma possibilidade de solução para o problema do conhecimento de proposições fundamentais da ética a partir de uma noção de conhecimento contemporaneamente defendida por alguns pensadores que partem das ideias apresentadas por Moore no sentido de preservar a concepção de que a ética deve resguardar aquilo que parece ter de mais importante, sua estreita e particular conexão com o conceito de bem.

Capítulo 1

A Relevância da Questão Sobre os Valores

Uma característica notável deste princípio de século tem sido a preocupação particular com questões que, de uma forma ou de outra, têm relação com a ética. No âmbito das ciências, a tendência tem-se mostrado mais fortemente ligada à biologia, porém, a inquietação pela busca de soluções para problemas que, direta ou indiretamente, afetam o bem-estar do planeta como um todo surgiu nas mais variadas áreas da atividade e do pensamento humanos. Seja com relação a questões ambientais e de cunho político, seja com respeito àquelas de cunho econômico e social, é certo que algumas dificuldades acabam suscitando problemas éticos que são comuns àquelas distintas áreas na medida em que se inter-relacionam. Permeando o universo prático que envolve decisões e ações das mais diversas e que a todos afetam de maneira irreversível, encontram-se questões de cunho teórico. Questões a respeito do modo como compreendemos as relações de valor segundo as quais, ao fim e ao cabo, serão conduzidas as vidas e o futuro de todas as espécies entre as quais nos encontramos. Nesse contexto, independentemente dos interesses que certamente movem as decisões práticas, cabe à ética buscar respostas para o problema da aparente subjetividade dos juízos de valor.

A filosofia, ao longo de sua história, produziu inúmeras correntes de pensamento que buscaram soluções para os problemas afeitos às relações que envolvem o valor propriamente dito. Ao buscar respostas para a questão de haver ou não objetividade nos juízos de valor, a filosofia não tentou meramente transpor o nível da teoria para alcançar o âmbito da prática. Longe disso, mantendo seu cunho eminentemente teórico, procurou dar subsídios à prática segundo aquele sentido platônico do objeto que deve permanecer no mundo das ideias para servir de modelo àquilo que é feito no mundo das ações. Nesse contexto, G. E. Moore foi um filósofo que permaneceu no mundo teórico do pensamento ético; de tal modo que o fruto de seu esforço, por assim dizer, refere-se à tentativa de

apreensão da própria essência dos conceitos que compõem os juízos de valor; Moore pensa sobre os conceitos envolvidos nos juízos de valor muito mais do que na maneira como estes são usados no mundo das ações. Nesse sentido, seu pensamento se inscreve no âmbito da metaética e, como tal, trata da lógica envolvida nos juízos de valor além dos conceitos propriamente ditos. Os elementos do realismo, do utilitarismo e do não-naturalismo são perceptíveis no pensamento de Moore, ainda que, em seu caso, não possamos tomar esses qualificativos de modo estrito. Desse modo, Moore não pode ser chamado de *realista* ou de *utilitarista* ou mesmo de *não-naturalista* na estrita acepção das doutrinas geralmente preconizadas por essas correntes de pensamento. Para Moore, a ética, naquilo que importa à análise dos conceitos ali envolvidos, se caracteriza particularmente pela distinção forte entre a compreensão do conceito de *bem* em contraposição ao seu uso. Essa distinção seria responsável pela acusação que faz àqueles que a negligenciam. A *falácia naturalista*, segundo a interpretação de Moore, não é apenas uma definição do equívoco entre aquilo que *deve ser* e aquilo que *é*. Mais que isso, aponta para a subversão da essência do conceito de *bem*. Fugindo ao lugar comum em que até então se dispunham as questões dos juízos de valor, ele pensou sobre a ética sem se preocupar com uma corrente particular em que suas ideias pudessem ser inseridas.

Por outro lado, ao abordar os textos em que Moore trata da ética, seu leitor mais perspicaz aos poucos percebe que o objeto da investigação está intimamente ligado a algum tipo de pensamento ontológico peculiar. Isso, em si mesmo, já oferece um problema que vem incomodando a todos que o têm estudado. Ainda assim, há algum consenso em torno da inconsistência de Moore com uma única linha de pensamento ontológico. Esse importante pormenor, entretanto, é percebido apenas após ter-se percorrido um longo caminho que vai desde os textos de 1898 até aqueles publicados ao fim de sua vida em 1958, perfazendo, assim, toda a vida produtiva do filósofo. Nesse sentido e de modo

geral, pode-se dividir o pensamento ontológico de Moore em duas versões:¹ (1) aquela da virada do século e que norteia o *Principia Ethica* – está fragmentada nos inúmeros artigos publicados antes e pouco depois de 1903; e (2) a versão que se expressa mais fortemente nos artigos escritos ao longo da década de 1920 e que compõem o *Some Main Problems of Philosophy* publicado em 1953.² Mais do que uma oposição, as duas versões mutuamente se esclarecem mostrando o modo como evoluiu o pensamento de Moore e seu especial cuidado com a clareza e precisão do discurso.

Conforme já ficou demonstrado a partir de grande parte da bibliografia existente, tentar fazer uma reconstrução do pensamento filosófico de Moore tem proveito limitado no sentido em que, fatalmente, chegar-se-á à conclusão de que ele apenas tratou de questões já abordadas por outros pensadores. Os problemas a que Moore se dedicou foram aqueles antes já propostos por outros filósofos e nunca são problemas originais dele mesmo. Isso não deve ser uma novidade já que o próprio Moore assim o declara em sua autobiografia.³ Tampouco se deve tomar o fato como demérito com relação a sua capacidade de tratar o assunto de modo enriquecedor e criativo. Além disso, e a partir da própria atitude de Moore em relação àquilo que produziu, certamente ainda haverá muito a ser feito no sentido de esclarecer o problema da compreensão dos conceitos envolvidos nos juízos de valor. Nesse caso, talvez alguns pontos de sua filosofia possam-nos servir de referência, tanto quanto os de outros pensadores serviram a ele.

O pensamento de Moore, entretanto, poderá parecer um pouco antiquado aos olhos dos que vivem um tempo aparentemente menos ingênuo do que aquele no qual foi publicado o *Principia Ethica*. Sua defesa em favor de ideais altruístas, de amor e de beleza, certamente parecerá ingênua em um tempo no qual se convive com problemas tão complexos de inversão de valores em quase

¹ Gustav Bergmann pensa que talvez haja mais que duas versões, porém, mesmo ele entende que essas duas sejam as principais bases ontológicas de Moore. Conf. em (BERGMANN, 1964).

² (MOORE, 1969).

³ (SCHILPP, 1968).

todos os níveis das relações e das instituições.⁴ Apesar disso, o objetivo aqui pretendido é o de manter os principais fundamentos da ética de Moore. Poderá haver outras posições que defendam abordagens mais práticas nas relações de valor. Certamente haverá importantes razões para que assim possa de fato ser, porém, mesmo aplicações práticas no campo dos valores devem ser baseadas em profundas reflexões teóricas a respeito da compreensão das relações envolvidas e, sobretudo, tais reflexões devem ser seguidas pelas escolhas das ações as quais serão efetivamente postas em prática. Assim, mesmo que as ações propriamente ditas possam envolver relações práticas de interesse e de utilidade, a ética de Moore ainda terá algo a acrescentar na medida em que introduz um componente fundamental para qualquer relação que mereça ser denominada ética. Tal componente refere-se à capacidade de se transpor o limite imposto pelos interesses para enxergar com mais clareza onde se mostra o *bem*. Esse, portanto, é o trabalho do pensador da ética, isto é, fornecer subsídios teóricos àqueles que efetivamente serão os responsáveis pela aplicação prática da ética à moral. Nesse sentido, ao filósofo, cumpre o papel propriamente ético de buscar a melhora nas relações humanas por meio da investigação da possibilidade de valores de característica universal. Sobretudo, em um mundo cada vez mais globalizado onde as diferenças tendem a ser vistas como empecilho ao convívio humano, ao pensador da ética, interessa a investigação teórica dos conceitos envolvidos nos juízos de valor de modo a construir pontes no sentido de unir aquilo que a diferença parece afastar.

Entretanto, as questões que se impõem ao estudo dos juízos de valor e das condições de possibilidade de seu conhecimento somente podem ter algum sentido na medida em que possam servir como orientações para a ação moral ou ao menos tenham condições de subsidiar explicações para as razões de tais ações. Da ética – apesar de ser um estudo teórico acerca dos valores – em geral se espera algum benefício prático. Todos anseiam que o estudo teórico dos

⁴ A filosofia de Moore tem sido acusada de ser ingênua já desde suas primeiras publicações, porém, não tanto pela exaltação da amizade, da beleza e do amor, quanto por sua visão da realidade e de sua interpretação dos conceitos filosóficos.

valores possa surtir algum resultado no modo como agimos, ainda que isso raramente ocorra.

A ética de Moore é uma tentativa de reflexão a respeito do significado dos conceitos envolvidos em proposições que incluem juízos de valor dos quais o conceito de *bem* parece ser o mais importante e fundamental. Em si mesmo, esse seria o objetivo de todas as reflexões éticas. Mesmo aqueles que se dedicaram à matéria a partir de um objetivo exclusivamente normativo tiveram em mente a questão do bem como conceito fundamental a ser compreendido para que pudesse ser concretizado de modo efetivo. O diferencial em Moore é que sua reflexão põe em jogo o próprio conceito de *bem* na medida em que o isola de modo a que tenhamos a possibilidade de, ao menos, vislumbrar sua essência. Nesse sentido, seu pensamento não deixa de ser metafísico em certa medida.

Ao dedicar-se particularmente à crítica do pensamento de outros filósofos, Moore é especialmente movido por um desejo de se manter ao lado do senso comum, ainda que sempre no sentido de qualificá-lo e de torná-lo, por assim dizer, não tão vulgarmente comum. Seu trabalho em ética, entretanto, não se limita a tratar daquilo que foi dito por outros, mas busca esclarecer suas próprias bases conceituais. É uma investigação que somente importa àqueles que buscam coibir o mal, tal como importou a todos aqueles que se dedicaram às questões de envolvimento ético. Ainda assim, a proposta de Moore é de reforçar o *bem* mais do que buscar o que é *correto*, já que em seu pensamento, ao obter-se o primeiro, obter-se-á o segundo enquanto a recíproca poderá não ser verdadeira.

Assim, a obra de Moore tem o mérito de encontrar novos caminhos ao longo da busca pela melhor compreensão do conhecimento dos valores éticos. Seus caminhos, entretanto, nem sempre são retos e livres de dificuldades. Muitos viram inúmeros problemas a permear o texto do *Principia*, desde questões particulares de ordem ontológica até aqueles menos sutis e de caráter mais geral. Até mesmo sua maneira aparentemente ingênua de ver o mundo e particularmente a ética, foi alvo de críticas. Discutir tais questões poderá ser de

grande relevância na compreensão de seu pensamento e, talvez, até mesmo o de outros pensadores que, de algum modo, com ele se relacionam.

A discussão aqui proposta, entretanto, prender-se-á particularmente a dois pontos da ética de Moore. Esses pontos se interconectam e, em si mesmos, oferecem suficiente material para a questão que envolve o agir desde o ponto de vista ético. Além disso, ainda nos remetem à questão ligada a seu utilitarismo no que se refere à noção de *dever*. Assim, no que diz respeito ao pensamento de Moore, tratar-se-á aqui apenas daquilo que envolve a noção de *bem* e o seu possível *conhecimento* na medida em que ambos estejam ligados aos juízos de valor. A discussão desses temas, contudo, deverá servir mais como orientação para um pensamento que, apesar de fundamentado em Moore, pretende ser um avanço de suas ideias para além daquilo que esboçou no *Principia*.

O conceito de bem ocupa uma posição central no pensamento ético de Moore. Liga-se diretamente a sua ideia de valor intrínseco como propriedade que compõe os objetos do mundo em geral. Particularmente, àquela porção do mundo a qual percebemos como propriamente ligada aos juízos de valor e que nos remete às questões éticas propriamente ditas. Assim, ao percebermos o mundo, damos-nos conta de que alguns dos objetos que o compõem são particularmente afeitos a um tipo de valor o qual denominamos *ético*. O valor intrínseco, no pensamento de Moore, é aquilo que torna possível o julgamento do objeto como sendo de cunho particularmente ético. Para ele, o valor ético por excelência se impõe ao sujeito precisamente porque compõe o objeto de julgamento de modo intrínseco. Assim sendo, o valor intrínseco faria parte da própria natureza do objeto. Mas, que quer dizer Moore com essa interpretação do mundo? Não podemos dizer que todo objeto de juízo de valor se apresenta a partir de seu componente ético? Isto é, quando julgamos algo como sendo bom, não estamos automaticamente produzindo, ao mesmo tempo, um julgamento ético? Se assim é, não seriam também todos os juízos de valor, necessariamente, éticos? Moore diz que não. Sua razão para tanto é o modo como o valor intrínseco compõe o objeto de juízo de valor propriamente ético. Esse *modo de ser* ético é apresentado no

Principia a partir do §112. Ele ficou conhecido como o *método de isolamento absoluto* segundo o qual um objeto seria julgado intrinsecamente bom se, e somente se, sua existência, exclusivamente por si mesma, fosse julgada boa mesmo que o objeto fosse o único no universo.

O problema, desde que foi exposto pela primeira vez, mereceu a atenção de inúmeros pensadores e ainda tem sido motivo de discussão em torno de sua eficácia e mesmo de sua validade. Uma das razões para tanto é que o valor intrínseco, sendo parte inseparável do objeto com o qual se relaciona, é aquilo que define a *bondade* do objeto no sentido exclusivamente ético. Muitas são as objeções a essa ideia mooriana de valor intrínseco e alguns pensadores se dedicaram a extensos trabalhos no sentido de esclarecer, ou mesmo de provar, as inconsistências no pensamento de Moore sobre a questão.⁵ Aqui não se pretende buscar justificativas ou tentativas de refutação ao pensamento de Moore já que todo pensamento filosófico, de uma forma ou de outra, estará sempre sujeito a justificativas ou tentativas de refutação. De certo modo, a filosofia tem vivido de discussões em torno da validade das afirmações filosóficas e não será exagero afirmar que essa é sua *razão de ser*. Apesar disso, a intenção aqui será a de examinar o pensamento de Moore no sentido de buscar uma solução de continuidade para aquilo que ele parece ter sugerido nas entrelinhas de seu texto mais importante sobre ética; mesmo que não pareça tê-lo notado ou, por vezes, tenha mesmo afirmado sua impossibilidade.

A afirmação do valor intrínseco como uma propriedade especial do objeto de valor propriamente ético torna-se uma característica do pensamento não naturalista de Moore na medida em que busca uma *razão*⁶ pela qual o valor ético possa ser objeto de juízo. Em Moore, o juízo de valor é um caso particular de proposição que, se for verdadeira, será evidentemente verdadeira.⁷ Nesse contexto, aquele que julga bem terá que ter consciência do valor intrínseco

⁵ Conf. (BALDWIN, 1992) e (DALL'AGNOL, 2005).

⁶ Esse termo é relacionado com a razão propriamente dita, isto é, não se refere a um motivo, mas a um raciocínio lógico.

⁷ Trata-se de proposições fundamentais da ética.

envolvido no objeto de juízo. O método de isolamento absoluto concebido por Moore é uma tentativa de racionalizar essa condição de *conscientização* do valor intrínseco. Houve quem denominasse por *intuição* essa *atitude-de-conscientizar-se*, porém, para Moore, a consciência de proposições verdadeiras não é necessariamente intuitiva na medida em que ele entende como, intuitiva, estritamente aquela proposição que não pode ser provada.⁸ Sob uma definição tão forte, classificar uma proposição como intuitiva acaba soando como algo pejorativo, como se fora um demérito racional o fato de a verdade de certas proposições ser intuitiva. Moore sente necessidade de produzir um método racional segundo o qual se possa determinar o valor intrínseco no objeto de juízo ético. A aplicação do método no *Principia* mostra algo curioso; em seu modo mais próprio, o valor intrínseco somente seria encontrado no relacionamento pessoal afetivo e no prazer estético.⁹ Não apenas isso, mas ali estaria *todo* o maior bem imaginável.¹⁰ Segundo essa última afirmação, entretanto, a *bondade* é intuitiva na medida em que o bem está presente no objeto de julgamento sem que seja idêntico a ele. Desse modo, percebemos o bem como uma propriedade que é distinta de todas as outras e que não pode ser definida por meio de qualquer outra propriedade.¹¹ Essa propriedade distinta a que Moore denomina *bondade*, por sua vez, é percebida de modo direto. Nesse sentido, a *bondade* é intuitiva, mas não necessariamente a proposição com a qual se relaciona.

Outra característica particularmente presente no *Principia* é a recusa daquilo a que seu autor denomina *ética metafísica*. No *Principia* há um capítulo inteiro especialmente dedicado a refutar essa doutrina. Ali, contudo, Moore claramente expressa uma definição peculiar para o termo *metafísica*; “uso o termo, tal como explico no Capítulo II, em oposição ao ‘natural’”.¹² Assim, entende como *metafísico* todo pensamento que tem alguma relação com justificativas de cunho

⁸ (MOORE, 1968), pp. 59, 77, 108.

⁹ Haveria, assim, uma identidade entre o *valor intrínseco* e o *valor em si mesmo*.

¹⁰ *Ibid.* §113.

¹¹ A noção de propriedade em Moore será esclarecida ao longo do texto

¹² *Ibid.* §66. “I use the term, as I explained in Chapter II, in opposition to ‘natural’”. Todas as traduções serão nossas, salvo quando indicado.

particularmente supranatural para as ações éticas. Segundo Moore, o pensamento religioso a respeito das justificativas para as ações éticas seria o exemplo mais comum desse tipo de pensamento metafísico. Essa maneira de tratar a metafísica, entretanto, tem um significado particular, próprio do período histórico em que vivia Moore e, particularmente, a amizade e influência de Russell. A expressão quer classificar uma forma peculiar de raciocínio que se prende a uma visão de mundo tipicamente fantástica ou mítica, mas, sobretudo, que não pode ser empiricamente corroborada e que é de difícil apreensão racional. Nas palavras de Moore,

Portanto, quando acima falo de proposições 'metafísicas', refiro-me àquelas proposições a respeito da existência de algo supersensível – algo que não é um objeto de percepção e que não pode ser inferido a partir de um objeto de percepção segundo as mesmas regras com as quais inferimos o passado e o futuro daquilo a que chamamos "natureza".¹³

Essa interpretação do termo, *metafísica*, em uma versão ainda mais forte ficou notória com o Círculo de Viena e os representantes do Positivismo Lógico. No pensamento de Moore, entretanto, essa visão fantástica ou mítica a qual chama de metafísica, confunde-se com o idealismo filosófico particularmente hegeliano. Uma observação imediata sobre a restrição de Moore a essa forma de raciocínio ético é o fato de que se refere às bases conceituais nas quais se apoia muito mais do que na doutrina propriamente dita. Dois textos de Moore são particularmente esclarecedores quanto a esse pormenor. O *Principia Ethica* e o "The Refutation of Idealism", ambos publicados em 1903, refletem o mesmo pensamento quanto ao ponto em questão. No "The Refutation of Idealism", logo ao início do texto, Moore afirma aquele que, a seu ver, é um problema do pensamento idealista – afirmar o universo como sendo de caráter *espiritual*.¹⁴ No *Principia Ethica* há todo um capítulo dedicado à *ética metafísica* o qual segue a

¹³ (MOORE, 1968) p. 112. "When, therefore, I spoke above of 'metaphysical' propositions, I meant propositions about the existence of something supersensible – of something which is not an object of perception, and which cannot be inferred from what is an object of perception by the same rules of inference by which we infer the past and future of what we call 'Nature.'"

¹⁴ (MOORE, 1903a), p. 28.

mesma linha de raciocínio daquela no “The Refutation of Idealism” com respeito ao aspecto *espiritual* do universo. Em ambos os textos, Moore, se refere ao problema do idealismo como sendo da mesma natureza – considerar o universo como sendo possuidor desse caráter *espiritual*. Moore entende que o termo remete a uma ideia de caráter particularmente *religioso*, mas esse último termo deve ser ainda classificado. A partir do “The Refutation of Idealism” pode-se ver que aquilo a que Moore chama de *espiritual* é de fato o que, em geral, é tido como o pensamento religioso a respeito do universo, isto é, ele está identificando o termo a algo supranatural. Há, entretanto, uma dificuldade em seu discurso quanto a esse pormenor. Ao mesmo tempo em que ele se refere àquela característica do idealismo como sendo um problema a ser corrigido, também admite que a ideia de um universo de caráter *espiritual* não é uma característica particularmente idealista. O discurso de Moore é ainda problemático na medida em que se declara propenso a aceitar a ideia de um universo de caráter *espiritual* e até mesmo desejar que assim seja.¹⁵ A disputa, portanto, concentra-se na ideia de um universo espiritual como *argumento lógico* central das teses do idealismo, particularmente aquele de Bradley, muito mais do que o próprio fato de o universo possuir ou não o referido caráter *espiritual*. Nesse sentido, o argumento pode ser tomado a partir de um ponto de vista eminentemente epistemológico. Como tal, pode haver espaço para que se pense a questão do conhecimento de proposições da ética a partir de duas formas distintas de pressupostos epistemológicos; uma proveniente da experiência a partir dos sentidos e outra a partir de um tipo de experiência que pode abranger os sentidos, porém, que não se restringe a eles. Moore adotava a primeira das duas vertentes de raciocínio epistemológico, porém, algumas das ramificações de seu pensamento ético podem levar a uma epistemologia de caráter mais próximo da segunda vertente.

A proposta deste trabalho, portanto, circunscreve-se a partir de três pontos centrais do pensamento ético de Moore, a saber: O bem intrínseco, o utilitarismo e a epistemologia envolvida no conhecimento das proposições

¹⁵ (MOORE, 1903a), p. 434.

fundamentais da ética. Cada um desses três pontos está profundamente ligado à ontologia esboçada por Moore em dois de seus textos da época, o “The Nature of Judgment”, e o protótipo do *Principia*, o *The Elements of Ethics*, apenas publicado em 1991.

A estratégia usada será a de indicar os elementos fundamentais da ontologia adotada por Moore nesse princípio de vida filosófica e, a partir disso, procurar mostrar sua noção de *bem* e seu *utilitarismo* na hierarquia entre valores como inerentes à sua noção ontológica.¹⁶ Segue-se que a epistemologia de Moore será uma consequência de seu pensamento ontológico.

A questão epistemológica, entretanto, parece indicar algumas possibilidades de estender a noção de conhecimento contemporânea para uma dimensão mais adequada às dificuldades encontradas nas relações de caráter ético. Os juízos éticos tendem a ser complexos devido à impossibilidade de demonstração objetiva do valor neles envolvido, sobretudo quando tratam de relações entre valores concorrentes entre si. A noção de *objetividade*, entretanto, é tomada em sentido particularmente estrito. Contudo, do ponto de vista epistemológico, as questões éticas são de caráter muito distinto daquele das questões tipicamente encontradas nas ciências ou das proposições empíricas em geral. Apesar desse pormenor, a tendência do pensamento filosófico, particularmente aquele da corrente analítica, tem sido tratar as questões da ética a partir de uma noção epistemológica comum, isto é, aquela geralmente adotada nas ciências em geral. Moore, aparentemente, não é uma exceção dessa regra, porém, seu pensamento mostra traços de uma possível interpretação divergente.

Nesse sentido, será possível apontar algumas possibilidades de interpretação dos juízos de valor éticos que fujam ao contexto geralmente adotado pelas ciências e pela filosofia, mas que, ainda assim, sejam promissoras naquilo que diz respeito ao seu caráter universal propriamente dito. *Universalizar*, entretanto, não deve ser entendido no sentido de *nivelar* ou *igualar*. Nesse

¹⁶ O utilitarismo de Moore se refere a uma hierarquia entre os valores e não à noção comumente utilizada na filosofia política ou mesmo em sistemas de pensamento ético tais como o de J. S. Mill.

sentido, as diferenças culturais geralmente são apontadas como razão para as grandes dificuldades encontradas na universalização dos juízos de valor de caráter ético. A razão disso seria o fato de que as diferenças culturais estariam fundamentadas em diferentes *modos* de ver o mundo. Essa, em si mesma, é uma questão ontológica na medida em que, o modo como vemos o mundo envolve concepções interpretativas das maneiras como o mundo se nos apresenta. Entretanto, na medida em que a ontologia pretende tratar do modo de ser do mundo em si mesmo, não se deve negligenciar o fato de que essa sua função não exclui o ser racional em toda a sua rica diversidade cultural. A diferença cultural, conquanto seja importante, não deve ser um empecilho para a questão da universalidade dos juízos de valor éticos caso o sentido dessa expressão seja aquele que relaciona as ações com o bem em si mesmo.

É certo que a diversidade cultural tem concepções distintas para aquilo a que se aplica o bem, porém, essa riqueza de definições não chega ao ponto de tornar o próprio conceito em algo irreconhecível. Essa seria outra razão para a interpretação de Moore com respeito à indefinibilidade do conceito de bem. A razão de Moore, desse modo, seria ontológica e não metodológica ou mesmo epistemológica.

O âmbito deste trabalho estará circunscrito à ontologia de Moore à época do *Principia*, ao conceito de *bem* e a seu possível conhecimento conforme a concepção ali exposta.

Nosso objetivo será no sentido de mostrar a estreita ligação entre a concepção ontológica de Moore e sua conseqüente noção de *bem* e seu conhecimento sendo que, *noção* e *conhecimento* perdem sentido caso a ontologia em que se fundam seja menos considerada na interpretação do *Principia*. Uma conseqüência desse estudo será que o conhecimento de proposições fundamentais da ética não pode ser alcançado a partir dos pressupostos estabelecidos por Moore. Apesar disso, sua abordagem do problema e suas tentativas de resolvê-lo podem apontar soluções mais fecundas no modo como entendemos as relações envolvidas nos juízos de valor de caráter ético.

Capítulo 2

A Ontologia de G. E. Moore

Uma característica do pensamento ético de Moore é sua estreita ligação com seu pensamento ontológico.¹⁷ O problema dessa característica, entretanto, repousa na dificuldade em se estabelecer de maneira inequívoca aquilo que possa ser considerado o pensamento ontológico de Moore já que ele não teve especial preocupação em unificar suas ideias em torno de um conjunto sistemático de pressupostos.¹⁸ Em sua ética, entretanto, Moore se expressa a partir de uma concepção ontológica que está delineada em textos publicados nos anos que cercam a data do *Principia*, particularmente no “The Nature of Judgment”¹⁹, mas também com menor evidência, em outros textos do período. Essa ligação de sua ética, tal como expressa no *Principia*, com seu pensamento ontológico do mesmo período é de tal modo importante a ponto de poder-se dizer que sem sua ontologia, o *Principia* perderia grande parte de seu sentido.

Por sua vez, surgem inúmeras questões a partir dessa maneira particular segundo a qual Moore trata do problema que o preocupa e uma dessas questões se refere, particularmente, ao método por ele empregado, a análise conceitual. Metodologia e ontologia unem-se como ferramentas na tentativa de solucionar uma questão que, para Moore, é anterior ao pensamento ético como tal, isto é, a compreensão do conceito de *bem*. A anterioridade dessa questão faz com que a investigação se inscreva mais propriamente na esfera da metaética ainda que seus resultados sejam imediatamente apreendidos tão logo nos lançamos à tarefa de pensar a respeito de *como* aquele conceito fundamental da ética deve ser tratado quando compõe as relações que evidenciam valores, esta sim, uma questão mais diretamente ligada à ética tal como geralmente entendida e que tem sido tratada por *ética prática*. Assim é que a investigação do

¹⁷ (SYLVESTER, 1990), Em vários trechos de seu trabalho expressa essa mesma opinião.

¹⁸ (MOORE, 1993a), Na Introdução de Thomas Baldwin.

¹⁹ (MOORE, 1899).

pensamento ontológico de Moore, tal como expresso no período do *Principia*, passa a ter especial importância quando nos dedicamos à compreensão das reflexões que ele nos apresentou naquele seu texto.²⁰

As várias fases do pensamento ontológico de Moore, entretanto, encontram-se diluídas por praticamente todo o conjunto de textos que produziu ao longo de sua vida muito mais do que em uma compilação de textos específicos que tratem particularmente do tema. Podemos sim, encontrar textos que tratam o assunto de modo mais direto, porém, mesmo ali, Moore dedica-se mais a um problema específico, geralmente proposto a partir de algum tema filosófico, do que particularmente à sua própria ontologia. Em tais textos, Moore trata do tema discutido a partir de seu próprio ponto de vista ontológico. Em geral, ele toma a ontologia da qual se utiliza como se esta fosse perfeitamente conhecida por todos e pouco se esforça em demonstrar suas importantes peculiaridades. A razão para essa aparente negligência, possivelmente, é que Moore adota um pensamento que se molda bem ao realismo platônico, além de utilizar os instrumentos da lógica clássica utilizada na época.²¹ Moore de fato pensava estar tratando dos temas com os mesmos instrumentos já consolidados ao longo da tradição filosófica e não demonstra ter tido consciência de que ajudava a desenvolver toda uma nova corrente de pensamento em termos de método de análise filosófica. Por isso mesmo, o pensamento ético de Moore iria sofrer críticas que ele próprio consideraria pertinentes. Contudo, ao ser convidado a revisar o *Principia* para uma reedição em 1922, iniciou o trabalho, porém, logo decidiu não prosseguir com a tarefa julgando que uma revisão seria insuficiente para as correções que, agora, achava serem necessárias. Optou por manter o original intocado. As razões que o levaram a pensar em uma total revisão do texto do *Principia*, entretanto, ligaram-

²⁰ Tal é a importância da relação entre a ontologia de Moore e seu pensamento ético que é mesmo admirável que tenha sido tão pouco explorada pela imensa maioria dos pensadores que trataram do assunto.

²¹ Deve-se notar que a lógica de primeira ordem como hoje a conhecemos não estava plenamente desenvolvida na época em que Moore escreve o *Principia*. Além disso, ele somente pensa em termos dessa lógica clássica e nunca faz uso pleno da lógica matemática, ainda que tenha discutido alguns dos temas filosóficos propostos por Russell quando desenvolvia seu próprio trabalho na área das linguagens formais.

se mais à clareza da exposição de suas teses naquele texto do que às teses propriamente ditas.²²

Ao longo dos anos subsequentes à publicação do *Principia*, entretanto, os textos de Moore apresentam uma concepção ontológica que difere em vários pontos daquela expressa na virada do século e que estava fortemente ligada ao atomismo lógico subsequentemente também defendido por Russell. As diferenças, contudo, não são suficientemente grandes a ponto de descaracterizar sua concepção realista tão própria dos primeiros textos. Tampouco seu pensamento ético se modifica a ponto de ser considerado estranho àquele expresso no *Principia*. Essas duas faces da filosofia de Moore – ética e ontológica – ainda andam de mãos dadas nos anos 1920, mesmo com as diferenças conceituais evidenciadas em seus textos dessa época e que justificam a opinião de alguns de seus leitores de que haveria aqui uma ontologia relativamente distinta daquela da virada do século.²³

De uma forma ou de outra, o trabalho aqui apresentado está ligado particularmente ao pensamento expresso por Moore no *Principia Ethica*. Dessa forma, a ontologia envolvida é aquela da virada do século e será a essa concepção ontológica que aqui se fará referência, salvo quando explicitamente informado. A razão para tanto se deve ao próprio pensamento de Moore, já que este se apresenta mais fiel à sua concepção platônica durante o período em que ele se dedicava ao texto que originou o *Principia*.

Uma oportunidade de se evidenciar a referida união entre ontologia e ética no pensamento de Moore é um dos primeiros momentos em que trabalhou com questões da ética. Tal oportunidade lhe surgiu no outono de 1898 por ocasião de uma série de palestras que proferiu na London School of Ethics and Social Philosophy as quais foram compiladas e publicadas apenas em 1991 sob o título, *The Elements of Ethics*. Moore tentaria publicar o texto em 1902, mas apesar de

²² Isso pode ser verificado em inúmeros pontos da autobiografia em (SCHILPP, 1968).

²³ A própria ausência nos escritos de Moore de um trabalho sistemático que desenvolvesse seu pensamento ontológico dificulta a tarefa daqueles que pretendem entender essa particularidade de seu pensamento.

nele ter arduamente trabalhado, jamais logrou êxito em publicá-lo em vida, preferindo trabalhar em uma adaptação deste para formar aquele que viria a ser conhecido sob o título de *Principia Ethica* publicado em 1903.

Muitas são as semelhanças entre aqueles dois textos, porém, suas diferenças são bastante pontuais e, sob inúmeros aspectos, o *Elements* esclarece mais a respeito da ontologia de Moore do que o *Principia*, ainda que tampouco no *Elements* tenha tratado diretamente de questões de ontologia.

A concepção ontológica adotada nos dois textos, não é nova. Moore se alinha a um realismo de cunho platônico, porém, haverá inúmeras distinções que se ligam aos instrumentos que estavam em desenvolvimento em fins do século XIX, bem como a sua própria ligação com o idealismo de Bradley e McTaggart. Muitas das concepções filosóficas adotadas por Moore são elaboradas precisamente na época em que os mesmos problemas ontológicos eram alvo de reflexão por parte de Russel, Frege e outros.²⁴ Entretanto, os textos então produzidos foram aqueles que inauguraram sua famosa reação contra o idealismo; neles está o embrião do pensamento ontológico adotado por Moore, ainda que não tratem da questão ontológica de modo direto, conforme foi dito acima, mas sim por intermédio de problemas conexos. Bons exemplos da gênese desse pensamento são os textos nos quais trata dos conceitos de *liberdade*, de *tempo* ou mesmo de *juízo*,²⁵ como é o caso particular do “The Nature of Judgment” que é, talvez, o mais importante desse período.

A ontologia de Moore é particularmente semelhante àquela de Platão, porém, encerra diferenças importantes a ponto de podermos dizer que é “platonizada”, ainda que não seja platônica no sentido estrito do termo. Em linhas gerais, a ontologia mooriana resume-se em que o mundo, por um lado, é composto por *conceitos* dos quais, alguns, seriam exemplificados nos próprios *objetos particulares*; aqueles que nos são familiares e com os quais lidamos todos

²⁴ Como já mencionado, essa concepção ontológica, passará por importantes modificações nos anos subsequentes.

²⁵ Na época, esse termo era utilizado na mesma acepção em que o termo, *proposição*, passou a ser empregado já por Moore na virada do século.

os dias, tais como as cadeiras ou as montanhas que, para Moore, são conceitos dos quais uma cadeira qualquer ou o monte Everest seriam meros exemplos particulares. Assim, Moore é enfático ao afirmar que:

Parece necessário então, *considerar o mundo como formado de conceitos*. Estes são os únicos objetos de conhecimento. Eles não podem ser considerados fundamentalmente como abstrações, quer de coisas, quer de ideias, já que ambas, se qualquer coisa for verdadeira delas, podem igualmente ser compostas de nada além de conceitos. Uma coisa se torna inteligível primeiramente quando é analisada em seus conceitos constituintes. *A diversidade material das coisas, que, em geral, é tida como ponto de partida, é apenas derivada*; e a identidade do conceito, em muitas coisas diferentes, a qual aparece naquela suposição como sendo o problema da filosofia, se, ao contrário, for tomada como ponto de partida, agora tornará fácil a derivação. Duas coisas são, então, vistas como sendo diferenciadas pelas distintas relações que seus conceitos comuns têm com outros conceitos. *A oposição entre conceitos e existentes desaparece, já que um existente é visto como sendo nada além de um conceito ou complexo de conceitos, postos em uma relação única com o conceito de existência*. Mesmo a descrição de um existente como uma proposição (uma proposição existencial verdadeira) parece perder sua estranheza, quando nos lembramos que uma proposição está aí para ser entendida, não como algo subjetivo - uma asserção ou afirmação de algo - mas como a combinação de conceitos que é afirmada. Estamos familiarizados com a ideia de afirmar ou "postular" um existente, de conhecer objetos bem como proposições; e a dificuldade até aqui tem sido descobrir em quê os dois processos são aparentados. Parece agora que *a percepção deve ser tida filosoficamente como a cognição de uma proposição existencial*.²⁶

²⁶ (Moore, 1899), pp. 182-183. "It seems necessary, then, *to regard the world as formed of concepts*. These are the only objects of knowledge. They cannot be regarded fundamentally as abstractions either from things or from ideas; since both alike can, if anything is to be true of them, be composed of nothing but concepts. A thing becomes intelligible first when it is analysed into its constituent concepts. *The material diversity of things, which is generally taken as starting-point, is only derived*; and the identity of the concept, in several different things, which appears on that assumption as the problem of philosophy, will now, if it instead be taken as the starting-point, render the derivation easy. Two things are then seen to be differentiated by the different relations in which their common concepts stand to other concepts. *The opposition of concepts to existents disappears, since an existent is seen to be nothing but a concept or complex of concepts standing in a unique relation to the concept of existence*. Even the description of an existent as a proposition (a true existential proposition) seems to lose its strangeness, when it is remembered that a proposition is here to be understood, not as anything subjective – an assertion or affirmation of something – but as the combination of concepts which is affirmed. For we are familiar with the idea of affirming or 'positing' an existent, of knowing objects as well as propositions; and the difficulty hitherto has been to discover wherein the two processes were akin. It now appears that *perception is to be regarded philosophically as the cognition of an existential proposition*." As partes em itálico são minhas. As traduções são minhas, salvo onde explicitamente informado.

A última frase dessa citação expressa uma ideia ao mesmo tempo ontológica e epistemológica. Em sua ontologia, Moore defende um realismo bastante distinto daquele de Platão na medida em que não apenas as formas, em Moore identificadas aos conceitos, mas também as relações entre as formas são os únicos objetos de conhecimento. Epistemologicamente Moore se declara aqui um intuicionista na medida em que defende o conhecimento como uma função direta entre sujeito e conceito a partir do objeto empírico que exemplifica o conceito no mundo. Essa poderia ser uma tentativa de compreender as relações lógicas como sendo descrições do mundo. A finalidade da investigação de Moore, textualmente afirmada por ele, é aquilo que torna a proposição verdadeira ou falsa. A relação resultante da conexão entre os conceitos e o mundo, é tomada como *evidente*. A própria percepção é tomada, filosoficamente, como sendo o meio pelo qual conhecemos uma proposição existencial. Desse modo, não parece estranho quando Moore afirma a autoevidência de uma proposição existencial verdadeira ou falsa. Uma proposição, entretanto, não é apenas um meio pelo qual o mundo é descrito. Há inúmeros exemplos de proposições que não descrevem o mundo; a matemática e a lógica são os contraexemplos clássicos dessa noção de proposição como descrição do mundo.

A noção de *proposição autoevidente* em Moore está ligada àquela de Sidgwick segundo a qual tais proposições seriam evidentes ou verdadeiras por si mesmas.²⁷ A propósito disso Moore diz que:

A expressão 'autoevidente' quer dizer propriamente que a proposição assim denominada é evidente ou verdadeira, somente *por si mesma*; que não é uma inferência a partir de qualquer proposição além de *si mesma*.²⁸

Entretanto, essa afirmação não pretende que a verdade da proposição seja tomada como função de sua autoevidência. Com respeito à verdade de uma

²⁷ (SIDGWICK, 1981), p. 341.

²⁸ (MOORE, 1968), p. 143. "The expression 'self-evident' means properly that the proposition so called is evident or true, *by itself* alone; that it is not an inference from some proposition other than *itself*."

proposição, a posição de Moore é bem definida no “The Nature of Judgment” e lhe basta afirmar no *Principia* aquela mesma concepção de verdade, nesse caso, ligada à questão das proposições autoevidentes. Isto é,

Que [uma proposição autoevidente] nos pareça verdadeira pode mesmo ser a *causa* da nossa afirmação, ou a razão pela qual pensamos e dizemos ser verdadeira: mas uma razão, nesse sentido, é algo completamente diferente de uma razão lógica, ou da razão pela qual algo é verdadeiro.²⁹

Essa afirmação parece perfeitamente compatível com a posição adotada por Moore no “The Nature of Judgment”, mas seria mesmo assim? Moore afirma que há duas razões para fazermos a pergunta “o que é bom?” A primeira se deve ao fato de que o “bem” é a razão pela qual toda a ética depende, enquanto a segunda é uma questão de método. É que “jamais podemos saber sobre que *evidência* se apoia uma proposição ética, até sabermos a natureza da noção que a torna ética.”³⁰ Essa afirmação remete precisamente à questão da definição do conceito de *bem*, a noção que torna uma proposição significativamente ética. Ao mesmo tempo afirma a possibilidade de que haja uma *evidência* na qual se apoia a proposição ética. A noção de *evidência* nessa afirmação tem relação com a noção de *prova*³¹ muito mais do que com a noção de clareza ou obviedade. Moore afirma que não há uma *prova*, no sentido racionalista do termo, para corroborar uma proposição ética. Sua afirmação seguinte será no sentido de mostrar que as proposições fundamentais da ética são carentes de conteúdo racional, no sentido em que não há um raciocínio lógico capaz de fornecer uma *prova* para a verdade que veiculam.

Na verdade, a partir do significado de bem e mal, conclui-se que todas as proposições desse tipo, como diria Kant, são “sintéticas”: todas, ao fim e

²⁹ (MOORE, 1968), p. 143. “That [a self-evident proposition] appears true to us may indeed be the *cause* of our asserting it, or the reason why we think and say that it is true: but a reason in this sense is something utterly different from a logical reason, or reason why something is true.”

³⁰ *Ibid.* p. 143. “We can never know on what *evidence* an ethical proposition rests, until we know the nature of the notion which makes the proposition ethical.”

³¹ Conf. a tradução do termo para o português em (MOORE, 1999), p. 244.

ao cabo, devem se apoiar em alguma proposição que, por sua vez, deve ser simplesmente aceita ou rejeitada, a qual não pode ser logicamente deduzida a partir de nenhuma outra proposição.³²

Essa afirmação equivale a dizer que as proposições fundamentais da ética são *autoevidentes*. Moore admite uma proposição autoevidente como sendo aquela que “...é evidente ou verdadeira, somente *por si mesma*; que não é uma inferência a partir de qualquer proposição além de *si mesma*.”³³ Mas que quer dizer isso? Moore percebe três sentidos para o termo “razão” (*reason*) quando ligado ao significado de “proposição autoevidente”. Assim, ao afirmar uma proposição como autoevidente Moore quer dizer que:

1. Parecer autoevidente *não* constitui uma *razão* (*reason*) no sentido de ser um *argumento* (*reason*) segundo o qual a proposição é verdadeira. Isso porque não existe argumento para a autoevidência da proposição. Se existisse esse argumento ela não seria autoevidente. A proposição autoevidente não é inferencial;³⁴

2. Parecer autoevidente pode ser uma *razão* (*reason*) no sentido de ser uma *causa* (*reason*) para a afirmação de que é verdadeira. Mas uma razão nesse sentido não constitui uma razão lógica para a verdade da proposição;³⁵

3. A evidência da proposição não é *apenas* uma *razão* (*reason*) no sentido de ser um *motivo* (*reason*) pelo qual pensamos e afirmamos sua verdade, é também o motivo pelo qual devemos (*ought*)

³² (MOORE, 1968), p. 143. “It follows from the meaning of good and bad, that such propositions are all of them, in Kant’s phrase, ‘synthetic’: they all must rest in the end upon some proposition which must be simply accepted or rejected, which cannot be logically deduced from any other proposition.”

³³ *Ibid.* p. 143. “...is evident or true, *by itself* alone; that it is not an inference from some proposition other than *itself*.”

³⁴ *Ibid.* p.143. “That a proposition appears to be true can never be a valid argument that true it really is.”

³⁵ *Ibid.* p. 143. “That it appears true to us may indeed be de *cause* of our asserting it, or the reason why we think and say that it is true.”

pensar ou afirmar sua verdade. Mas uma razão nesse sentido não é uma razão lógica para a verdade da proposição.³⁶

O exemplo oferecido por Moore para uma proposição evidentemente falsa é, “o prazer é o único bem”. Afirma que a falsidade dessa proposição é autoevidente porque não existe uma razão lógica sobre a qual ela repouse. Ao mesmo tempo ele minimiza essa constatação afirmando que aquilo que o leva a negar a verdade dessa proposição é meramente o fato de ser autoevidente que é falsa, isto é, não existe uma razão que possa ser utilizada para demonstrar sua verdade.³⁷

Moore insiste em que a proposição autoevidente seja aquela que *não* resulta de inferência de qualquer outra proposição além dela mesma. Além disso, traça um paralelo entre a proposição autoevidente e a noção kantiana de juízos sintéticos. Segundo Moore, portanto, proposições a respeito do bem e do mal são todas sintéticas, pois, ao fim e ao cabo, se apoiam em alguma proposição que deve ser necessariamente aceita ou rejeitada e a qual não pode ser logicamente deduzida de nenhuma outra proposição. Para Moore isso significa que as proposições fundamentais da ética devem ser autoevidentes.³⁸ Moore entende uma proposição sintética como sendo aquela que não representa uma mera tautologia.³⁹

No processo de esclarecer aquilo que quer dizer com *proposição autoevidente*, Moore defende que uma proposição “não seria autoevidente se dela pudéssemos afirmar: não posso pensar de outro modo, portanto, é verdadeira.”⁴⁰ Para Moore, essa não pode ser uma razão para a verdade da proposição.

³⁶ (MOORE, 1968), p. 143-4. “The *evidence* of a proposition to us is only a reason for *our holding it* to be true... that a proposition is evident to us may not only be the reason why we do think or affirm it, it may even be a *reason why we ought to think it or affirm it.*”

³⁷ Conf. *Ibid.*, p. 144.

³⁸ *Ibid.* p. 143ss.

³⁹ (MOORE, 1993a), p. 10.

⁴⁰ (MOORE, 1968), p. 143. “It would not be a self-evident proposition, if we could say of it: I cannot think otherwise and therefore it is true.”

Portanto, quando falo do Hedonismo Intuitivo, não se deve entender que minha negação de que [a proposição], “o prazer é o único bem”, esteja baseada em minha Intuição de que essa proposição é falsa. Minha Intuição de que essa proposição é falsa é, de fato, *minha razão (reason)* para *sustentar (holding)* e declarar essa proposição como falsa; de fato, essa é a única razão (*reason*) válida para tanto; porque não existe evidência adequada ou razão de sua falsidade exceto a proposição por si mesma. A proposição é falsa, porque é falsa, e não existe outra razão (*reason*): mas eu a *declaro* falsa porque sua falsidade é evidente para mim e eu sustento (*hold*) que essa [falsidade ser evidente para mim] é uma razão (*reason*) suficiente para minha declaração. Portanto, não devemos ver a Intuição como se fosse uma alternativa para o raciocínio (*reasoning*). Nada pode tomar o lugar das *considerações lógicas (reasons)* na determinação da verdade de uma proposição qualquer: a intuição pode apenas fornecer uma razão (*reason*) para que se *sustente (holding)* uma proposição qualquer como sendo verdadeira: entretanto, a intuição deve proceder assim somente quando uma proposição qualquer for autoevidente, quando, de fato, não existem razões (*reasons*) que provem (*prove*) sua verdade.⁴¹

Independentemente da caracterização de Moore, a ideia de proposição autoevidente nos leva, em geral, ao entendimento de uma proposição cuja *verdade* seria, de algum modo, evidente “em si mesma”. O conceito de análise transmite um pouco dessa ideia na medida em que tendemos a esperar que as partes de um todo sejam evidentes naquele sentido particular, isto é, que nos mostrem a *verdade* de modo claro, evidente no sentido usual desse termo.

Assim, se uma proposição, *p*, é evidente por si mesma, então o simples “olhar” para ela da maneira certa será suficiente para apreendermos ao menos sua verdade. “Olhar” para ela da maneira certa, entretanto, quer dizer algo como,

⁴¹ (MOORE, 1968), p. 144. “When, therefore, I talk of Intuitionistic Hedonism, I must not be understood to imply that my denial that ‘Pleasure is the only good’ is *based* on my Intuition of its falsehood. My Intuition of its falsehood is indeed *my reason* for *holding* and declaring it untrue; it is indeed the only valid reason for it; because there is no proper evidence or reason of its falsehood except itself alone. It is untrue, because it is untrue, and there is no other reason: but I *declare* it untrue, because its untruth is evident to me, and I hold that that is a sufficient reason for my assertion. We must not therefore look on Intuition, as if it were an alternative to reasoning. Nothing whatever can take the place of *reasons* for the truth of any proposition: intuition can only furnish a reason for *holding* any proposition to be true: this however it must do when any proposition is self-evident, when, in fact, there are no reasons which prove its truth.” A tradução desse trecho é minha. Ao comparar as versões para o português nas edições disponíveis, (MOORE, 1998) e (MOORE, 1999), nota-se a dificuldade em tratar da ambiguidade do termo “razão” (*reason*) no trecho em questão. A tradução que ofereço aqui, longe de pretender ser melhor que as já publicadas, pretende apenas servir de auxílio na percepção dessa sutileza contida nas várias acepções do termo em língua inglesa, também presente na língua portuguesa, a qual o próprio Moore deseja salientar. O modo como Moore se expressa, entretanto, não favorece sua intenção.

compreender seu significado. Devemos “considerar” aquilo que a proposição propõe. “Ser evidente”, nesse caso, é uma noção epistêmica no sentido em que podemos perceber a verdade da proposição sem percebermos sua evidência. Assim, quando afirmamos ser “evidente” que o “gato mia”, não se pensa na evidência dessa afirmação em si mesma, mas na verdade por ela expressa, isto é, é verdade para todos que o “gato mia”. A evidência da proposição é sua verdade manifesta (nesse caso, ouvir o gato miar). A “evidência” não é aquilo que se nos revela quando apreendemos a proposição. Assim, é em virtude de sua autoevidência que podemos saber que p , quando p é considerada de maneira apropriada. Saber que p é *evidente*, entretanto, é outra questão.

A noção de autoevidência acima descrita meramente aponta para um aspecto da racionalidade no sentido em que, (a) a mera apreensão da proposição p da maneira descrita justifica a *crença* na proposição, quer de fato se creia nela ou não e, (b) se alguém acredita que p , *com base* exclusivamente na apreensão de p , então sabe que p .⁴²

Note-se que, com isso, não se está afirmando que apreender p implique na crença que p . Em geral é isso o que acontece, porém, não há uma implicação necessária envolvida nesse processo. Muitos podem ser os fatores que nos impedem de formar crença a partir da mera apreensão de p sem que isso indique falta de racionalidade. Por outro lado, certamente há instâncias nas quais podemos *ver* aquilo que uma proposição autoevidente quer dizer, portanto compreendemos que p , antes de podermos dizer *por que* ou *como* ela é verdadeira.

Há ainda a questão de não podermos ver a autoevidência da verdade da proposição porque não nos parece clara de modo algum, entretanto, depois de aprendermos como chegar à verdade da proposição, podemos *ver* sua autoevidência. Como um jovem estudante de lógica pode necessitar vários exemplos e demonstrações antes de compreender os teoremas de De Morgan.

⁴² (AUDI, 1999b), p. 206.

Assim, a autoevidência da proposição não se altera apesar do tempo que pode levar para sua compreensão.

Compreender adequadamente uma proposição, entretanto, não significa a mera compreensão da frase que a expressa. “Adequadamente”, nesse caso, não implica apenas em compreender aquilo que a proposição *afirma*, mas aplicar o que ela *afirma* em uma grande variedade de casos; ser capaz de discernir suas aplicações lógicas; distingui-la de certo número de proposições com ela aparentadas; compreender seus elementos e suas relações. Autoevidência, nesse caso, seria uma questão de *como* uma verdade pode ser apreendida, não uma questão de *que tipo* de verdade é. Assim, não estão em jogo noções apriorísticas ou de necessidade no sentido em que uma proposição teria necessariamente uma dessas duas relações com a verdade.

Toda essa caracterização de proposição autoevidente é bem explorada e desenvolvida por Robert Audi⁴³ e parece estar de acordo com a noção de Moore no *Principia*. Russ Shafer-Landau,⁴⁴ por outro lado, apresenta sete casos segundo os quais se poderiam pôr em dúvida a existência de proposições autoevidentes. O argumento de Russ Shafer-Landau, entretanto, apenas conclui que pode haver discordância naquilo que se refere à crença baseada em proposições autoevidentes e não na efetiva existência de tais proposições. Em outras palavras, proposições autoevidentes podem ser usadas como justificativas para a crença daquilo que afirmam como verdade, porém, nada nos impede de negar essa verdade com base em outras crenças possivelmente baseadas em outras proposições autoevidentes. Esse é o expediente utilizado por Moore para negar a afirmação hedonista de que “o prazer é o único bem”. A força do argumento de Moore é que o hedonismo afirma a verdade dessa proposição segundo a mesma *razão* pela qual se pode negá-la.

Moore defende que estamos justificados em *acreditar* na verdade de uma proposição autoevidente *apenas* por ser autoevidente *para nós*, não que a

⁴³ (AUDI, 1999b).

⁴⁴ (SHAFER-LANDAU, 2005), pp. 247-66

proposição seja verdadeira por ser autoevidente. Essa afirmação é suficiente para defender seu intuicionismo moral na medida em que está diretamente ligado à percepção de proposições morais autoevidentes. Mas *o que* exatamente é uma “percepção de proposições morais autoevidentes” e *como* se dá essa “autoevidência”? Em sua ontologia realista, Moore defende uma *identidade* entre proposições e objetos. A proposição, portanto, é referencial e sua autoevidência resulta de uma relação direta entre o sujeito e o objeto sem que haja uma relação inferencial entre ambos.

Neste ponto é importante introduzir outra categoria completamente distinta de seres a “habitar” o mundo e aos quais, Moore, dá o nome de *concepts*⁴⁵ ou *universal meanings*.⁴⁶ Estes últimos são *conceitos* que não estão localizados no tempo ou no espaço e tampouco estão sujeitos à criação ou à destruição ou mesmo à mudança qualitativa.⁴⁷ A propósito dessa questão particular, Moore diz que, “de fato, é uma verdade de *todos* os conceitos que eles *são*, quer existam ou não”.⁴⁸ Com respeito a isso, acrescenta ainda que a teoria das formas (ou das ideias) em Platão já reconhecia “... esse ser peculiar que pertence ao conceito como tal...”⁴⁹

Deve-se notar que toda a construção do pensamento ontológico de Moore está baseada nas inúmeras questões que envolviam o pensamento filosófico científico e este, por sua vez, enfrentava uma série de mudanças,

⁴⁵ Moore denomina por *conceito*, tanto os objetos particulares, que existem em termos de sua localização espaço-temporal, quanto os objetos inexistentes segundo os mesmos termos. Deve-se notar que o conceito cujo objeto está localizado *ao menos no tempo* é um caso particular de conceito, pois, além de possuir *ser*, possui ou possuiu também existência concreta enquanto os conceitos abstratos possuem apenas *ser* (ORMIERES, 2004: pp. 40-42).

⁴⁶ *Ideias universais*.

⁴⁷ Gustav Bergmann tem um interessante artigo, “Inclusion, Exemplification, and Inherence in G. E. Moore”, in BERGMANN [1964], pp. 158-170 e também in KLEMKE [1969a], pp. 81-94 onde faz uma sucinta, porém, abrangente apresentação de alguns problemas que, segundo seu entendimento, poderiam ser encontrados na ontologia mooriana. Naquele texto, Bergmann mostra que, na verdade, Moore teria não um, mas no mínimo dois modelos ontológicos (talvez mais), a saber: *ontologia I*, aquela da virada do século XX e que, segundo Bergmann, controla os *Principia Ethica* e um segundo, *ontologia II*, esboçada a partir dos anos 1920 em textos que foram mais tarde condensados na publicação dos *Some Main Problems of Philosophy* de 1953 (MOORE, 1969).

⁴⁸ (MOORE, 1991), p. 100. “Of *all* concepts, indeed, it is true that they are whether they exist or no”

⁴⁹ *Ibid.* “... this peculiar kind of being which belongs to concepts as such...”

particularmente no que se refere às linguagens formais. Nesse aspecto, influências inegáveis são as conversas entre Moore e Russell às quais o próprio Moore alude em sua pequena autobiografia.⁵⁰ Por outro lado, as circunstâncias que envolvem o pensamento de um filósofo, sabidamente, estão ligadas diretamente ao contexto histórico em que vive. Moore não foi exceção. As questões que envolviam os pensadores da ciência no final do século XIX formariam o conjunto de doutrinas responsáveis pela corrente analítica da filosofia que se seguiu e Moore foi um de seus precursores mais importantes.

A contribuição de Moore para o desenvolvimento da filosofia analítica, entretanto, não se deu em termos do desenvolvimento de sistemas de linguagens formais, como em Frege, Russell e Wittgenstein ou no campo mais específico do desenvolvimento da concepção de conhecimento científico como tal, como no Circulo de Viena ou em Popper. Moore não é um cientista ou matemático, seu interesse é filosófico. Sua contribuição se fez sentir precisamente a partir de seu método de investigação filosófica e de um modelo ontológico de cunho platônico capaz de superar as dificuldades próprias do pensamento idealista dominante na época, particularmente presentes no idealismo inglês. É preciso notar, entretanto, que uma ontologia de cunho realista, à semelhança daquela de Platão, não era uma peculiaridade de Moore, pois, já se faz presente no pensamento de Frege, Cantor e Brentano, entre outros. Talvez, a distinção seja no sentido em que Frege, Cantor, Brentano e Russell, buscavam, cada qual, uma noção de verdade que pudesse fazer frente às questões pertinentes a uma linguagem formal adequada aos problemas oferecidos pela ciência e também pela matemática. Noções como a de *identidade*, por exemplo, eram tratadas a partir de sua concepção matemática. O desenvolvimento de uma linguagem formal de concepção particularmente matemática estava especialmente ligado a outra, reducionista, de cunho atomista e de inspiração platônica. Moore, em seu texto de 1899, trata a noção de verdade a partir de juízos quaisquer; não se atém à matemática ou à ciência; ainda que utilize exemplos tirados de Kant, ele fala do mundo em geral e

⁵⁰ (SCHILPP, 1968).

dos juízos que dele fazemos. Daí a razão para Russell ter-se expressado de modo tão efusivo quando se referiu a Moore como o líder de uma rebelião contra o idealismo de Bradley. Nas palavras de Russell, Moore teria sido capaz de, repentinamente, mostrar que o mundo era repleto de cor e vida,

Com uma sensação de termos escapado de uma prisão, nos permitimos pensar que a grama é verde, que o sol e as estrelas existiriam se ninguém tivesse consciência deles e que também há um mundo pluralista e eterno de ideias platônicas. O mundo, que era fraco e lógico, repentinamente se tornou rico e variado e sólido.⁵¹

Ao se falar a respeito de uma *ontologia de Moore*, entretanto, não se deve pensar que ele teria construído um sistema rígido e estruturado. Lamentavelmente esse sistema não foi condensado por Moore e apenas podemos compreender sua importância quando percorremos todo o seu trabalho. Seu pensamento ontológico encontra-se diluído em meio a seus inúmeros e pequenos artigos que tratam de assuntos variados. A ontologia que subjaz o pensamento ético de Moore se apresenta a partir de textos onde Moore discute temas diversos e aponta para um entendimento dos pressupostos da ontologia clássica segundo uma interpretação renovada. Contudo, o sentido diferenciado de tais pressupostos é que eles são tratados de modo consistente com as ferramentas da lógica matemática, então recente e ainda em desenvolvimento por parte de Frege, Russell, Whitehead e outros seus contemporâneos. Talvez fosse mais próprio dizer que Moore tenha dado um novo significado para um pensamento muito antigo. Se assim o é, Moore teria se mantido nos limites daquilo que afirmou sobre si mesmo quanto a ter-se dedicado a pensar somente a respeito do que outros filósofos disseram sobre o mundo muito mais do que a respeito dos problemas propriamente sugeridos pelas ciências ou pelo próprio mundo.

⁵¹ (SCHILPP, 1944) p. 12: "With a sense of escaping from prison, we allowed ourselves to think that grass is green, that the sun and stars would exist if no one was aware of them, and also that there is a pluralistic timeless world of Platonic ideas. The world, which had been thin and logical, suddenly became rich and varied and solid."

O modelo ontológico de Moore, em geral segue ideias que estavam em construção desde a segunda metade do século XIX e está permeado de questões que se afastam do pensamento idealista que dominava a filosofia na Inglaterra da época e ao qual o próprio Moore pertencia.⁵² Os modelos ontológicos clássicos seriam postos à prova por meio de uma metodologia de investigação filosófica que dominaria todo o século XX. O método analítico, se não era novo em suas linhas gerais, agora passava a dispor de uma ferramenta mais forte com os sistemas de linguagens formais que se desenvolviam e que viriam a ser um tipo de “marca registrada” da corrente analítica da filosofia. A metafísica era posta de lado por pensadores interessados em um método investigativo capaz de dar respostas para questões específicas afeitas particularmente às ciências naturais. As ciências empíricas estavam começando a ter um lugar decisivo na vida de todos e o método científico passava a ser a última palavra para quase todas as soluções dos problemas da vida. A metafísica, portanto, passava a ser relegada a um segundo plano, e na melhor das hipóteses era considerada como algo sem sentido e propenso à confusão.

Já com os primeiros movimentos da tradição analítica, a análise conceitual de Moore e o atomismo lógico de Russell, havia a tentativa de reação contra sistemas metafísicos idealistas tais como os de Bradley, Bosanquet e McTaggart. Mais tarde, o positivismo lógico e a filosofia da linguagem comum tentariam eliminar a metafísica de seus próprios sistemas. Os trabalhos de Moore, Russell e Wittgenstein, entretanto, estão permeados de uma forte orientação metafísica e de uma profunda preocupação em fornecer uma descrição compreensiva da estrutura ontológica da realidade.⁵³ Para alguns lógico-positivistas, até mesmo cultos de magia, por serem tentativas de dominar as forças do mundo físico, seriam mais inteligíveis do que a metafísica. Assim, é notória a posição de Otto Neurath e sua recusa em usar, e mesmo discutir, certos

⁵² (HYLTON, 2002) mantém a opinião de que alguns traços de uma ontologia idealista são resguardados por Moore. (PASSMORE, 1968) em uma nota à p. 54 sugere John Grote como antecessor do espírito próprio do pensamento de Moore.

⁵³ (LOUX & ZIMMERMAN, 2005), p. 1.

conceitos e teses que, em seu entender seriam “metafísicos”. O Círculo de Viena e aqueles a ele ligados recusavam toda e qualquer menção a tudo que lhes parecesse “metafísica” sem, entretanto, dar-se conta de que essa posição, em si mesma, necessariamente se apoiava em uma forte concepção ontológica. Gustav Bergmann, matemático e membro tardio do Círculo de Viena, viria a criticar seriamente o positivismo lógico em *The Metaphysics of Logical Positivism*, seu texto de 1954.⁵⁴ Naquele texto, Bergmann se refere precisamente a esse aspecto de recusar a metafísica com base em argumentos que, em si mesmos, se fundamentam em teses que, necessariamente, se apoiam em uma concepção metafísica. A partir dessa tese, Bergmann passaria a desenvolver uma teoria mais próxima do realismo. Em seus trabalhos, Bergmann insistiria em que o mundo seria independente, tanto da experiência que temos dele, quanto de nosso pensamento e discurso a seu respeito; Bergmann entendia que as conexões entre os *exemplos*, isto é, os objetos do mundo concreto, e mesmo os conectivos e quantificadores proposicionais seriam independentes da mente.⁵⁵ Uma ontologia semelhante e muito anterior a essa de Bergmann pode ser vista já nos trabalhos de Moore desde 1899 com a publicação do “The Nature of Judgment”. Na verdade, as ideias de Bergmann são influenciadas pelos trabalhos de Moore, conforme expressamente admitiu inúmeras vezes. A influência de Moore em Bergmann, entretanto, resume-se àquilo que se refere à sua concepção ontológica de caráter mooriano, *lato sensu*, sendo que o trabalho de Bergmann trilhou caminhos distintos daquele de Moore, ainda que tenha guardado os mesmos aspectos ontológicos.

Moore é um seguidor de Platão em sua ontologia e o instrumento fornecido pela lógica de Frege e a de Russell e Whitehead, apenas lhe servem de ferramenta com a qual demonstrar aquela ontologia. Sua aplicação dos conceitos

⁵⁴ (BERGMANN, 1967a).

⁵⁵ Alguns dos textos de Bergmann sobre o tema são: *Meaning and Existence* (BERGMANN, 1960); *Logic and Reality* (BERGMANN, 1964); *Realism: A Critique of Brentano and Meinong* (BERGMANN, 1967b). Uma visão mais ampla de seu pensamento pode ser obtida a partir do póstumo, *New Foundations of Ontology* (BERGMANN & HEALD, 1992).

introduzidos pela lógica matemática, entretanto, claramente seguem a trilha da tradição da lógica clássica, aristotélica. Já inúmeras críticas a elementos de seu pensamento ontológico fazem notar a dificuldade de Moore em compatibilizar a ontologia platônica e a lógica com ela aparentada. Platão e Frege pensam em universais como sendo as únicas coisas reais, porém cada qual o faz a seu modo. Não é que a lógica de Frege seja platônica, mas sim sua concepção de verdade é que está comprometida particularmente com o platonismo clássico. O *sentido* de uma proposição, para Frege, determina o seu valor de verdade (referência), isto é, se ela é verdadeira, então tem *sentido*. Moore entende essa relação da mesma maneira que Frege e diz que esse *sentido* é também relativo ao conceito de *existência*, no caso particular das proposições existenciais, isto é, uma proposição existencial tem sentido se, e somente se, ela é verdadeira. Em outras palavras, uma proposição existencial verdadeira é o mesmo que um fato.⁵⁶ No caso de proposições não existenciais nada muda e o platonismo de Frege coincide com o de Moore ao menos em suas grandes linhas. A ontologia de Moore é baseada em sua noção de verdade; mas Moore não possui uma teoria sobre a verdade; ele assume uma teoria sobre a verdade proveniente do atomismo lógico de Russell, ainda que discuta e discorde de certos aspectos dessa teoria. Ao discutir os pontos dos quais tem reservas, Moore o faz a partir de uma metodologia própria do senso comum. Essa característica de Moore permitiu que cativasse os leitores mais diversos além de render-lhe a fama de ser um pensador que procura ser preciso, porém, claro e de linguagem simples.⁵⁷

A partir de uma linguagem simples, sem technicalidades, Moore faz uma filosofia do senso comum com a qual pretende introduzir conceitos complexos de uma ontologia realista pouco intuitiva. Em suas grandes linhas, as teses do realismo são aceitas pelo senso comum, pelas ciências e por muitos filósofos. Entretanto, uma das mais importantes objeções impostas ao realismo é que, a partir de suas teses, não poderíamos formar um conceito a respeito dos objetos

⁵⁶ Confirmar (HYLTON, 2002), p. 134.

⁵⁷ (WHITE, 1960) e (NAGEL, 1960).

reais conforme entendidos já que qualquer concepção a esse respeito, necessariamente, repousaria sobre conceitos que já possuímos, bem como sobre nossa linguagem e experiência. Aceitar tal objeção implicaria em que não poderíamos ter conhecimento dos objetos reais, tal como são em si mesmos e, *a fortiori*, que a verdade não poderia ser entendida em termos da correspondência com aqueles objetos. Por outro lado, haveria uma consequência ainda mais estranha, isto é, ou (i) deveríamos aceitar o aparente absurdo da não existência dos objetos reais, ou (ii) ficaríamos com a tarefa ingrata de mudar drasticamente aquilo que entendemos por *realidade, conceito, experiência, conhecimento, verdade* e tudo o mais. A objeção pode ainda ser reduzida a uma mera tautologia no sentido em que *podemos conhecer a realidade apenas da forma como podemos conhecê-la*. De uma forma ou de outra, mesmo que a objeção se reduza a uma mera tautologia, serve-nos como um alerta no sentido de evitarmos uma visão simplista de nossa relação cognitiva com o mundo. A ontologia realista de Moore parece nos oferecer uma saída para essa situação tão inusitada quando nos mostra um mundo transparente ao intelecto. A mecânica do raciocínio de Moore, entretanto, guarda semelhanças com o pensamento idealista na medida em que, a partir daquela transparência, permanece a unidade entre mente e mundo, a distinção é que, em Moore, não é a mente que garante a existência do mundo, mas o contempla. Wittgenstein iria representar essa ideia com a figura do olho que vê sem estar contido no campo de visão.

A preocupação de Moore no *Principia*, entretanto, é com relação a questões que envolvem juízos de valor. Moore preconiza uma forma de realismo moral comprometido com a objetividade da ética. Essa concepção, em si mesma, é metafísica na medida em que seu pressuposto ontológico afirma que a existência e a natureza dos fatos e propriedades morais são independentes de nossas crenças e atitudes a respeito do que é certo ou errado. Moore quer fugir ao psicologismo moral. Assim, como podemos nos relacionar com esses objetos morais que *existem* independentemente de termos ou não consciência deles? Moore tenta responder a essa questão a partir de uma epistemologia que defende

ser possível o conhecimento moral, que algumas de nossas crenças morais seriam verdadeiras e que haveria métodos objetivos para justificar tais crenças. Seu pressuposto semântico, portanto, é cognitivista.

Existência é um conceito fundamental para uma ontologia segundo a qual o mundo é independente da mente. Moore define a existência em termos de localização temporal. Segundo essa ideia, não pode haver um existente que não esteja ao menos localizado no tempo. A existência é uma função do tempo. Para Moore, a frase “x existe” equivale a afirmar que x está localizado ao menos temporalmente enquanto, “x não existe”, equivale a afirmar que x não tem localização espaço-temporal. Desse modo, não há qualquer problema lógico em se conceber seres inexistentes, pois, ainda que um objeto não possua existência, segundo essa concepção, ainda possui *ser*. Há aqui uma semelhança com a ideia de Meinong segundo a qual a “montanha dourada” não existe porque não possui localização espaço-temporal. Meinong, entretanto, não aceitava a ideia de que a referida montanha inexistente pudesse, ainda assim, possuir *ser*; segundo a concepção de Moore, entretanto, a “montanha dourada” não existe precisamente porque os conceitos ali compostos não estão relacionados com o conceito de existência. Moore, ao contrário de Meinong, aceita a ideia de que objetos desse tipo possuam *ser* e segue Brentano afirmando a distinção entre *ser* e *existência*.

Na ontologia do “The Nature of Judgment”, as proposições existenciais podem nos mostrar como o mundo está ordenado. Essas proposições tornam explícitas as relações entre os conceitos precisamente quando são verdadeiras. Mas se assim é, então o argumento de Moore fica suscetível a questões que envolvem a linguagem. Nomear, ao fim e ao cabo, resume-se em identificar um objeto.⁵⁸ Identificar um objeto passa por um processo de análise, na medida em

⁵⁸ Há um momento no relato da criação em que D’us faz passar diante de Adam tudo o que criou para ver como ele o chamaria. Uma interpretação dessa passagem bíblica entende que Adam podia ver a essência das coisas e, portanto, chamou-as por seu verdadeiro nome na língua sagrada. A sutileza aqui é que D’us criou o mundo pela palavra, isto é, ao nomear a coisa, esta veio a existir. O Adam primordial podia ver essa essência e assim, como que em um processo inverso, reconhecer o nome que originou a coisa.

que devemos compreender em quê esse objeto se distingue de tudo o mais.⁵⁹ Em seu texto *Identity*,⁶⁰ entretanto, Moore defende a ideia de que o conceito de identidade, tal como Leibniz o apresenta, não é senão um caso particular de identidade na medida em que aprecia apenas aquela que se dá entre o objeto consigo mesmo. A noção, tal como posta por Leibniz, recusa o fato de que o conceito propriamente dito admite a possibilidade de haver identidade entre objetos distintos, precisamente por serem numericamente diferentes, isto é, são dois ou mais, portanto, exceto por essa distinção numérica, são idênticos em tudo o mais.⁶¹

O problema da linguagem propriamente dita não era uma preocupação para Moore, tal como afirmou em sua autobiografia.⁶² Para ele, “Estrela da manhã” e “Estrela da tarde” seriam simplesmente duas maneiras distintas de nos referirmos ao mesmo conceito complexo. “Vênus” seria ainda uma terceira maneira de nos referirmos ao mesmo conceito complexo que, finalmente, seria exemplificado no mundo por meio de um objeto específico que possui tais e tais características que o tornam único.

A pergunta ontológica de Moore quanto ao *quê* é o bem está ligada aos conceitos de identidade e instanciação, particularmente no sentido em que o bem apareceria nos objetos precisamente como uma relação de instanciação ou exemplificação. Assim, o objeto é dito ser bom porque o bem está *exemplificado* nele e, nesse sentido, se *identifica* com ele. Nesse contexto, o conceito de tempo é particularmente importante, pois, Moore constrói sua noção de existência como tal a partir do conceito de tempo e, já em seus primeiros textos, a questão da relação entre existência e tempo é tratada de modo particular. Assim, concernentemente a isso, em sua participação em um pequeno texto publicado em 1897⁶³ o qual discute especificamente o tema do tempo, Moore afirma que

⁵⁹ Tal como no *omni determinatio est negatio* de Espinosa.

⁶⁰ (MOORE, 1901a), pp. 103-127.

⁶¹ Exemplos interessantes podem ser: gêmeos univitelinos e a própria clonagem.

⁶² (SCHILPP, 1968).

⁶³ (MOORE & BOSANQUET & HODGSON, 1897), a contribuição de Moore está entre as páginas 235-240.

passado, presente e futuro não existem exceto como mera “aparência” e que não teriam “realidade” concreta.⁶⁴ Em sua participação no texto, Moore demonstra sua discordância com o idealismo em geral e particularmente aquele britânico adotando uma posição que viria a ser consolidada no “The Nature of Judgment” de 1899.

É interessante notar que Moore usa o termo “realidade” que é uma expressão que aparece de modo muito particular no idealismo. Ali se afirma que a realidade é uma *mera aparência*, já que a partir da concepção idealista de mundo, este é composto por nossas ideias, isto é, o mundo seria o produto de nossas ideias além de ser garantido pela ideia de uma mente suprema. Por outro lado, “aparência”, é uma expressão que não faz parte do repertório de conceitos particularmente ontológicos de Moore. No texto em questão ela serve apenas como descrição daquilo que viria a ser a concepção mooriana de mundo; está na linha da ontologia que Moore desenvolve na medida em que tem relação com o conceito de *existência* tal como viria a ser utilizado mais tarde, ainda que esse conceito não estivesse formalmente estabelecido então. Somente podemos compreender a ligação entre os conceitos de “realidade”, “aparência” e “existência” utilizados por Moore no texto em questão, na medida em que temos acesso aos outros textos que produziu ao longo de sua vida. Nessa contribuição, porém, Moore parece já estar convencido de que os objetos possuidores de “realidade”, possuem algo mais do que meramente o *ser*, enquanto a “aparência” refletiria com mais fidelidade a natureza infável do tempo, isto é, o tempo *não existe* de fato, na medida em que não pode estar localizado em si mesmo. A “realidade” designa aquilo que *é* ou *foi* completamente real, isto é, aquilo que está localizado ao menos no tempo. No texto em questão, o termo, “aparência”, meramente expressa a infabilidade do tempo que, em si mesmo e por sua própria natureza, é um conceito que não possui existência. Esse é um bom exemplo daquilo que Moore viria a definir como “conceito simples”,⁶⁵ isto é, um

⁶⁴ (MOORE & BOSANQUET & HODGSON, 1897), p. 240.

⁶⁵ Voltaremos a essa questão oportunamente.

conceito que não possui um objeto com o qual seja possível identificá-lo. Ainda assim, o tempo é um conceito natural, pois, naquele texto Moore entende que entre o Passado, o Presente e o Futuro haveria uma “hierarquia” em termos de “realidade”. Assim, afirma:

Penso que podemos dizer que há mais Realidade no Presente do que no Passado ou no Futuro, porque, apesar de ser enormemente inferior em relação a eles no que diz respeito à extensão de conteúdo, possui aquela coordenada cujo elemento é a qualidade de ser imediato a qual lhes falta completamente.⁶⁶

É no presente que estamos em contato direto com a realidade do mundo no sentido em que esta é dada a partir da existência tal como ele a caracteriza. Moore faz ainda uma distinção entre Passado e Futuro segundo a mesma concepção hierárquica dando mais realidade ao Passado afirmando que isso se dá:

Porque seu conteúdo constitui mais plenamente o Presente, enquanto que o Futuro somente poderia reivindicar uma superioridade sobre o Passado se pudesse ser demonstrado que, nele, a Aparência tornar-se-ia mais e mais a par com a Realidade.⁶⁷

A natureza do tempo, para Moore, consiste em ser *percebido*. Aqui, Moore alinha-se a Kant na medida em que confere ao tempo o caráter *apriorístico* de uma das formas da sensibilidade, um sentido interno, enquanto também preserva o pensamento de Aristóteles quanto ao caráter *qualitativo* do tempo quando afirma que:

⁶⁶ (MOORE & BOSANQUET & HODGSON, 1897), p. 240. “I think we may say that there is more Reality in the Present than in Past or Future, because, though it is greatly inferior to them in extent of content, it has that co-ordinate element of immediacy which they entirely lack.”

⁶⁷ *Ibid.* p.240. “Because its content is more fully constituent of the Present, whereas the Future could only claim a superiority over the Past, if it could be shown that in it Appearance would become more and more at one with Reality.”

Cada momento no tempo é diferente daquele anterior, somente porque este é posterior e aquele é anterior..., não é apenas aquilo que é porque o estado anterior era o que era, mas também porque é o que é.⁶⁸

Para Moore, a característica de *ser o que é* parece conferir ao tempo uma qualidade na medida em que é único, isto é, aquele momento no tempo não se repete e não tem semelhança com qualquer outro momento. O que se passa naquele momento particular é impossível de ser repetido, portanto, tem valor em si mesmo. Em, *Identity*,⁶⁹ Moore reflete sobre uma concepção de identidade que parece particularmente contrária ao princípio de Leibniz, isto é, não aceita a identidade dos indiscerníveis na medida em que admite um conceito numérico de discernimento entre exemplos distintos para objetos idênticos, tais como, por exemplo, duas manchas amarelas idênticas na cor. Assim, a identidade dos indiscerníveis, em termos filosóficos, não seria restritiva tal como parece ser em Leibniz na medida em que dois objetos idênticos não seriam necessariamente *apenas* o mesmo objeto.⁷⁰ Para Moore, entretanto, o valor impresso em um momento particular do tempo parece ter relação com seu conteúdo, isto é, com aquilo que se passa *naquele* momento preciso, muito mais do que pura e simplesmente com o fato de ser distinto de outro momento qualquer. Dir-se-á, portanto, que o valor de um momento é *intrínseco* particularmente por ser um valor que somente se encontra naquele momento; não haveria momentos idênticos precisamente em consequência dessa peculiar e única qualidade do tempo *presente*, o qual, em si mesmo, é um mero momento, sem medida definida. Desse

⁶⁸ (MOORE, 1898) p. 192. "Each moment of time is different from the one before it, just because it is after and the other before..., it is not only what it is because the previous state was what it was, but also because it is what it is."

⁶⁹ *Loc cit.*

⁷⁰ Outra afirmação de Moore a respeito dessa concepção de identidade encontra-se em seu texto, *Mr. MacTaggart's "Studies in Hegelian Cosmology"*, publicado em 1901-1902 nos *Proceedings of the Aristotelian Society n.s. 2*, pp 177-214 (MOORE, 1901b). É interessante fazer notar que nesse texto, à p. 214, Moore brevemente afirma aquela que será sua futura posição nos *Principia Ethica* a respeito do maior Bem ser o afeto, ou o amor das pessoas umas pelas outras. Aqui, falando a respeito da parte ética dos *Studies* de McTaggart, suas palavras são: "The chief interest of the chapter lies in its ethical conclusion, that the love of persons for one another is not only the greatest, but the sole, Good". Moore, entretanto, não considera que os argumentos oferecidos por McTaggart em seu texto sejam suficientes para provar aquela afirmação.

modo, o conceito de *valor intrínseco* já é utilizado por Moore de modo semelhante àquele que utilizará no *Principia Ethica*. Aqui, com relação ao tempo, já demonstra a peculiaridade de ser um conceito que denota a *distinção* do objeto, isto é, denota aquilo que *distingue* o objeto de todos os outros, tal como será definido o valor intrínseco no *Principia*. Na verdade, essa é a noção que subjaz à tese de uma hierarquia de valores intrínsecos apresentada naquele texto.⁷¹

Moore entende que a distinção do objeto, nesse caso o tempo, é aquilo que lhe confere valor intrínseco, isto é, o objeto possui um valor determinado, *objetivo*, no sentido em que *pertence somente ao objeto*. Esse valor é precisamente o caráter único do tempo. Moore reforça sua ontologia realista na medida em que esta se baseia na ideia de que o mundo é independente da mente e, como tal, contém, por assim dizer, todos os componentes que a mente poderá perceber. Entretanto, pode-se problematizar essa concepção de valor intrínseco na medida em que o valor ao qual Moore se refere e que pretende encontrar *no* objeto, na verdade é percebido assim pelo *sujeito*; na verdade, Moore, tal como qualquer sujeito, é quem julga que *esse* valor particular *pertence ao* objeto de modo *intrínseco*. No caso particular do tempo, o problema se complica já que, em geral, se considera o tempo como sendo uma das formas da sensibilidade e, como tal, não é um mero objeto em si mesmo. Por outro lado, em que medida o tempo ou, por extensão, qualquer outro objeto em si mesmo, seria *possuidor* de qualquer valor? Poderíamos perguntar, seguindo o mesmo exemplo de Moore, se haveria algum sentido em concebermos o tempo fora do contexto do sujeito.⁷² Se seguirmos Kant, teremos que aceitar que essa hipótese não teria sentido algum. Se, a título de exemplo, seguíssemos Heidegger, chegaríamos à mesma conclusão. Mesmo em Hegel, para quem “o tempo seria intrínseco nas coisas finitas e não uma forma que lhes seja imposta...”, e onde, “o próprio conceito e o

⁷¹ (MOORE, 1968): Cap. VI, §114-121.

⁷² Da mesma forma que no exemplo de Moore segundo o qual, se não houvesse qualquer sujeito para apreciar dois hipotéticos mundos, um feio e outro belo, ainda assim o mundo belo seria mais digno de existir.

espírito que ascende ao conceito são eternos, não temporais”,⁷³ teríamos dificuldades em conceber o tempo sem o sujeito.⁷⁴ Essa aparente contradição é suficiente para mostrar a distinção idealista/realista segundo a qual estariam baseadas as duas doutrinas e diante da qual, Moore, estará sempre em estado de aporia.

Entretanto, obviamente, a possibilidade de percepção do *valor* é própria do sujeito e não do objeto, mesmo no caso em que se admita que o valor *pertença* ao objeto. É perfeitamente claro à mente que o objeto pode ser alvo de juízos de valor tão distintos a ponto de serem contraditórios. Por que então dizemos que o valor é *objetivo*? Qual é o significado dessa afirmação? A tradição consolidou a objetividade em termos das relações externas ao sujeito precisamente no sentido em que todo juízo dito objetivo é juízo a respeito de algo que está fora do sujeito, isto é, provém do objeto, portanto, de algo que não depende do sujeito. O juízo universal, assim, seria objetivo por ser a respeito de algo independente do sujeito, no sentido em que é *externo* ao sujeito. Essa interpretação da objetividade do valor faz com que o vejamos como se fosse algo impositivo, isto é, o valor objetivo, por estar *no* objeto, como que se impõe a nós de modo que não nos resta alternativa senão reconhecê-lo. O valor, entretanto, em si mesmo, é um objeto. A relação entre o bem e algo que o exemplifica é, ao fim e ao cabo, uma relação entre dois objetos, a saber, o valor e aquilo que o exemplifica. Essa relação deve ser percebida pelo sujeito para que possa ter sentido. Assim, é o sujeito que deve perceber o número exemplificado no numeral tanto quanto é o sujeito que deve perceber o bem exemplificado na ação. O valor está lá, porém, sou eu quem deve reconhecê-lo. A aparente contradição entre idealismo e realismo a esse respeito parece ser uma questão que envolve o privilégio que se dá a uma ideia em detrimento da outra, isto é, o idealista privilegia a mente enquanto o realista, o mundo.

⁷³ (INWOOD, 1997): verbete *Tempo, Espaço e Eternidade*.

⁷⁴ O próprio Moore, falando a respeito do tempo (MOORE, 1897), desqualifica sua existência fora do contexto do sujeito.

A matemática, talvez em parte, tenha sido responsável por essa maneira de pensar a respeito dos valores. No caso da matemática, com respeito ao numeral, não há problemas de discordância quanto ao número representado ser ou não aquele reconhecido por todos que tenham a *maturidade* necessária para a aritmética e tenham sido educados nela. Nesse caso, pode-se perceber trivialmente a distinção usualmente admitida para que um juízo possa ser considerado *objetivo*. Entretanto, ficamos ainda com a questão da *maturidade*, pois, mesmo para se reconhecer valores numéricos é preciso alcançá-la. Por outro lado, valores aritméticos são casos particulares de *valores* em geral. Nesse caso, prevalece a afirmação de que a maturidade do sujeito define o nível segundo o qual o valor é reconhecido, seja esse valor de caráter aritmético, estético ou ético. Essa ideia, entretanto, não parece ameaçar a objetividade do juízo de valor particularmente ético, apenas nos mostra a necessidade de distinguir os vários níveis em que o valor pode ser percebido. Moore não faz esse tipo de distinção entre os valores, mas limita-se a afirmar que são passíveis de conhecimento sem se preocupar em demonstrar como esse conhecimento é adquirido. A resposta de Moore para a importante questão a respeito de *como* o conhecimento de valores éticos é adquirido, no entanto, passa pela questão da ética com relação à conduta. Podemos saber como agir a partir da experiência da humanidade como um todo. Essa experiência nos serve de guia confiável para nossas ações éticas em geral.⁷⁵ Entretanto, o uso do termo, *experiência*, parece ser corroborativo da noção de *maturidade* no sentido em que esta é adquirida por meio daquela.

Agora, voltando à questão do valor intrínseco do tempo, Moore o entende como algo que se mostra precisamente a partir do fato de que um momento no tempo é único por aquilo que possui. Assim, é qualitativamente único e, além disso, é inequivocamente impossível sua identidade com qualquer outro momento no tempo pelo fato de não ser possível sua repetição em qualquer hipótese, isto é, numericamente, dois momentos no tempo são distintos precisamente porque são dois. Mas isso é trivial! Ainda assim, mesmo que tal

⁷⁵ (MOORE, 1968): §99 ss.

reprodução de conteúdo qualitativo fosse possível, Moore entende que a questão se mantém, pois, a noção de identidade adotada por ele admite que dois objetos distintos possam ser conceitualmente idênticos.⁷⁶ Essa última noção não é trivial. Lamentavelmente, Moore não esclarece seu pensamento a esse respeito além daquilo que encontramos no *Identity*. Ainda assim, o que se pode apreender daquilo que Moore afirma no *Identity* é que o valor intrínseco do tempo está determinado naquilo que é vivenciado em cada momento, seja qual for a acepção do termo *vivenciado*. Note-se que Moore entende a mudança temporal de modo bastante peculiar e pouco intuitivo, ainda que bastante trivial; a noção de Moore é que algo que existe em um determinado momento difere de si mesmo em outro momento meramente por ter relações distintas com o conceito de existência em cada um dos momentos em questão. Assim, a relação existencial de um objeto x no momento t_1 é diferente da relação existencial desse mesmo objeto no momento t_2 e isso torna o objeto x diferente, mesmo que houvesse uma repetição de tudo o mais. A noção pode ser difícil de ser compreendida em termos materiais, porém, quando pensamos nas questões que envolvem valores éticos parece bem própria, já que não achamos tão estranho que o mesmo sujeito tenha diferentes modos de julgar a mesma situação em momentos distintos. Assim como quando, em geral, julgamos nossas ações passadas de modo diferenciado daquele momento quando as estávamos vivendo.

Outro alvo das críticas de Moore é a concepção adotada pelo realismo moral naturalista de que toda e qualquer proposição que expresse juízos de valor ético deve ter um conteúdo corroborativo no mundo que as torne verdadeiras. Segundo essa noção, uma proposição tal como, “torturar bebês é errado”,⁷⁷ deveria ter um conteúdo no mundo natural que fosse capaz de demonstrar sua verdade ou falsidade. Assim, a partir da concepção do realismo moral naturalista, as proposições da ética não apenas são passíveis de verdade ou falsidade, mas

⁷⁶ (MOORE, 1901a).

⁷⁷ O termo, *errado*, como negação daquilo que é *certo*, foi introduzido aqui em conformidade com o pensamento de Moore nos termos em que tem relação com o *bem*, isto é, a ação *certa*, ou *correta*, seria aquela que traz o maior *bem* possível ao mundo.

aquelas que são verdadeiras terão necessariamente um conteúdo corroborativo no mundo natural, isto é, são passíveis de verificação, como diriam os lógico-positivistas. Nesse caso, a corroboração viria do fato moral em si mesmo, isto é, uma proposição tal como a do exemplo acima expressaria uma crença que, se verdadeira, encontraria um objeto no mundo natural de modo a corroborá-la. Segundo esse pensamento, quando afirmamos que um ato é bom estamos comprometidos com a crença de que existe um objeto no mundo natural capaz de provar a verdade da proposição que o afirma. Na verdade, a afirmação em si mesma segue-se a partir do fato sendo, portanto, *inferencial*. Uma das consequências desse pensamento é que dois atos perfeitamente idênticos em conteúdo natural não podem ser julgados contraditoriamente, isto é, um não pode ser bom e o outro mau. Essa consequência causa um problema particularmente interessante, pois, qual seria a razão pela qual não poderíamos julgar de modo moralmente diferenciado? Afinal, parece ser justamente o oposto; julgamos de modo diferenciado situações idênticas ocorridas em nossas próprias vidas. Por que os aspectos morais não poderiam estar livres dessas “amarras” relacionadas com o conteúdo natural? A resposta do realismo moral naturalista é que os aspectos morais são naturais, isto é, são inferidos *apenas* a partir do mundo natural!⁷⁸ Um exemplo do problema acarretado por essa doutrina pode ser o pensamento segundo o qual a maximização da utilidade seja aquilo que justifica as ações como boas em si mesmas. Nesse caso, ações boas são aquelas que maximizam o útil ou, no sentido usual do utilitarismo clássico, aquilo que maximiza a felicidade. Nesse caso, a proposição, “torturar bebês é errado”, é verdadeira exclusivamente em função de que torturar bebês não proporciona máxima utilidade, ou felicidade. Claro está que essa solução não satisfaz aquilo que se espera das proposições que pretendem expressar juízos de valor ético. Não é a relação de utilidade que nos leva a afirmar que a tortura de bebês é errada, ainda que possa até ser uma razão para a asserção. A ontologia subjacente ao pensamento moral naturalista não parece ser a que mais adequadamente

⁷⁸ (SMITH, 2004).

apreende a concepção de valor ético. Richard B. Brandt, em seu artigo “Science as a Basis for Moral Theory”, chamou esse aspecto do pensamento naturalista de *old line naturalism* e é da opinião de que já não mais faz parte do pensamento da maioria dos defensores do naturalismo moral desde a publicação dos trabalhos de Moore em 1903.⁷⁹ A razão para tanto, segundo Brandt, seria precisamente o fato de que Moore, utilizando-se do famoso *argumento da questão em aberto*,⁸⁰ teria demonstrado que as definições por ele chamadas de “naturalistas”, não capturariam o significado das proposições éticas originais. Talvez, parte da razão desse pensamento ter sido erradicado, se é que o foi, tenha sido de fato aquela apontada por Brandt, porém, a ontologia realista defendida por Moore parece ser uma razão mais forte, já que ela exclui a possibilidade de que o bem seja um dentre os existentes. “Torturar bebês é errado” parece ser uma proposição autoevidente no sentido que Moore dá a esse termo, isto é, parece ser uma proposição que não é produto de qualquer inferência que não ela própria. Todos que compreendam o significado dos conceitos que a compõem poderão entender sua evidência. Parece, portanto, ser uma proposição evidentemente verdadeira.

A ontologia de Moore, entretanto, enfrentou inúmeras críticas e sua concepção do conceito de existência é precisamente uma delas. A característica do conceito de existência é a especificidade de sua relação com outros conceitos na formação de proposições ou, conceitos complexos existenciais, conforme Moore os denominava quando da elaboração dos textos que introduziram a noção. É importante notar que a denominação de “conceitos complexos”, então utilizada por Moore, é um pouco responsável por muitos equívocos e críticas que recebeu. O uso desse termo, entretanto, deve-se ao fato de Moore, nesse primeiro momento de seus escritos, não distinguir entre as proposições e os conceitos complexos propriamente ditos. Assim, um conceito complexo que expressa um existencial tem uma relação necessária e particular com o conceito de existência. Segundo Moore, cada pensamento teria como seu objeto, um vínculo de conceitos

⁷⁹ (BRANDT, 1996).

⁸⁰ *Open Question Argument*.

que se relacionam entre si. Assim, os conceitos de *rosa* e *cor*, juntamente com o conceito de *existência* se relacionam para formar um determinado vínculo que se expressará por uma proposição que, por sua vez, será verdadeira ou falsa. A verdade ou falsidade dessa proposição dependerá do modo como o conceito de existência participará nessa relação. Não é preciso muito para que se pergunte como se define *existência* nesse contexto.

Moore define a existência como sendo uma relação temporal no sentido em que, *existir*, é *ser* em algum momento no tempo. Assim, a proposição, “a rosa é vermelha”, para Moore, será verdadeira ou falsa segundo o modo como os conceitos envolvidos estiverem relacionados com o conceito de existência. A tese de Moore afirma que é suficiente a localização temporal para que a relação de existência seja estabelecida. A rigor, basta que um conceito tenha a possibilidade de ser localizado temporalmente para que seja um *existencial*, estar efetivamente localizado no tempo faz dele um *existente*. Assim, a *quimera* é um existencial porque esse conceito complexo tem a possibilidade de se localizar no tempo, mas não é um existente precisamente porque não está localizado em momento algum do tempo.

Em um artigo posterior,⁸¹ Moore defende duas possibilidades com relação ao conceito de existência ser ou não um predicado ou uma propriedade de particulares. Uma delas é aquela também defendida por Russell de que o conceito, “*existe*”, não é um predicado de primeira ordem, portanto, não seria uma propriedade de particulares. Essa concepção pode ser expressa segundo a linguagem da lógica proposicional de primeira ordem a partir da fórmula, $\exists x(Tx \wedge Mx)$, que seria uma possível tradução para uma proposição do tipo “Existem tigres mansos”.⁸² A outra possibilidade defendida por Moore é que, “*existe*”, seria um predicado de particulares a ser tratado de modo idêntico a qualquer outra propriedade. Nesse caso, uma possível tradução para a referida proposição seria,

⁸¹ (MOORE, 1936)

⁸² No artigo em questão a proposição é “*Tame Tigers Exist*”, porém, ela aparece nas várias acepções possíveis em língua inglesa as quais não fazem diferença para o fim aqui almejado.

$\exists x[(Tx \wedge Mx) \wedge Ex]$, onde “E” seria o predicado gramatical “existe”.⁸³ No artigo em pauta, Moore não se decide por qualquer uma das concepções como sendo aquela que ele próprio tem por base em sua ontologia, porém, esse artigo é fruto de um simpósio ocorrido em 1936 quando Moore já se afastava de suas teses ontológicas originais. A concepção de existência de Moore em 1899 quando trabalhava em sua dissertação para o *fellowship* de Cambridge, a julgar pelo “The Nature of Judgment”, está comprometida com aquela que Russell já desenvolvia e que apareceria em seus textos sobre lógica. Moore entende o conceito de existência como um predicado de segunda ordem, mais do que de particulares. Entretanto, isso se dá porque trata a proposição como sendo uma relação entre conceitos a partir da qual a verdade ou a falsidade será predicada.

Mas, como o conceito de existência pode ser uma função do tempo, conforme afirma Moore no texto de 1899, se for concebido como um predicado de segunda ordem? Como tal, o conceito somente afirma que uma determinada relação lógica, expressa particularmente daquele modo, ocorre ou não. Pode-se utilizar o conceito em expressões que não têm qualquer relação com a existência concreta, como os números. Uma fórmula tal como aquela de nosso exemplo, $\exists x(Px \wedge Qx)$, onde “P” seja o predicado “é número par” e “Q” o predicado “é número primo”, afirma apenas que o número dois é o caso. Seria possível, a partir disso, afirmar a existência material do número dois? Obviamente não. Por outras palavras, seria possível, a partir daquela fórmula, afirmar que o número dois tem uma localização temporal? Obviamente também não é esse o caso.

Moore, na verdade, tem uma ideia “híbrida” a respeito do conceito de existência. Por um lado, entende que deve haver uma instância do mundo segundo a qual se expressam as relações entre seus componentes; por outro, admite que a existência propriamente dita, aquela segundo a qual todos nos referimos no trato com o mundo, deve ser um atributo dos objetos do mundo, além de ser também do próprio mundo. O conceito de existência ao qual Moore se

⁸³ A forma singular ou plural do predicado de existência é irrelevante para a finalidade aqui proposta.

refere no “The Nature of Judgment” e também no *Principia*, é aquele que dá materialidade ao mundo. O conceito tal como é entendido pela lógica proposicional não parece ser aquele ao qual Moore se apoia em sua ontologia, porém, também é importante para sua concepção de um mundo cujos fundamentos são conceitos e proposições. Como se aquele conceito de existência, meramente lógico, fosse uma contraparte deste, meramente gramatical. O primeiro nos mostra a estrutura lógica enquanto o segundo a estrutura onto-lógica.

Moore serve-se dessa distinção para negar a tese defendida por Bradley segundo a qual, “verdade e falsidade dependem da relação de nossas ideias com a realidade”.⁸⁴ A afirmação de Bradley repousa sobre a concepção de que haja uma correspondência entre “ideia” e “mundo”. Moore não nega que haja tal correspondência, ao contrário, sua própria concepção estará de acordo com a noção de correspondência. Moore nega que essa seja a razão pela qual os juízos sejam verdadeiros ou falsos. Nega a noção de Bradley de que uma “ideia” seja uma *abstração* da realidade e, em razão disso, haja uma correspondência entre mundo e ideia. O *conceito* de Moore não é a *ideia* de Bradley. Verdade e falsidade em Moore são funções das relações existentes entre os conceitos constituintes das proposições, no caso particular das proposições existenciais verdadeiras, isso se evidencia na relação particular com o conceito de existência. Tarski defenderia uma ideia semelhante em seu texto sobre a concepção semântica da verdade.⁸⁵

Em termos metodológicos, a doutrina ontológica de Moore toma como primitivas as noções de *conceito*, *proposição*, *verdade* e *falsidade*.⁸⁶ Um dos objetivos da concepção ontológica mooriana, a partir de seu texto de 1899, é combater a posição idealista de Bradley segundo a qual “um significado consiste de uma parte do conteúdo (original ou adquirido), recortado, fixado pela mente, e

⁸⁴ (BRADLEY, 1883), p. 2. “Truth and falsehood depend on the relation of our ideas to reality”.

⁸⁵ (TARSKI, 1944), p. 343. “The sentence ‘snow is white’ is true if, and only if, snow is white”.

⁸⁶ Tal como afirma (HYLTON, 2002), p. 140.

considerado à parte da existência do símbolo”.⁸⁷ Em seu texto, Moore denomina por conceito aquilo que analogamente Bradley chama de *ideia lógica*, entretanto, em Moore os conceitos são a realidade a respeito da qual julgamos. Assim, ao julgar, expressamo-nos por meio de proposições cujos constituintes são os conceitos. Moore afirma que esses constituintes, são os objetos de nosso julgamento, não havendo, portanto, intermediários entre o juízo e o objeto do juízo. Mas, a noção de verdade como correspondência, da forma como Bradley a entende, é posta em jogo, precisamente no sentido em que, a verdade da proposição não se segue a partir do fato – não é porque a neve é branca que assim a julgamos ser;⁸⁸ tampouco, o fato seria verdadeiro a partir da proposição – não é porque julgamos que a neve é branca que ela efetivamente o é; mas sim que, verdade e fato seriam uma e mesma coisa – a neve ser branca e nosso julgamento de que assim é são simultâneos. Essa tese não é minimamente trivial, quanto mais intuitiva. Entretanto, a partir dessa ideia, a verdade de uma proposição existencial parece ser mesmo autoevidente no sentido mais trivial do termo. Um problema que geralmente se levanta com respeito a essa concepção ontológica é que a mente e o mundo seriam, em princípio, separados, isto é, não haveria essa característica de união tão estreita entre a mente e o mundo. As concepções tradicionais sempre tiveram a tendência de estabelecer uma distinção entre a mente e o mundo no sentido de ver a mente como exclusivamente interna e o mundo como exclusivamente externo ao sujeito. Sem dúvida que em termos absolutos assim parece ser, porém, a concepção de Moore segundo a qual, mente e mundo, estariam unidos no julgar parece estar ganhando espaço entre alguns pensadores contemporâneos, ainda que a partir de suas naturais variantes epistemológicas.⁸⁹

⁸⁷ (BRADLEY, 1883, p. 4) e (MOORE, 1899, p. 177). “meaning consists of a part of the content (original or acquired), cut off, fixed by the mind, and considered apart from the existence of the sign”

⁸⁸ O exemplo é meu aproveitando aquele de Tarski.

⁸⁹ Particularmente, (WILLIAMSON, 1996), (WILLIAMSON, 2002), (HARMAN, 2002), e (CASSAM, 2007).

Como ficam as proposições universais já que estas não são existenciais? Como se dá a relação de autoevidência no caso de proposições universais? O problema é que há vários tipos de proposições universais, algumas das quais são meras tautologias enquanto que outras são extremamente complexas. As proposições da ética, em particular, geralmente não aparentam ser autoevidentes, ao menos no sentido vulgar desse termo. Entra-se aqui no problema da suposta distinção analítico/sintético e esse é um problema que, para Moore, se resolvia a partir da definição kantiana para os termos analítico/sintético, a julgar pela maneira como trata da questão. Veja-se para tanto que ao justificar sua afirmação no *Principia* de que as proposições a respeito do bem são todas sintéticas e nunca analíticas, Moore, se expressa assim naquele que teria sido seu prefácio à segunda edição:

Vamos em seguida (b) considerar a afirmação segundo a qual “As proposições sobre o bem são todas elas sintéticas, e nunca analíticas”. Nesta afirmação eu certamente quis exprimir por “analítica” meramente *tautológica*, e por “sintéticas” simplesmente *não-tautológicas*; por conseguinte tratarei a afirmação como simplesmente afirmando que “Proposição alguma sobre o bem é mera tautologia”.⁹⁰

A famosa distinção, ao que parece, não oferecia problemas para Moore. Assim, no âmbito de proposições da ética e conforme a interpretação de Moore, “Alimentar os famintos é bom”, é uma proposição que, se for verdadeira, será em função de relações que nada têm a ver com o conceito de existência, *estrito senso*. Assim sendo, não é o fato de dar comida aos famintos que, por si mesmo, é bom. Pode-se causar mal aos famintos precisamente alimentando-os sem cuidado; é possível matar os famintos alimentando-os com comida imprópria, isto é, uma ação será boa se, e somente se, ela estiver relacionada com o conceito de *bem* em um amplo sentido. Desse modo, usando a terminologia de Moore, uma ação eticamente boa será aquela que tenha a capacidade de produzir a maior

⁹⁰ (MOORE, 1993a), p.10. “Let us next (b) consider the statement that ‘Propositions about the good are all of them synthetic, and never analytic.’ In this statement I certainly meant by ‘analytic’ merely *tautologous*, and by ‘synthetic’ merely *non-tautologous*; and I will, therefore, treat the statement as merely asserting that ‘No proposition about the good are mere tautologies.’”

quantidade de bem no universo, particularmente no que diga respeito a seus resultados.⁹¹ No exemplo acima, além da alimentação propriamente dita, talvez a condição seja satisfeita com o fato de os famintos se recuperarem de seu estado e não mais retornarem a ele. Segundo essa ótica, uma ação ética não se resume a um ato meramente performático,⁹² mas deve *produzir* algo. Essa concepção de relação entre as proposições éticas e o mundo, somente pode ser compreendida a partir da ontologia da qual é derivada. O que torna uma proposição ética digna de ser comparada a uma proposição existencial parece ser esse caráter de trazer ao mundo algo que antes não estava lá, vale dizer, algo que não existia. Pode-se encontrar um paralelo para essa ideia na expressão, “*creatio ex nihilo*”.⁹³ Assim, ainda que a proposição ética não seja em si mesma uma proposição existencial, se verdadeira, deverá ser capaz de produzir um bem perceptível e, por essa mesma razão, autoevidente.

Como foi dito, Moore toma as noções de *conceito*, *proposição*, *verdade* e *falsidade* como primitivas em sua ontologia. A ideia de Moore é muito simples: *conceitos* são os objetos com os quais se formam nossos juízos, assim como o próprio mundo; juízos, por sua vez, são *proposições* e estas nada mais são do que constatações das relações entre os conceitos; caso sejam verdadeiras, tais proposições serão fatos. Essa ontologia está expressa em toda sua extensão em um único texto de Moore anterior ao *Principia Ethica*, o ‘The Nature of Judgment’, o qual foi escrito como oposição à ontologia idealista, particularmente aquela representada por Bradley. A ontologia de Moore se modifica ao longo de sua vida, porém, a linha mestra ontológica do *Principia* é aquela delineada no texto de 1899. Entre os dois textos e no que diz respeito à concepção ontológica, deve-se notar

⁹¹ (MOORE, 1968), p. 147 e todo o §91.

⁹² Aqui se mostra apenas a relação estreita entre a concepção de proposição existencial e aquela de proposição ética na ontologia mooriana. A proposição ética, entretanto, deverá possuir outras características além de apenas estar relacionada com o conceito de bem.

⁹³ À parte a questão que envolve a criação do universo, propriamente dita, a citada expressão é analogamente compreendida pelos sábios da *Torah* como trazendo ao mundo algo que lá não estava originalmente, exclusivamente porque não havia sido antes concebido. Essa é uma das interpretações para o termo, *Yesh MeAyn*, “algo a partir do nada”, em contraposição a, *Yesh MiYesh*, “algo a partir de algo”.

apenas a ausência do emprego do termo, “conceito”, no *Principia* onde este aparece apenas uma única vez no comentário que Moore faz à página *xi* do prefácio original. Ali Moore afirma que, “Brentano parece concordar comigo completamente (1) ao considerar todas as proposições éticas como sendo definidas pelo fato de que predicam um conceito objetivo único e singular”.⁹⁴ No *Principia*, a terminologia para expressar sua ontologia será levemente modificada e o termo, “conceito”,⁹⁵ será substituído por expressões tais como, “aquele objeto ou Ideia que temos diante da mente”,⁹⁶ ou, “simples objeto de pensamento”,⁹⁷ ou, “noção”,⁹⁸ ou ainda, “qualidade”.⁹⁹ Em sua resenha ao livro de Brentano, no mesmo ano de publicação do *Principia*, Moore volta a empregar o termo “conceito” e dirá que, “imediatamente percebemos que ‘verdade’ e ‘crença correta’ são dois conceitos distintos, um dos quais, ‘verdade’, é uma propriedade não-analisável que pertence a alguns objetos de crença”.¹⁰⁰ Nessa resenha, Moore trata o conceito de *verdade* tal qual o conceito de *bem*. Ambos são “não-analisáveis” e uma das razões para isso é que são tomados como primitivos em sua ontologia.

A exposição dos fundamentos da ética no *Principia* deveria nos fornecer subsídios para compreender a ontologia na qual tais fundamentos se sustentam, porém, não é bem isso o que acontece, pois, Moore não fornece esse importante material como parte integrante do texto do *Principia*. Na verdade, o pressuposto ontológico do *Principia* encontra-se, em grande parte, no “The Nature of Judgment” e na dissertação para o *Fellowship*. Assim, uma exposição da ontologia que subjaz ao *Principia* deveria ser capaz de explicar dois pontos em particular: (1) como a introdução no *Principia* de um indefinível objeto atômico de pensamento tal como o *bem* está relacionado com outros indefiníveis objetos

⁹⁴ (MOORE, 1968), p. *xi*. “Brentano appears to agree with me completely (1) in regarding all ethical propositions as defined by the fact that they predicate a single unique objective concept...”

⁹⁵ *Concept*.

⁹⁶ *That object or Idea that we have before our mind*.

⁹⁷ *Simple object of thought*.

⁹⁸ *Notion*.

⁹⁹ *Quality*.

¹⁰⁰ (MOORE, 1903b), p. 117. “We are immediately aware that ‘true’ and ‘rightly believed’ are two distinct concepts, one of which, ‘true’, is an unanalyzable property belonging to some objects of belief”.

atômicos de pensamento ou conceitos tais como os de *existência* e *verdade*, familiares no texto de 1899; e (2) como a distinção feita no texto de 1899, entre os *conceitos empíricos*¹⁰¹ e aqueles que apenas possuem *ser*, coincide com a distinção entre *propriedades naturais* e *não-naturais* ou *objetos* a qual aparece no *Principia*. A ontologia subjacente à distinção é a mesma, Moore muda apenas a terminologia empregada em sua apresentação e isso não é prontamente percebido, sobretudo por aqueles que não fazem uma ligação entre os dois textos. Essa ligação entre os dois textos não é aparente já que Moore não faz menção a ela, mas apenas pressupõe a obviedade da ontologia introduzida no “The Nature of Judgment” quatro anos antes. Talvez essa tenha sido sua maior falta no *Principia* já que, em se tratando de um texto que pretende introduzir os princípios da ética, esperar-se-ia uma explanação, ainda que mínima, de suas bases ontológicas, sobretudo quando estas fogem à regra daquelas tradicionalmente aceitas por seus contemporâneos. Assim, parece notável que os comentadores mais importantes de Moore não tenham feito menção a essa sutil ligação entre os dois textos.¹⁰² Seja como for, Moore introduz o conceito de *bem* no *Principia* sem qualquer qualificação ontológica que o distingue de outros objetos. Com isso rejeita a ideia de que seja um objeto de vontade mais do que de conhecimento. Na verdade, Moore considera o bem como sendo um problema epistemológico, isto é, devemos ter conhecimento do bem da mesma forma que temos conhecimento de qualquer outro conceito.

Ontologicamente, há duas teses da maior importância para Moore, tanto no “The Nature of Judgment” quanto no *Principia*; a primeira é que os objetos de nosso pensamento têm um *ser* independente de nossos estados mentais e a segunda é que os constituintes básicos daquilo que possui tal *ser* objetivo e independente, são atômicos. Os constituintes atômicos do mundo são precisamente aqueles a que Moore chama de, *concepts*, ou, *meanings*, no texto

¹⁰¹ Que têm localização temporal e que estão relacionados com o conceito de *existência*.

¹⁰² Uma possível razão para isso é que os assuntos tratados nos textos de Moore são frutos de discussões travadas entre Moore e seus colegas contemporâneos, em grande parte, nas reuniões dos *Apostles*, entre ele e Russell. O *Principia*, apesar de ser um texto amplo, não é exceção.

de 1899 e que serão chamados de, *notions*, ou, *objects of Idea*, no texto de 1903. No *Principia*, entretanto, a despeito dessa terminologia mais ao par com as doutrinas tradicionais da época, esses conceitos não são formados nem abstraídos, ou mesmo, de qualquer modo, dependem de nossa mente. Tanto quanto no texto de 1899, no *Principia*, eles são descobertos ou intuídos, mas, seu *ser*, de modo algum depende de serem ou não conhecidos ou descobertos. A questão é: aquilo que no “The Nature of Judgment” se aplica ao que é conhecido, no *Principia* se aplica ao que é desejado como ato de vontade ou comandado.

O paralelismo entre os dois conceitos – *conhecimento* e *vontade* – é notado quando Moore afirma o que ele entende ser o erro de Kant em supor que afirmações morais de dever expressam comandos. Com respeito a esse ponto, Moore afirma que o engano de Kant se deve a outro, mais fundamental e de ordem ontológica, qual seja, o de entender aquilo que é real ou verdadeiro como sendo algo de algum modo conhecido. Desse modo, o engano se funda em considerar que a diferença entre duas afirmações, uma de que algo é *bom* e outra de que é *real*, consiste no fato de que, “enquanto o último afirma sua relação com a Cognição o primeiro afirma sua relação com a Vontade”.¹⁰³ Moore faz questão de frisar que tais proposições são de ordens distintas já que a primeira se refere a uma questão ética e a segunda a uma questão metafísica. Uma das preocupações de Moore no “The Nature of Judgment” era demonstrar o engano dessa equivalência. Ali podemos ver a insistência de Moore em afirmar que a proposição, em nenhuma instância depende do mundo ou mesmo faz referência ao mundo. No texto de 1899 Moore afirma que a verdade de uma proposição não depende de sua relação com o mundo:

Uma proposição é constituída por qualquer número de conceitos, juntamente com uma relação específica entre eles; e, de acordo com a natureza dessa relação, a proposição pode ser verdadeira ou falsa. Que tipo de relação faz com que uma proposição seja verdadeira, que tipo a

¹⁰³ (MOORE, 1968), p. 129. “Whereas the latter asserts its relation to Cognition the former asserts its relation to Will.”

faz falsa, não pode ser definido além disso, mas deve ser imediatamente reconhecido.¹⁰⁴

No *Principia*, Moore afirma a indefinibilidade do conceito de *bem* em consonância com aquela afirmação sobre o conceito de *verdade* no texto de 1899. A aproximação entre os conceitos de *verdade* e *bondade* é sugestiva na medida em que Moore nos apresenta o conceito de *verdade* no “The Nature of Judgment” como sendo algo que não pode consistir da correspondência simples entre uma proposição e a realidade. Essa não-correspondência se dá precisamente no sentido em que não há realidade mais fundamental do que aquela do mundo dos conceitos. Não há paralelo entre *conceitos* e *adjetivos*, “Um conceito não é, em qualquer sentido inteligível, um ‘adjetivo’, como se existisse algo substantivo, mais fundamental que ele”.¹⁰⁵ No mundo dos conceitos, alguns combinam ou se relacionam com o conceito de *existência* e outros não, sem que essa combinação ou relação se torne ontologicamente mais fundamental ou substantiva; segundo essa ótica, a existência, em si mesma, é um conceito. Assim, o exemplo de Moore para esse peculiar conceito é, “este jornal existe”, afirmando que se essa proposição for verdadeira, terá significado apenas na medida em que os conceitos que fizerem parte de uma relação especial com o conceito de *jornal*, também fizerem parte de uma relação especial com o conceito de *existência*. Moore afirma que essa relação especial é algo imediatamente conhecido, tal como vermelho e dois.¹⁰⁶ No *Principia*, seguindo a mesma linha de raciocínio, Moore faz essa mesma aproximação entre *amarelo*, *dois* e *bem* afirmando que a proposição, “este complexo é bom”, se verdadeira, apenas terá significado na medida em que os conceitos que se relacionarem de modo específico com um todo orgânico, também se relacionarem de modo específico com o conceito de *bem*. Assim como

¹⁰⁴ (MOORE, 1899), p. 180. “A proposition is constituted by any number of concepts, together with a specific relation between them; and according to the nature of this relation the proposition may be true or false. What kind of relation makes a proposition true or false, cannot be further defined, but must be immediately recognized.”

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 192. “A concept is not in any intelligible sense an ‘adjective’, as if there were something substantive, more ultimate than it.”

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 180-181.

no “The Nature of Judgment”, aqui, essa relação específica também é imediatamente conhecida tal como *amarelo* e *dois*. A diferença fica por conta da cor usada no exemplo.

O mundo de Moore é composto de proposições que, em última instância, são constituídas por conceitos simples não-analisáveis que comungam de igual *status* ontológico. Essas proposições são independentes de qualquer mente ou mesmo de estados psíquicos. Tal como Moore afirma no “The Nature of Judgment”, as proposições não dependem de serem proferidas, afirmadas, desejadas ou do que quer que seja. Tampouco sua verdade ou falsidade depende de qualquer relação com qualquer mundo com o qual elas possam ou não corresponder. A razão para isso é meramente que não há mundo que não elas mesmas com o qual possam se relacionar. Aquilo que existe é meramente uma subclasse de proposições. Todas elas têm *ser*, mesmo quando não *existem* no espaço e no tempo, mesmo quando não podem ser “apanhadas” ou “arranjadas”. A subclasse das proposições a que denominamos existenciais é precisamente aquela relacionada com o conceito de existência de uma maneira peculiar. Tal conceito, em si mesmo, não existe e isso, de modo algum diminui seu *status* ontológico em relação àquilo ao que dá existência, pois, nesse caso, sua peculiaridade resume-se apenas ao fato de que não se relaciona consigo mesmo. No caso do *bem*, dá-se o mesmo processo. Moore dirá que aquele *objeto* ou *ideia* ao qual a palavra “bem” se refere, é único precisamente neste sentido: tão logo reconhecemos com clareza aquilo que ele é, podemos ver que difere de qualquer outro objeto, pouco importando o nome que a ele damos.¹⁰⁷ A relação entre palavras e conceitos, frases e proposições se dá apenas no sentido em que palavras e frases são meros símbolos representativos de conceitos e proposições, estes sim, objetos reais que compõem o mundo. Palavras e frases são “nomes” de proposições. Dessa forma, Moore afirmaria não se preocupar com o uso das

¹⁰⁷ (MOORE, 1968), p. 21.

palavras deixando essas questões verbais para “escritores de dicionários e outros interessados em literatura”.¹⁰⁸

O trabalho de Moore, em seu segmento ontológico, refere-se tão somente àquele *objeto* ou *ideia* ao qual denominamos “bem” – “O que desejo descobrir é a natureza daquele objeto ou ideia”.¹⁰⁹ A descoberta de Moore, por assim dizer, parece ter sido bastante próxima daquilo que costumeiramente se pensa a respeito do bem como objeto de estudo da ética, isto é, que é um objeto simples; mais parecido com o amarelo do que com o cavalo e, sobretudo, que pertence àquela categoria ontológica dos objetos de pensamento cuja subclasse não existe no tempo e no espaço, isto é, parece-se mais com o número dois do que com o amarelo.

No que concerne às definições, o conceito de *bem* é denominado *simples* por não se deixar definir naquele que, para Moore, é o sentido mais próprio e importante do termo *definição*, isto é:

Aquele em que uma definição estabelece quais são as partes que invariavelmente constituem um determinado todo. E, nesse sentido, ‘bom’ não admite definição porque é simples e não é decomponível em partes. É um daqueles inúmeros objetos do pensamento que não podem ser definidos porque representam já os termos finais em função dos quais se tem de definir aquilo que seja *de fato* suscetível de ser definido... Há muitos outros exemplos de qualidades assim¹¹⁰

O sentido de definição aqui empregado é aquele próprio do atomismo lógico de Russell. Moore está em busca de uma definição que apenas se faz possível segundo uma ontologia que entende o termo, “complexo”, tal como o atomismo lógico o entendeu. Não se trata de uma filosofia da linguagem, tampouco de uma linguagem da filosofia. Moore não é um nominalista; ao menos

¹⁰⁸ (MOORE, 1968), p. 2.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 6. “What I want to discover is the nature of that object or Idea...”

¹¹⁰ *Ibid.* p. 9-10. “That in which a definition states what are the parts which invariably compose a certain whole; and in this sense ‘good’ has no definition because it is simple and has no parts. It is one of those innumerable objects of thought which are themselves incapable of definition, because they are the ultimate terms by reference to which whatever *is* capable of definition must be defined... There are many other instances of such qualities.”

não no sentido comum do termo. A ideia de átomo conceitual se parece muito com aquela que Wittgenstein utilizará no *Tractatus*, porém, é tão rica quanto a outra que aparecerá nas *Investigações*. O átomo conceitual não se resume a uma palavra que o simboliza. O termo linguístico utilizado para expressar o bem não expressa toda a complexidade do objeto do qual é símbolo precisamente porque o objeto em questão é *simples*; tão simples a ponto de tornar seu próprio símbolo em algo complexo. As instâncias onde se percebe o bem podem ser extremamente complexas, em todos os sentidos desse termo, porém, o bem, em si mesmo é um conceito simples sendo essa a dificuldade de sua análise, até mesmo pelo fato de que *analisar*, em seu sentido simples, pressupõe desmembrar em partes, decompor. O conceito “bem” não se deixa analisar, apenas as instâncias nas quais se apresenta são passíveis de análise. Nosso trabalho é tornar o bem aparente a partir da análise das instâncias em que ocorre.

A ligação entre o discurso filosófico do “Nature of Judgment” e aquele do *Principia* é a ontologia que ambos têm em comum. Os exemplos do primeiro texto se repetem no segundo para indicar os mesmos pressupostos de uma ontologia que também subjaz aos trabalhos de Frege e Russell. Surpreendentemente, o atomismo lógico é a base ontológica da ética de Moore.

Segundo essa ontologia peculiar, dentre todos os objetos que compõem o mundo, o bem é um deles e esse conceito único tem sentido porque existe um objeto logicamente simples ao qual a palavra “bem” se refere. Segundo esse pensamento, “bem” tem sentido pela mesma razão que “amarelo” tem sentido, isto é, existe algo no mundo que exemplifica o bem, assim como existe algo no mundo que exemplifica o amarelo.

De fato, se não é o caso que “bom” denota algo simples e indefinível, somente duas alternativas são possíveis: ou é um complexo, um dado todo, a respeito do qual pode haver discordância de uma análise correta; ou ele não tem significado algum, e não há algo tal como a ética.¹¹¹

¹¹¹ (MOORE, 1968), p. 15: “In fact, if it is not the case that ‘good’ denotes something simple and indefinable, only two alternatives are possible: either it is a complex, a given whole, about the

É óbvio que o conceito tem significado, mesmo segundo essa peculiar maneira de definir o significado segundo a qual nada mais fazemos senão adotar uma relação extensional de referência. A segunda hipótese expressa pela citação, portanto, está recusada em qualquer caso. Mas, segundo essa definição de significado, dentre as duas hipóteses levantadas por Moore, a primeira pode ser examinada segundo um exemplo que nos ocorre de imediato e que é precisamente aquele do relativismo moral o qual, aparentemente, poria a tese de Moore a perder. Afinal, a característica do relativismo moral é exatamente o desacordo quanto ao *quê* é bom. Mas seria assim porque o bem é um todo complexo? Talvez as razões sejam outras e o desacordo em torno daquilo que é bom seja fruto de uma instância mais fraca da compreensão do conceito moral, assim como as questões relativas aos costumes demonstram trivialmente, isto é, aquilo que aqui se aceita como bom, acolá já não se considera assim. Mas essa maneira de analisar o bem não é a mesma a que Moore se dedica a esclarecer e isso é explicitamente afirmado por ele quando nega que tenha tentado uma análise desse tipo. Na verdade, analisar o conceito, tal como o relativismo moral o faz, é um exemplo claro de discussão a respeito do *uso* das palavras enquanto que Moore, em sua concepção de análise, afirma não estar discutindo o *uso* das palavras. Uma investigação mais profunda do conceito em nível metaético é suficiente para refutar sua relatividade. O relativismo moral poderá ainda tratar das questões afeitas aos costumes, porém, no que se refere às questões que envolvem o conceito de bem propriamente dito, a validade do pensamento relativista, para Moore, parece ainda se mostrar um tanto quanto fraca. A razão é que a análise é do conceito propriamente dito e não das proposições onde é utilizado.

Naquele momento histórico, entretanto, a ontologia utilizada por Moore relacionava-se com uma teoria da linguagem ainda insipiente a qual somente anos

correct analysis of which there may be disagreement; or else it means nothing at all, and there is no such subject as Ethics.”

mais tarde seria utilizada como instrumento mais eficaz de auxílio à análise filosófica. Bem antes disso, no “The Nature of Judgment”, seria afirmada a completa inutilidade tanto da mente quanto do mundo como auxiliares na descrição de um juízo. Ambos, a mente e o mundo, não seriam suficientes para fornecer as bases para os juízos, precisamente por serem complexos já formados por aquelas bases. Segundo o pensamento expresso no texto de 1899, a natureza do juízo¹¹² seria ainda mais fundamental que a mente e o mundo. Contudo, ainda seria menos fundamental que a natureza dos constituintes do juízo propriamente ditos. Moore pensa que a natureza do juízo seja a própria natureza do *conceito* ou *ideia lógica*.¹¹³ Moore faz uso de uma ontologia “lógico-atomística” que ainda viria a ser completamente desenvolvida nos anos subsequentes. É nesse sentido que Kovesi¹¹⁴ denomina esse pensamento, *atomismo proto-lógico*, e faz notar que Moore estaria longe de rejeitar uma ontologia e uma teoria da linguagem segundo as quais o “bem”, se não denota algo simples, é complexo ou sem significado; um mundo sem lugar para a ética, salvo como uma teoria casuística. Muito ao contrário, Moore prefere criar espaço para a ética adicionando *um* objeto a mais ao universo e afirmando que, “É indiferente por qual nome chamamos esse objeto único, enquanto reconhecermos, claramente, o que ele é e em quê ele difere de outros objetos”.¹¹⁵ Na verdade, o objeto em questão é completamente diferente de *todos* os outros objetos do universo. É *único* no mais estrito sentido desse termo e Moore entende que, além disso, é *simples* no sentido filosófico desse último termo.

A ontologia, entretanto, busca saber a respeito daquilo que existe. Já Aristóteles buscava saber sobre o que existe e assim também todos os que seguiram seus passos ainda buscam respostas para essa pergunta ontológica fundamental. Já, o senso comum, responde a essa pergunta de modo simples e

¹¹² Esse termo é substituído por *proposição* na literatura subsequente.

¹¹³ (MOORE, 1899), p. 193.

¹¹⁴ (KOVESI, 1984), p. 163.

¹¹⁵ (MOORE, 1968), p. 21. “By what name we call this object is a matter of indifference, so long as we clearly recognize what it is and that it does differ from other objects.”

direto, isto é, *tudo* aquilo que está no universo *existe*. A filosofia, entretanto, sempre tendeu a responder de modo radicalmente oposto com um sonoro e anti-intuitivo *nada*. Mesmo Kant, à parte a misteriosa *coisa em si*, concede existência à coisa alguma. O problema se dá na medida em que o conceito de *existência*, propriamente dito, é usado pela filosofia de modo distinto daquele empregado pelo senso comum. De certo modo, a aparente contradição entre as duas respostas seria um pseudoproblema já que estaria baseado em modos distintos de interpretação do conceito de existência.

A noção do senso comum a respeito do que existe está baseada na percepção sensitiva do mundo. Essa percepção nos diz que os objetos são compostos por partes que, por sua vez, também são objetos compostos por partes e assim sucessivamente. Não é necessário dizer que esse pensamento é limitado pela própria impossibilidade de ser levado ao infinito, além de ser problemático no sentido em que, nem tudo que é percebido pelos sentidos tem existência material, *lato senso*. Entretanto, os objetos existentes, segundo essa concepção, estarão sempre limitados ao número de objetos que compõem o universo *material*. A concepção de existência do senso comum está limitada à concepção materialista do mundo, isto é, o mundo seria composto tão somente daquilo que possui materialidade.¹¹⁶ Se a ontologia buscasse resposta para o que existe segundo essa concepção, talvez o problema fosse de simples solução e as ciências naturais poderiam responder à questão de modo definitivo, mas tal não se dá, pois, a busca ontológica não pode ser limitada por essa noção de existência. Na verdade, a própria física nos remete para o problema anteriormente posto pela filosofia, isto é, o universo é de tal modo que sua estrutura aponta para o *nada*.¹¹⁷

A ontologia, por sua vez, procura pelo simples, por elementos e seus constituintes. A ontologia busca por aquilo que possa responder pela constituição

¹¹⁶ Pode-se conceber mesmo uma noção de materialidade que inclua objetos não perceptíveis aos sentidos humanos tais como ondas de rádio e partículas subatômicas. Nesse contexto, a noção de materialidade inclui aquilo que é mensurável em termos físicos. Nesse sentido, é limitado pelo empírico.

¹¹⁷ Teorias recentes têm demonstrado que haveria mais espaço vazio no universo do que matéria propriamente dita na medida em que a própria matéria é constituída por espaços vazios.

do universo em um sentido muito estrito. O *simples*, na concepção da ontologia, tem a característica de ser imponderável para o senso comum, é carente de sentido ou, no mínimo, é extremamente anti-intuitivo, pois, para a filosofia o *simples* tem sido quase tudo, exceto simples. A concepção de Moore do conceito de existência, entretanto, corrobora aquela do senso comum na medida em que caracteriza o que existe em termos de tempo e espaço. Nem por isso deixa de incluir a possibilidade daquilo que é fora do tempo e do espaço.

A noção filosófica do conceito, *simples*, liga-se a três importantes concepções básicas: a psicológica, a física (material) e a linguística. Bergmann¹¹⁸ é da opinião de que nos enganamos em pensar que aquelas três noções possam ou devam coincidir em significado. Aquilo que entendemos por psicologicamente simples, não é necessariamente aquilo que se entende por fisicamente simples. Tampouco a noção linguística do conceito consegue expressar qualquer noção de unicidade no sentido de tornar comum seu significado de modo a que se possa ter uma garantia de que quando há uma referência ao psicologicamente simples esta corresponda àquilo que é fisicamente (materialmente) simples ou vice versa. Na verdade, essa pretendida isonomia não é sequer necessária e somente ocorre em casos triviais, se tanto. Aquilo que é simples em termos psicológicos, refere-se àquilo que não pode ser decomposto por meio de uma análise introspectiva. Aquilo que é fisicamente (materialmente) simples, o é porque não pode mais ser empiricamente decomposto em partes.¹¹⁹ Já a noção linguística de simples é das três, aquela que mais afetou o pensamento filosófico e ainda o afeta dada a busca por uma linguagem ideal que dê conta de solucionar os problemas de ambiguidade próprios de uma linguagem complexa tal como a linguagem natural. No âmbito de uma linguagem ideal, portanto, o *simples* é aquilo que é nomeado por meio de um símbolo indefinido. Os termos definidos, por sua vez, são nomes de complexos e podem ser substituídos por suas definições. No contexto da linguagem ideal, a noção de *complexo* é meramente sintática, isto é, são as regras

¹¹⁸ (BERGMANN, 1960), p.157.

¹¹⁹ Tal como em um jogo infantil de tijolos de montar cujo conjunto de tijolos forma uma casa e do qual um tijolo é uma parte. Nesse sentido, um tijolo é uma parte simples.

da linguagem que estabelecem a função desses símbolos. Assim, a forma sintática do *definiens* expressa uma estrutura complexa a qual o *definiendum* nomeia. Essa característica é facilmente exemplificada a partir da sintaxe de uma linguagem ideal qualquer tal como a do Cálculo dos Predicados de Primeira Ordem. Por outro lado, os termos indefinidos são meramente os próprios nomes e tudo o que se pode fazer com eles é colar uma etiqueta ou apontar – sua função é meramente “etiquetar” ou “apontar” para aquilo que nomeiam. Bergmann¹²⁰ oferece um exemplo elucidativo dessa característica linguística do simples segundo o qual um objeto e sua cor – por exemplo, uma mancha amarela – sejam ambos, por hipótese, representados por termos indefinidos; nesse caso, percebe-se facilmente que é possível apontarmos para o objeto em um sentido tal que é impossível apontarmos para sua cor; há um sentido para o termo, “apontar”, segundo o qual, somente se pode apontar para algo que esteja localizado espaço-temporalmente.

A maneira como Moore entende o conceito de *simples* indica que vê os conceitos assim denominados como termos indefinidos, tal como aqueles utilizados nas linguagens ideais que estavam em desenvolvimento à época. Esse pormenor pode ajudar no esclarecimento de alguns pontos em que foi alvo de crítica sendo que uma dessas críticas é dirigida à indefinibilidade do conceito de *bem*. Aqui entra uma noção fundamental para que se possa tentar esclarecer essa ideia de indefinibilidade em Moore.

Considerar ou julgar pressupõe tornar inteligível o objeto de consideração ou julgamento. Inteligível é tudo aquilo que está claro aos “olhos da mente” – essa metáfora é importante quanto ao paralelo com relação às sensações propriamente ditas. Mas, no sentido evocado pela metáfora, somente nos é possível “ver” aquilo que é eterno, tal como as ideias e os conceitos. Se estes são simples, se seus nomes são termos indefinidos, os “olhos da mente” veem-nos diretamente, intuitivamente. Se forem complexos, a mente, por assim dizer, busca por suas definições. Como definir o termo *bem*? Para o Moore do

¹²⁰ (BERGMANN, 1960).

“The Nature of Judgment”, onde o conceito é um *genus per se*, a resposta é que não há como defini-lo, pois, é um conceito *simples*, irreduzível a qualquer outra coisa. No *Principia*, Moore descreverá o *bem* como sendo uma *ideia*, uma *propriedade*, uma *noção*, um *predicado* ou um *objeto*, mas nunca o trata por *conceito*. Segundo Thomas Baldwin¹²¹ essa mudança de linguagem sobre o tema se dá entre 1898 e 1899 quando Moore escrevia os artigos para o *Dictionary of Philosophy and Psychology* (verbetes “*Change*” e “*Quality*”) e se manifesta particularmente no *Principia*, conforme já mencionado anteriormente. Uma das consequências da mudança em questão é que Moore não mais identifica proposições existenciais com existentes. Entretanto, seu pensamento a respeito da constituição do mundo permanece semelhante àquela do “The Nature of Judgment” naquilo que se refere ao tratamento dos objetos comuns como sendo a soma de suas propriedades. A mudança se dá a partir do fato de que Moore não mais aceita a identidade dos indiscerníveis segundo os mesmos princípios que aceitava no “The Nature of Judgment”. Lá os conceitos são descritos como substâncias fundamentais e a diversidade material das coisas, a qual é geralmente aceita como ponto de partida, é apenas derivada. No *Principia Ethica*, entretanto, Moore rejeita o princípio de diversidade derivada naquilo que concerne às instanciações dos universais. Moore expressa seu novo pensamento, precisamente no texto de 1901, *Identity*, quando introduz o contraste entre “diferença de qualidade” e “diferença numérica”. Sua posição agora é que a identidade dos indiscerníveis se aplica aos universais, mas não a suas instâncias particulares. Assim, o universal, *amarelo*, exemplificado em duas manchas amarelas distintas, somente difere nesta e naquela em termos numéricos, mas não em qualidade.

Moore considera o *ser* como categoria ontológica fundamental.¹²² Entende ainda que haja uma distinção entre *ser* e *existir* na medida em que todas as coisas *são*, enquanto destas, as que são temporais também *existem*. Essa

¹²¹ (BALDWIN, 1992), pp. 45-46.

¹²² (HYLTON, 2002), p. 130ss. Com respeito a esse aspecto da ontologia de Moore, ver também (MOORE, 1968), §66-67, p. 162-164.

distinção de Moore origina-se naquela de Kant entre o *fenômeno* e o *númeno* e segundo a qual, *fenômeno*, é tudo aquilo que constitui o mundo conforme o percebemos enquanto que, *númeno*, é o mundo em si mesmo e é incognoscível para nós. A distinção de Kant funda-se na concepção de que aquilo que o conhecimento pressupõe, compõe parcialmente aquilo que é conhecido. Os *fenômenos*, ou aquilo que pode ser conhecido, desse modo, estariam sujeitos às pressuposições do conhecimento e estas, por sua vez, seriam constituídas pela ação da mente do sujeito. O *númeno*, por outro lado, é a coisa em si mesma; é aquilo que independe das pressuposições do conhecimento. Moore rejeitará a distinção kantiana para favorecer outra, preconizada pelo atomismo platônico e que afirma que nem tudo que *é* também *existe*.

Entre as coisas que *são* sem que, contudo, possuam *existência*, encontram-se os números, as relações lógicas e as *proposições*. As proposições merecem atenção especial já que, segundo a concepção de Moore, elas são *objetivas* e *não-mentais*. Essa tese se opõe ao idealismo e depende de uma ontologia que afirma as *proposições* como atemporais.

Para Moore, o mundo é formado por *conceitos*¹²³ e, segundo sua tese, “Tudo o que existe, portanto, é composto de conceitos necessariamente relacionados entre si de maneiras específicas, e semelhantemente ao conceito de existência”.¹²⁴ Assim, as proposições são partes constituintes do mundo. Em particular, uma proposição existencial verdadeira é uma parte da realidade, isto é, mais do que *corresponder* a um fato, ela *é* um fato. Segundo esse pensamento, os *conceitos* são os elementos mais fundamentais da realidade a respeito da qual *julgamos* e, porque as *proposições* são compostas de *conceitos*, podemos *reconhecer* sua verdade mais do que podemos defini-la. Repete-se aqui a citação de Moore, dessa vez com relação à evidência no reconhecimento da relação da proposição com a verdade ou a falsidade:

¹²³ (MOORE, 1899), p. 182.

¹²⁴ *Ibid.* p. 181. “All that exists is thus composed of concepts necessarily related to one another in specific manners, and likewise to the concept of existence.”

Uma proposição é constituída por qualquer número de conceitos, juntamente com uma relação específica entre eles; e de acordo com a natureza dessa relação, a proposição pode ser verdadeira ou falsa. Que tipo de relação faz com que uma proposição seja verdadeira, que tipo a faz falsa, não pode ser definido além disso, mas deve ser imediatamente reconhecido¹²⁵

Assim sendo, segundo o pensamento de Moore, a proposição é um *objeto relacional* que somente pode ser verdadeiro ou falso segundo uma conexão *C* vigente entre os conceitos que a compõem, em particular, uma proposição existencial será verdadeira ou falsa segundo uma conexão especial vigente entre *C* e o conceito de existência. Uma proposição existencial verdadeira determina a existência na medida em que essa *conexão especial* entre *C* e o conceito de existência é o caso. Para Moore, encontrar-se entre os existentes, portanto, é uma mera questão de fato que é determinada pela proposição existencial verdadeira. Esse fato é expresso no mundo a partir da localização, ao menos temporal, da proposição existencial verdadeira.

Que dizer de proposições onde o conceito de existência não participa da relação entre os conceitos componentes, tal como “ $2+2=4$ ”? Nesse caso, Moore apenas nos diz que a relação entre os conceitos é de necessidade. Mas isso também é afirmado de qualquer proposição verdadeira ou falsa. Essa necessidade ocorre mesmo no caso das proposições existenciais, pois, uma proposição será verdadeira ou falsa em função dessa relação necessária que liga os conceitos participantes da proposição existencial e o conceito de existência. Segundo Moore, essa relação deve ser *evidente* no caso das proposições verdadeiras, entretanto, ela não é definível, precisamente porque, em si mesma, é um *conceito simples*. Nas proposições verdadeiras que não envolvem existência, como as da matemática, será a própria relação entre os conceitos aquilo que evidencia a verdade, isto é, a verdade da proposição é, em si, sua razão de ser.

¹²⁵ (MOORE, 1899), p. 180. “A proposition is constituted by any number of concepts, together with a specific relation between them; and according to the nature of this relation the proposition may be either true or false. What kind of relation makes a proposition true, what false, cannot be further defined, but must be immediately recognized.”

Fica claro que a ontologia de Moore tem como *elementos primários* os simples *conceitos* “platonizados”.¹²⁶ Tais elementos, obviamente, não são percepções, isto é, não são os dados imediatos dos sentidos, mas sim os elementos dos quais as palavras comuns são os veículos. Esses *elementos* não podem ser verdadeiros nem falsos pela mesma razão que as palavras *árvore*, *esta*, *agora* e *existe*, as quais representam conceitos tanto quanto quaisquer outras palavras, também não podem ser verdadeiras nem falsas. Assim sendo, como Moore afirma:

Conceitos são possíveis objetos de pensamento; mas essa não é uma definição para eles. Meramente dizemos com isso que eles podem vir a se relacionar com um pensante; e para que *possam* fazer alguma coisa, devem já *ser* alguma coisa. É indiferente à sua natureza se alguém os pensa ou não. São incapazes de mudança; e a relação na qual entram com o sujeito cognoscente não implica ação ou reação. É uma relação especialíssima que pode iniciar-se ou cessar com uma mudança no sujeito; mas o conceito não é causa, nem efeito de tal mudança. A ocorrência da relação, indubitavelmente, tem suas causas e efeitos, mas estas serão encontradas somente no sujeito.¹²⁷

A tese, portanto, é de um mundo *transparente* ao intelecto; segundo essa tese, o mundo é composto a partir dos objetos com os quais a mente está em contato direto. Esses objetos são as *proposições* e os *conceitos* que as constituem. A partir dessa concepção, teremos a seguinte consequência: as

¹²⁶ Isso apenas quer dizer que a concepção de Moore é muito próxima do platonismo; que um *conceito* em Moore tem a mesma característica das *ideias* em Platão, isto é, a concepção mooriana é tão realista quanto aquela de Platão. A semelhança, entretanto, não passa disso. Moore afirmaria em carta a Desmond MacCarthy datada de 14 de Agosto de 1898: “...folgo em acreditar que este é o sistema mais platônico dos tempos modernos; apesar de não ser, também, muito distante de Kant como em princípio se poderia pensar” (REGAN, 1986), p. 106. Note-se, a propósito, a afirmação do filósofo a respeito da doutrina das *ideias* de Platão e da semelhança com sua própria concepção, então em formação, que “elas não são ideias no sentido em que costumemente usamos esta palavra. A palavra grega para elas é *eidōs* ou *idea* que apenas quer dizer ‘forma’. Elas são aquilo a que chamei de conceitos, algo que *é*, quer exista ou não, a única coisa que pode ser conhecida com absoluta precisão” (MOORE, 1991), p. 100.

¹²⁷ (MOORE, 1899), p. 179. “Concepts are possible objects of thought; but that is no definition of them. It merely states that they may come into relation with a thinker; and in order that they may do anything, they must already be something. It is indifferent to their nature whether anybody thinks them or not. They are incapable of change; and the relation into which they enter with the knowing subject implies no action or reaction. It is a unique relation which can begin or cease with a change in the subject; but the concept is neither cause nor effect of such a change. The occurrence of the relation has, no doubt, its causes and effects, but these are to be found only in the subject.”

coisas que compõem o mundo, isto é, as coisas que estão situadas no espaço e no tempo, são identificadas com proposições.¹²⁸ Moore diz que um *objeto* é constituído por um *vínculo* entre *conceitos*. Assim sendo, *rosa*, *vermelho* e *existência*, são conceitos que se *vinculam* para formar um objeto que nem sempre será uma *coisa existente*, pois, para isso, os conceitos devem se relacionar de maneira específica. A maneira específica que une os conceitos em uma *coisa existente* é a mesma que os une em uma *proposição existencial verdadeira*. Para Moore, a verdade da proposição existencial é aquilo que constitui a existência do objeto,¹²⁹ Isto é:

Somente é afirmado que a existência é logicamente subordinada à verdade; que a verdade não pode ser definida por uma referência à existência, mas somente a existência por uma referência à verdade.¹³⁰

A afirmação pretende atingir o pensamento expresso por Bradley e que foi motivo da discussão de Moore no “The Nature of Judgment”. A concepção supra, entretanto, é extremamente anti-intuitiva e pode nos levar a pensar que as proposições seriam os próprios objetos concretos, determinados no tempo e no espaço. A concepção ontológica de Moore, porém, não afirma que as proposições *são* os próprios objetos concretos, mas sim que tudo é constituído por conceitos e que, além disso, tem *ser*. A relação que temos com o mundo é uma relação necessariamente conceitual. Segundo esse pensamento, alguns conceitos, à parte de *serem*, também *existem* em algum momento do tempo; exemplos disso são as proposições verdadeiras que envolvem existências. Dos objetos que existem em algum momento do tempo, alguns ocupam um lugar no espaço. Assim, Moore preserva a distinção entre *concreto* e *abstrato*, pois, a partir dessa concepção, os objetos concretos são definidos simplesmente como casos particulares de objetos abstratos. Moore inverte os polos do pensamento idealista segundo o qual a

¹²⁸ (MOORE, 1899), p. 183. Note-se que uma *proposição* não é a frase ou sentença declarativa, mas esta é um mero veículo daquela.

¹²⁹ *Ibid.* p. 180-181.

¹³⁰ *Ibid.* p. 180. “It is only maintained that existence is logically subordinate to truth; that truth cannot be defined by a reference to existence, but existence only by a reference to truth.”

verdade se expressa a partir da existência, isto é, o pensamento segundo o qual, “se existe, então é verdadeiro”. Sua ênfase será na afirmação de que a existência é a expressão da verdade, isto é, “se é verdadeiro, então existe”.

A tese de que a verdade determina a existência alinha-se bem com uma ontologia de caráter platônico, mas, além disso, o mundo é composto por conceitos que podem ser *simples* ou *complexos*. Conceitos complexos são *existentes* em diversos níveis dos quais a existência espaço-temporal é um deles, isto é, os objetos tal como são percebidos fisicamente. Contudo, nem todo conceito complexo está entre os existentes; o próprio conceito de *proposição* é um exemplo de conceito complexo que não se encontra entre os existentes, assim como o conceito de *quimera*. Os *conceitos simples*, no entanto, não podem possuir existência segundo a ontologia de Moore, pois, como ele afirma, somente pode haver existentes entre as coisas que estejam localizadas ao menos no tempo e, em assim sendo, aquilo que não tem localização temporal, não pode ter existência, ainda que possua *ser*. Tais conceitos apenas são passíveis de processos mentais. Os números são bons exemplos desse tipo de conceito.

Segundo essa concepção, portanto, podem-se conceber conceitos aos quais não correspondem quaisquer existentes, isto é, conceitos que não estejam ao menos localizados temporalmente.¹³¹ Alguns de tais conceitos são ditos *simples* no sentido forte do termo, ou seja, não encontram quaisquer possibilidades de semelhança objetiva com o que quer que seja espaço-temporal.¹³² Assim o é com conceitos tais como *amarelo*, e assim também o é com o conceito *bem*.

Para esclarecer sua posição com respeito a seu pensamento ético, Moore diz que o *bem* é uma *noção simples* tal qual o *amarelo* que, usado como exemplo, seria impossível de ser descrito ou definido; o conceito propriamente dito apenas pode ser captado por aqueles que já experimentaram a sensação de vê-

¹³¹ (MOORE, 1968), §66.

¹³² A título de exemplo, *quimera* é um conceito que não está entre os existentes, porém, é um conceito composto, pois, os conceitos que o compõem estão todos entre os existentes além de serem, em si mesmos, conceitos também compostos da mesma forma.

lo.¹³³ Não se poderia, portanto, explicar a alguém que tenha nascido cego, como é o amarelo. Da mesma forma, Moore entende que o *bem* seja inefável, no sentido em que não se pode explicá-lo. Wittgenstein adotaria uma posição semelhante no *Tractatus*, entendendo igualmente que a ética seria mais uma questão de ação do que de linguagem. O conceito, entretanto, não é ininteligível. No sentido linguístico, pode-se definir o bem a partir de aproximações com outros conceitos, tal como se faz com qualquer conceito. O problema levantado por Moore, diz respeito à questão filosófica que se instala ao se tentar definir um conceito de modo analítico. Podem-se utilizar inúmeros métodos na análise filosófica. Aquele proposto por Moore é particularmente ligado a concepções de cunho linguístico na medida em que a linguagem é vista como uma sucessão de relações lógicas que evidenciam a constituição do mundo. A linguagem, em seu caráter mais interno e segundo o pensamento de Frege e Russell, poderia ser considerada como um constituinte ontológico do mundo. A ideia de Moore a respeito de um mundo formado por conceitos nada mais faz do que expor aquele pensamento em seu sentido mais forte.

Segundo Moore, portanto, definições que não digam meramente o que uma palavra costumeiramente quer dizer, apenas são possíveis quando se trata de objetos complexos.¹³⁴ Fazendo uso do famoso exemplo de Moore, poder-se-ia dar uma definição para um cavalo porque este possui inúmeras propriedades e qualidades diferentes, possíveis de serem enumeradas. Quando, no entanto, se enumerou todas aquelas partes e se reduziu o cavalo a seus termos mais simples, não se pode mais definir esses termos.¹³⁵ Segundo Moore, pode-se dizer o que é uma *quimera* a alguém que não o saiba, precisamente, enumerando suas partes e descrevendo como estão compostas, porém, trata-se aqui de um objeto complexo cujas partes são perfeitamente conhecidas do interlocutor. Por sua vez, as partes

¹³³ Não está em jogo aqui a questão do nome que se dá ao objeto em si mesmo, nesse caso a cor amarela. O nome em si mesmo é uma questão puramente linguística e, nesse contexto, já desenvolvida por Wittgenstein.

¹³⁴ (MOORE, 1968), §7, p. 7.

¹³⁵ *Ibid.* §7, p. 7.

que compõem a *quimera* são também decomponíveis de maneira similar e assim sucessivamente, até que sejam reduzidas a partes simples as quais não mais podem ser definidas. Definições são construídas por meio dessas *noções simples* entre as quais estão o *amarelo* e o *bem*.¹³⁶ A concepção aqui exposta é muito semelhante àquela encontrada no *Teeteto* de Platão e difere daquela na medida em que Moore não afirma que o *bem* é indefinível no sentido verbal, isto é, da mesma maneira que podemos verificar por meio de um dicionário a definição de uma palavra qualquer.¹³⁷ Nesses termos, sempre é possível verificar como as pessoas usam as palavras. Assim também com o conceito, *bem*, um simples dicionário poderá indicar como o termo é usado verbalmente.¹³⁸ No caso da cor, a situação é semelhante no sentido em que se pode definir uma determinada cor por meio das relações que tenha com outras cores, porém, isso apenas será inteligível àqueles que podem distinguir cores.¹³⁹

Quando, no entanto, definimos um objeto complexo qualquer, tal como no exemplo do cavalo, podemos querer dizer algo mais importante do que meramente o fato de que aquele objeto é composto destas ou daquelas partes. Podemos querer dizer que tais partes estão dispostas de uma maneira específica e única e que somente dispostas precisamente dessa maneira elas formam *aquele* objeto. Qualquer modificação nessa ordem única e não mais será *aquele* objeto. É nesse sentido que Moore nega a possibilidade de definição para o conceito *bem*. Moore nega que seja possível pensar o conceito em termos analíticos, isto é, compará-lo a qualquer outro conceito que o substitua de modo completo.¹⁴⁰

¹³⁶ (MOORE, 1968), §7, p. 7.

¹³⁷ Conf. (BURNYEAT, 1990), p. 187-234, analisa a teoria de que o conhecimento é o juízo verdadeiro com explicação (*logos*), onde, no *Teeteto*, é exposta por Sócrates a partir do todo e das partes usando como analogia, as palavras e as sílabas.

¹³⁸ Ver como exemplo os verbetes *bem*, *bom* e *amarelo* no dicionário Houaiss da língua portuguesa.

¹³⁹ Um caso interessante a respeito pode ser vislumbrado a partir do artigo de (MCGRATH, 2008), p. 99. Ali se faz um paralelo entre a noção moral com a noção de cor no sentido em que pessoas com visão normal de cor discordam com relação a qual seria aquela que corresponde ao padrão da mesma forma que discordamos com relação a juízos morais.

¹⁴⁰ (MOORE, 1968), §8, p. 8.

Pode-se pensar claramente em um cavalo quando, na mente, são unidas todas as suas partes. Pode-se ainda fazer a diferença entre um cavalo e um burro segundo o mesmo princípio,¹⁴¹ porém, com respeito ao conceito de bem, Moore afirma que “nada existe pelo que possamos substituir o bem; e é isso que quero dizer, quando digo que o bem é indefinível”.¹⁴²

O *bem* a que Moore se refere, é aquilo que entra em relação com certos objetos quando dizemos que são bons; é a isso que Moore nega a possibilidade de definição;¹⁴³ a essa “qualidade” pode-se dar o nome de *bondade*, desde que tenhamos em mente que, *bondade*, nesse caso, não se refere a qualquer qualidade psicológica.

Ao darmos uma definição para *amarelo* a alguém que nos pergunte sobre isso, resta-nos apenas apontar para um exemplo de algo que contenha a propriedade de ser *amarelo* já que, qualquer tentativa de identificá-lo com “algo”, será sempre insuficiente. Entretanto, mostrar a distinção entre o objeto e sua propriedade, no caso do *amarelo*, é algo relativamente simples a ponto de nos permitir dizer que a distinção entre o *amarelo* e os objetos de que é propriedade é de relativa obviedade. O conceito *bem*, por outro lado, presta-se muito facilmente a uma identificação com “algo” mais; daí a dificuldade que temos em discernir sua indefinibilidade, particularmente no sentido naturalista. Ao apontarmos para algo como sendo um exemplo do *bem*, não podemos distinguir com tanta facilidade entre o objeto e sua propriedade. Desse modo, passamos a tratar a “coisa” indistintamente da “propriedade” que a compõe. Para Moore, essa dificuldade pode ser demonstrada a partir do conhecido Argumento da Questão em Aberto¹⁴⁴ o qual, à primeira vista, resume-se em substituir numa frase, um termo por outro que lhe seja equivalente, *salva veritate*, isto é, mantendo a verdade da proposição, bem como seu significado. Assim sendo, o problema apontado por Moore é que o

¹⁴¹ Ou entre dois cavalos idênticos em tudo a não ser apenas por terem um temperamento diferente.

¹⁴² (MOORE, 1968), §8, p. 8. “there is nothing whatsoever which we could so substitute for good; and that is what I mean, when I say that good is indefinable.”

¹⁴³ *Ibid.* §10, p. 9.

¹⁴⁴ *Open Question Argument*. O argumento é desenvolvido em (MOORE, 1968), §13.

bem, segundo as doutrinas hedonistas, seria identificado com a felicidade ou o prazer ou mesmo com aquilo que é aprovado. Mas a questão é que não se pode identificar o bem com o prazer ou com seja lá o que for, sem que se cometa um engano trivial, porém, muito difícil de ser percebido dada a natureza do conceito de bem. É que a uma pergunta do tipo, “isso dá prazer?”, onde “prazer” seja identificado com “bom”, pode-se de imediato fazer outra, qual seja, “esse prazer é bom?” Tal abordagem da questão expõe a distinção entre os conceitos de tal modo que é fácil notar a razão pela qual é uma questão em aberto; jamais haverá uma resposta definitiva para ela. O instrumento do Argumento da Questão em Aberto permite vislumbrar a característica do conceito de bem, dando-lhe uma nova dimensão no âmbito da lógica dos juízos de valor.

Entretanto, é certo que o argumento de Moore tem sido alvo de críticas por parte dos mais distintos pensadores da ética, porém, também é defendido por outros tantos não menos importantes.¹⁴⁵ O problema da legitimidade ou circularidade do argumento tem sido explorado por muitos e não tem maior importância para os fins da presente discussão. Todavia, talvez ainda deva-se fazer um pequeno esforço na tentativa de defender o argumento, ao menos no sentido de sua utilidade.

Uma das críticas ao Argumento da Questão em Aberto é sua ineficácia em cumprir a função que, em princípio, deveria: ser um instrumento de análise para uma definição. Como tal – assim é criticado – falseia análises entre conceitos legitimamente identificados. Há várias razões para essa crítica e, em geral, tais razões se apoiam em argumentos que entendem que a análise deve tratar os conceitos éticos segundo as mesmas regras daqueles da ciência.¹⁴⁶ Segundo esse pensamento, os conceitos da ética e da ciência guardariam entre si as mesmas características e, desse modo, seriam passíveis do mesmo tratamento analítico. Há nas críticas contra o argumento, todo um comprometimento com

¹⁴⁵ São clássicos os exemplos de Hare, Darwall, Gibbard, Railton, Mackie, Harman, Goldman e Putnam, entre os críticos e Ross, Ayer, Stevenson, Nakhnikian, Ball, Baldwin, Rosati e Strandberg entre seus defensores.

¹⁴⁶ O exemplo mais importante aqui é Putnam.

posições estabelecidas em torno da questão da distinção entre proposições analíticas e sintéticas, e até mesmo se haveria alguma distinção entre elas.

Em geral, põe-se de lado o fato de Moore tratar a análise filosófica de modo surpreendentemente tradicional à época em que desenvolveu o Argumento da Questão em Aberto. No “The Nature of Judgement”, Moore entende a análise como sendo a simples decomposição de conceitos complexos em seus constituintes mais simples, “Uma coisa se torna inteligível primeiramente quando é analisada em seus conceitos constituintes”.¹⁴⁷ Essa concepção de análise, incluindo o Argumento da Questão em Aberto, está subjacente à tese principal de Moore no *Principia Ethica*. Já no primeiro capítulo, sobre o objeto da ética, ele discute como o bem deve ser definido, deixando claro que entende o termo, “definição”, concernentemente à natureza do objeto denotado por uma palavra e não pelo significado desta.¹⁴⁸ Assim:

Minha posição é que “bem” é uma noção simples, assim como “amarelo” é uma noção simples; que, assim como não se pode, seja lá como for, explicar a alguém que já não o saiba, o que é amarelo, assim também não se pode explicar o que é o bem. Definições do tipo que eu pretendo, que descrevam a verdadeira natureza do objeto ou noção denotada por uma dada palavra, e que não se limitam a meramente nos dizer o que se entende habitualmente pelo seu emprego, somente são possíveis quando o objeto ou noção em questão é algo complexo. Pode-se definir um cavalo porque ele possui muitas propriedades e qualidades distintas, todas elas suscetíveis de serem enumeradas. Mas, uma vez enumeradas, logo que se tenha reduzido o cavalo aos seus termos mais simples, deixa de ser possível defini-los. São simplesmente algo que pensamos ou de que nos apercebemos, e a quem não seja capaz de fazer o mesmo, jamais será possível explicar, por qualquer definição, a sua verdadeira natureza.¹⁴⁹

¹⁴⁷ (MOORE, 1899), p. 182: “A thing becomes intelligible first when it is analysed into its constituent concepts.”

¹⁴⁸ (MOORE, 1968), §6.

¹⁴⁹ *Ibid.* §7: “My point is that ‘good’ is a simple notion, just as ‘yellow’ is a simple notion; that, just as you cannot, by any manner of means, explain to any one who does not already know it, what yellow is, so you cannot explain what good is. Definitions of the kind that I was asking for, definitions which describe the real nature of the object or notion denoted by a word, and which do not merely tell us what the word is used to mean, are only possible when the object or notion in question is something complex. You can give a definition of a horse, because a horse has many different properties and qualities, all of which you can enumerate. But when you have enumerated them all, when you have reduced a horse to his simplest terms, then you no longer define those terms. They are simply

O Argumento da Questão em Aberto é apresentado por Moore no sentido de apoiar a noção supracitada. Entretanto, o referido argumento pretende servir também como método de análise conceitual. Assim, uma proposição do tipo “X é o bem” onde se entenda X como sendo “aquilo que causa prazer” ou “aquilo que se deseja desejar” – para mantermos os exemplos de Moore nos §15-16 do *Principia* – deverá mostrar que ambos os seus termos denotam o mesmo objeto. Se assim o for, então a noção tradicional de análise utilizada por Moore afirma que podem ser termos intercambiáveis, *salva veritate*. Se, entretanto, não for o caso, então simplesmente não denotam o mesmo objeto e, portanto, não há definição. Nesse sentido, a definição é um tipo de identidade. Essa noção de análise conta ainda com outra de significado, que apenas exige que a frase não seja desprovida de sentido ou contraditória. Ambas as noções entendidas conforme a lógica tradicional.¹⁵⁰

A proposição utilizada por Moore na construção do Argumento da Questão em Aberto é aquela que Bertrand Russell usou em seu artigo, “Is Ethics a Branch of Empirical Psychology?”,¹⁵¹ no qual ele desenvolve a questão do bem ser identificado como *aquilo que se deseja desejar*. O artigo foi lido perante a sociedade dos *Apostles* em 1897 e Moore estava presente. Na verdade, o argumento de Moore é uma tentativa de responder à questão levantada por Russell naquele artigo. Uma pequena digressão deve ser introduzida aqui com

something which you think of or perceive, and to any one who cannot think of or perceive them, you can never, by any definition, make their nature known.”

¹⁵⁰ O Argumento da Questão em Aberto, como tal, não pode ser considerado um argumento lógico propriamente dito. Entretanto, é em sua capacidade de apontar para a característica fugidia do conceito de *bem* onde parece repousar seu maior interesse. Pode-se notar esse pormenor em (FISHER, 2005), p. 1: “Of course, this clearly isn’t the end of the matter, for Moore or for subsequent writers; and, as any undergraduate will tell you, Moore’s argument is highly problematic and rightly rejected. Yet, as many philosophers have noted, there is something curious about the open-question discussion. (3) Although Moore is wrong in his reasoning, given the ongoing discussion of his argument in the literature, he seems to have been on to something. (4) Typically, what this ‘something’ amounts to is broadly categorized as the normativity of good.” Na mesma linha estão (ROSATI, 2003), e (STRANDBERG, 2004).

¹⁵¹ (RUSSELL, 1999). Esse artigo foi originalmente apresentado aos *Apostles* em 6 de fevereiro de 1897.

respeito a um pormenor histórico. É que somente em junho de 1902 Russell escreveria a famosa carta a Frege a respeito do problema que encontrara em seu *Grundgesetze der Arithmetik* o qual ficaria famoso como “o paradoxo de Russell”. Na carta, Russell declara que somente ano e meio antes teria tido contato com o trabalho de Frege de modo superficial e que, agora, se dedicava a estudá-lo a fundo. Essa carta é bastante informativa com respeito ao caso do Argumento da Questão em Aberto, pois, apesar de ter sido publicado em 1903, o *Principia* é fruto de uma longa sucessão de trabalhos que Moore desenvolveu entre 1898 e 1902. O próprio texto do *Principia* é praticamente uma cópia de seu texto no *Elements of Ethics*, originalmente apresentado como palestra em 1898. Todo o contexto da concepção filosófica, incluindo sua noção de análise subjacente ao *Principia*, está fundamentado naquilo que estava disponível como instrumento lógico-filosófico da época. A própria noção de análise de Russell estava em construção e Moore participava dessa construção a partir das discussões que certamente mantinha com Russell, algumas das quais são perfeitamente conhecidas. Esse é o caso particular do Argumento da Questão em Aberto cuja razão de ser, ao que tudo indica, surgiu a partir da reunião dos *Apostles* em 1897 como resposta à definição de Russell para o bem como sendo *aquilo que desejo desejar*.

Quando se pensa o Argumento da Questão em Aberto como um argumento de análise, próprio de uma filosofia ligada aos métodos idealistas da época, mas, sobretudo, como um tipo de argumento próximo ao senso comum, parece não haver dúvidas com respeito à sua eficiência no que diz respeito ao que pretende mostrar. Entretanto, as críticas que o argumento recebeu provam sua importância ainda hoje. Sua força está na simplicidade com que mostra a característica do conceito de bem. Muito se pode dizer a respeito da analiticidade do argumento, ou de sua legitimidade, se é conclusivo ou não, porém, todos concordam com a importância do argumento em levantar a questão da analiticidade do conceito de bem propriamente dito.

Outra característica é a intimidade do Argumento da Questão em Aberto com a ontologia então defendida por Moore. Um dos mais fortes aspectos

dessa ontologia no *Principia* é seu comprometimento com a verdade ou falsidade das proposições. Esse ponto é defendido desde o primeiro momento da incursão de Moore contra o idealismo em geral, e particularmente aquele de Bradley, no “The Nature of Judgement”. Em particular, a verdade da proposição existencial é uma espécie de garantia da existência daquilo que ela afirma; é a verdade desse tipo de proposição que atesta a existência de um existente. O Argumento da Questão em Aberto é uma expressão desse modelo ontológico na medida em que, segundo esse sistema, a *bondade* é identificada com a *existência*. Tenha-se em conta que Moore afirma aquilo que é bom como sendo o que mereceria existir por e em si mesmo. Por meio do Argumento da Questão em Aberto, Moore não busca meramente uma prova analítica de que o bem não é analisável. Por definição, se o bem não se presta à análise, não se pode provar que assim o é já que, para tanto, seria necessário analisá-lo. Por outro lado, todo argumento que procura definir o bem, ao fim e ao cabo, o faz de modo insuficiente, ainda que uma pseudodefinição possa ser proveitosa em termos práticos. O Argumento da Questão em Aberto, ao que pesem todas as críticas a ele feitas, ainda consegue demonstrar de modo muito simples essa característica fugidia do conceito de bem. Podem-se fazer inúmeras considerações ao argumento, porém, não se pode deixar de observar a facilidade e a simplicidade com que expõe a característica das proposições que pretendem definir esse conceito em particular: sua insuficiência em fechar a questão a qual se propõem responder.¹⁵²

O Argumento da Questão em Aberto é uma resposta a Russell e sua teoria psicologista a respeito do conceito de bem. Nesse período, ambos, Russell e Moore, entendem as proposições como primitivas em seus sistemas ontológicos, mas os conceitos de verdade e falsidade também o são. Como constituintes ontológicos do mundo, as proposições verdadeiras devem trazer algo ao mundo, isto é, são a prova, por assim dizer, de que aquilo que afirmam é parte integrante do mundo em um sentido muito particular. Se a proposição verdadeira é

¹⁵² Uma interessante comparação com essa ideia de análise para um conceito é explorada em (PUTNAM, 2004), p. 33ss. Nesse texto, Putnam, não se refere propriamente ao relativismo do conceito como tal, mas a maneiras relativas segundo as quais pode ser posto em análise.

existencial, o existente com o qual se relaciona é a materialização dessa verdade, mas, quê traz ao mundo uma proposição verdadeira não-existencial? Que tipo de coisa uma proposição tal como, “ $2+2=4$ ”, traz ao mundo? Parece não haver outra resposta que não o conhecimento. Se assim for, então as proposições universais seriam aquelas que nos permitem alcançar uma esfera privilegiada do mundo a qual nos põe em contato com aquilo que nos possibilita modificar o próprio mundo. Em Kant, o conhecimento é uma relação entre o agente conhecedor e o objeto conhecido. Aquilo que Kant denomina por síntese, Moore dá o nome de proposição. A proposição é precisamente uma síntese entre o mundo e o sujeito a qual somente pode ser capturada pelo sujeito. Os instrumentos utilizados pelo sujeito são diversificados; os sentidos, suas relações socioculturais, mas também suas relações psicológicas com tudo o que o cerca. Essas características do sujeito, entretanto, nada têm a ver com as proposições que são completamente independentes. O mundo, propriamente dito, nada tem a ver com o sujeito de quem é completamente independente. A explicação de Russell para as proposições éticas a partir daquilo que desejo desejar é problemática na medida em que trata esse tipo de proposição como sendo o produto exclusivo do desejo. O bem passa a ser apenas algo que me importa enquanto desejo. Mas posso desejar o mal? Infelizmente a resposta é sim. Moore não aceita a tese de Russell porque entende a proposição ética como evidência de uma relação especialíssima. A relação que produz a proposição ética se dá entre os conceitos que a compõem e o conceito de bem, tal como no caso das proposições existenciais onde a relação se dá entre os conceitos componentes da proposição e o conceito de existência. As proposições estéticas são casos particulares de proposições existenciais na medida em que evidenciam o bem no mundo a partir do belo. As proposições éticas o são na medida em que evidenciam o bem no mundo a partir dos *atos* de bondade. Desse modo, uma proposição ética não é somente uma declaração de um valor universal, mas antes é um convite à ação na medida em que sua verdade exige do agente moral uma atitude no sentido de cumprir aquilo que a proposição preconiza. Trazer o bem ao mundo constitui um

dever na medida em que não pode ser dissociado do contexto ontológico que o evidenciou, isto é, aquele que percebe a verdade da proposição ética não pode deixar de agir conforme sua prescrição. Da mesma forma, a verdade da proposição, “eu existo”, é evidenciada pela minha pessoa. Não ser assim, é uma impossibilidade material. Nesse sentido, aquele que percebe a verdade da proposição existencial, não pode deixar de perceber o existente afirmado por essa verdade. Curiosamente, essa característica da ontologia de Moore com relação às proposições da ética, vem sendo afirmada por filósofos tão antigos quanto Platão e Aristóteles, mas, sobretudo por místicos e sábios ainda mais antigos e de seriedade nada desprezível.

Um dos problemas envolvidos na ontologia das proposições éticas diz respeito à como a verdade de tais proposições pode ser aferida. A tese ontológica de Moore está estreitamente ligada à verdade das proposições em geral. As proposições da ética e da estética são casos particulares de proposições.¹⁵³ À parte o problema da indefinibilidade do conceito de bem, há a questão do modo como percebemos as proposições éticas e estéticas. Quanto ao conceito de bem, fica claro que, no âmbito da ontologia que Moore defende no *Principia*, este está para as proposições éticas assim como o conceito de existência está para as proposições existenciais. Mas as proposições éticas têm uma semelhança relativa com aquelas existenciais. Na verdade, também se assemelham às proposições universais de cunho não existencial. A semelhança com o primeiro grupo se dá por se tratar de proposições que se resolvem por meio das ações. Com o segundo grupo, a semelhança fica por conta do caráter universal que têm na medida em que pretendem ser modelos de conduta. Como, então, podemos “perceber” a verdade das proposições éticas? Como entender o termo, “perceber”, importantíssimo nesse contexto?

Lamentavelmente, a resposta para ambas as perguntas fica frustrada em Moore. Por um lado, não há uma doutrina ontológica particularmente afeita às

¹⁵³ As proposições estéticas são casos particulares das proposições éticas na medida em que estão ambas ligadas ao conceito de bem, apenas o modo como se dá a relação é diferenciado.

proposições éticas. Moore trata todas as proposições de modo indistinto, apenas se referindo à proposição existencial como caso particular das proposições em geral. Por outro lado, não tem uma semântica com a qual tratar da questão, pouco importando o tipo de proposição de que se trate. Ontologicamente, as proposições éticas devem ser *descobertas* pelo sujeito a partir da presença do bem no objeto alvo do juízo de valor que, por sua vez, é exclusivo do sujeito. O juízo de valor nada mais é do que a constatação da verdade da proposição ética. Essa verdade, afirma Moore, é tão evidente na proposição ética quanto o é em qualquer outra proposição verdadeira.

Sob a influência da ontologia presente no “The Nature of Judgment”, a evidência da verdade de uma proposição existencial é a própria materialidade daquilo que ela afirma. Já a verdade da proposição não existencial se evidencia a partir de sua demonstração, tal como em um teorema cuja demonstração evidencia a impossibilidade de sua falsidade. No *Principia*, a verdade da proposição ética se evidencia a partir de uma relação especial entre o sujeito, o objeto valorado e o bem, de tal modo que é impossível não percebê-la como verdadeira. Mas é possível que a verdade da proposição não seja completamente percebida. Essa seria uma das razões da aparente relatividade dos valores éticos. Nesse sentido, o sujeito poderia perceber o valor ético apenas de modo parcial, uma pseudoverdade, pertinente apenas a certas instâncias da relação entre o bem, o sujeito e o objeto valorado, tal como alguém que nunca viu um carro, ao vê-lo apenas em parte, poderá reconhecer as partes que vê, mas não saberá a que objeto realmente pertencem, já que não possui a visão do todo.¹⁵⁴ Entretanto, como reconhece as partes, poderá fazer conjecturas a respeito do objeto ao qual se ligam e, assim, utilizar esse saber defectivamente até que venha a ter acesso ao todo para que, só então, evidencie a verdade. Essa tese é extremamente inusitada a ponto de passar despercebida dos mais importantes comentadores de Moore. Uma das razões para essa negligência pode ser a própria questão da

¹⁵⁴ O exemplo é tomado do *Teeteto* (LEVETT, 1990), (PLATÃO, 1996e).

ontologia de Moore, em geral, ter ficado em segundo plano por quase todos os que estudaram sua ética.

A questão entre o bem e o objeto, a partir de uma ontologia realista tal como a de Moore, é que a conexão entre ambos pode ser percebida pelo sujeito de modo defectivo. Assim como há cegos ou surdos para o mundo material, ou imaturos para determinado tipo de conhecimento, também os há para a percepção dos valores éticos. Aos cegos e aos surdos, é possível perceber o mundo de modo defectivo em relação aos sentidos da visão e audição. Por causa dessas deficiências, desenvolvem maneiras alternativas para suprir uma falta tornando mesmo suprassensíveis outros sentidos. Aos imaturos, o mundo se apresenta defectivo por ainda não serem capazes de reconhecer certas relações epistemológicas. No caso dos valores éticos, a cegueira, a surdez ou a imaturidade se dá por conta de uma deficiência na capacidade de reconhecer aqueles valores. Moore entende que essa deficiência se apresenta de duas maneiras: 1) Quando o sujeito entende o mal/feio como deveria entender o bem/belo; 2) quando o sujeito age com relação ao mal/feio da mesma maneira que deveria agir com relação ao bem/belo.¹⁵⁵ Ao primeiro chama de erro de *juízo*¹⁵⁶ e ao segundo, erro de *gosto*.¹⁵⁷ As duas expressões usadas por Moore evocam aquilo que é evidente nos supostos erros, isto é, que o *entendimento* está relacionado com o *juízo* enquanto a *ação*, com uma questão e fato. Mas, nesses dois modos de se relacionar com o valor há uma importante questão que diz respeito ao modo como o sujeito vê o mundo. Para Moore, esse modo de ver o mundo distorce o objeto de valor. Um exemplo que pode ser oferecido e que levanta o aspecto bastante controverso da posição de Moore é o painel pintado por Picasso, supostamente inspirado em um bombardeio alemão durante a revolução espanhola, o *Guernica*. Notoriamente é uma pintura considerada como obra prima, porém, é bela? Eis a questão que nunca parece chegar a um ponto de consenso salvo a partir do ponto de vista técnico ou da

¹⁵⁵ (MOORE, 1968), §116.

¹⁵⁶ *Judgment*.

¹⁵⁷ *Taste*.

emoção. Lamentavelmente, naquilo que concerne à ontologia defendida por Moore, deveríamos poder responder a essa questão com relativa facilidade já que ele afirma haver uma objetividade do valor estético exemplificado no objeto a partir de seu valor intrínseco, porém, não parece ser assim. Dependemos muito mais da opinião profissional dos especialistas e artistas ou de nossa própria emoção ao tomarmos contato com a obra. Mas não seria assim também com respeito a outras relações de juízo? Quando alguém nos diz que uma determinada equação particularmente complexa tem um determinado valor de verdade, não estamos identicamente dependendo da opinião do matemático? Não saímos por aí a demonstrar por nossa própria conta cada teoria matemática para que, só então, possamos dizer – “é, de fato ela é verdadeira”. Assim também, não buscamos o conhecimento necessário para que possamos dizer se uma obra de arte é bela, ou se uma determinada ação é boa. Do ponto de vista exclusivamente prático, a questão do valor é meramente técnica ou emocional.

Ao discutir o problema das proposições da ética, Moore dá prioridade à questão ontológica que envolve a *verdade* de tais proposições. Esse é um problema que ele parece não ter conseguido transpor ao longo de sua vida. Demonstrar a verdade de uma proposição da ética, ao fim e ao cabo, não parece ser a melhor abordagem para o problema; ao menos para aquelas proposições éticas não triviais; por outro lado, uma demonstração de que essa verdade é autoevidente no sentido que Moore entende esse termo não é possível.

Voltemos, entretanto, aos dois métodos propostos por Moore quanto ao reconhecimento do bem/belo: 1) Quando o sujeito *entende* o mal/feio como deveria *entender* o bem/belo; 2) quando o sujeito *age* com relação ao mal/feio da mesma maneira que deveria *agir* com relação ao bem/belo. Aqui temos exatamente a questão do conhecimento de trato com o objeto do conceito. Podemos ter esse conhecimento de trato a partir de nossa emoção pessoal e/ou nosso conhecimento técnico. Podemos ser especialistas em uma determinada arte e assim mesmo termos uma emoção contraditória com relação àquilo que sabemos ser bom/belo. Podemos perceber a beleza formal de uma peça, digamos

musical, e ao mesmo tempo não termos a emoção de que é bela. Em outras palavras, podemos reconhecer intelectualmente o belo, porém, não nos emocionarmos com ele. Ainda assim, essa aparente contradição tende a se dissipar com o tempo fazendo com que intelectualidade e emoção concordem no reconhecimento do belo. Força-nos a pergunta, será que ao longo do tempo passamos a reconhecer a beleza ou nos acostumamos ao feio? Moore afirma que não. Para ele, intelectualidade e emoção devem concordar sempre que o bem/belo esteja presente. Essa característica é necessária na experiência do sujeito com a proposição ética/estética.

Segundo esse pensamento, haveria, portanto, uma forma particular de conhecer que nos garantiria a aquisição do conhecimento do bem/belo. Podemos conhecer o bem/belo a partir de intuições, mas também por meio da educação. Intuição e educação são parentes próximos na medida em que a experiência pode ser entendida como uma forma de aquisição de conhecimento a qual, necessariamente, envolve o *experimental*, isto é, é um processo de tentativa e erro, por assim dizer.

O realismo de Moore parece ser relativo quando aplicado à sua teoria moral. Parece-se mais com um *quasi-realismo* na medida em que faz do bem um objeto independente da mente do sujeito em termos ontológicos, porém, ao mesmo tempo, dependente dessa mesma mente em termos epistemológicos. Segundo esse raciocínio, a noção de verdade defendida por Moore para as proposições em geral é preservada na medida em que continua sendo ontologicamente independente da mente do sujeito. Como foi dito, Moore desenvolve uma ontologia na qual a verdade se insere como noção primária. Segundo essa ontologia, o conceito de verdade é a condição de possibilidade dos fatos. Fatos são produtos de proposições verdadeiras e nada mais. A epistemologia de Moore segue esse mesmo raciocínio na medida em que afirma a verdade como garantia de conhecimento. No caso particular da ética, conhecimento, parece ser definido como *crença verdadeira*. Na medida em que temos intuição a respeito dos valores fundamentais da ética, formamos crenças

que se justificam exclusivamente por serem formadas com base em proposições autoevidentes. Mas como verificamos a verdade de tais proposições? Moore parece favorecer uma resposta em prol da experiência de nossos antepassados, a experiência da humanidade por assim dizer, como suficiente para que possamos afirmar essa verdade.

A ética de Moore é consequência de algumas de suas concepções as quais nem sempre encontram a harmonia por ele desejada. A ontologia fortemente realista com sua peculiar noção de verdade em termos de correspondência não parece aceitar bem a noção epistemológica intuicionista a respeito das proposições que expressam juízos de valor. Essa desarmonia entre ontologia e epistemologia se caracteriza por sua noção comum, o conceito de *verdade*. Fundamental e primitivo no pensamento ontológico de Moore, o conceito de *verdade* torna-se um problema para seu pensamento epistemológico na medida em que este último caracterize o conhecimento a partir da noção de *crença verdadeira*. Essa noção parece já ter sido problemática como definição para *conhecimento (episteme)* desde o famoso diálogo de Platão no qual o tema é tratado, o *Teeteto*. Ainda assim, parece exercer uma peculiar atração sobre todos que buscam compreender o conhecimento, particularmente aquele de caráter ético. Moore tem a verdade como noção comum e fundamental para qualquer proposição. Uma proposição somente tem importância se é verdadeira, “se ela não é verdadeira, ela não é importante, e não posso ter interesse nela.”¹⁵⁸

Algumas proposições falsas, entretanto, podem ser bastante importantes para a epistemologia. Além disso, talvez a verdade não seja a melhor hipótese a ser considerada quando se trata de proposições que expressam juízos de valor. Moore não considerou essa possibilidade, portanto, não adianta conjecturar sobre qual teria sido sua posição com respeito a esse pormenor. Seu trabalho, entretanto, influenciou todo o pensamento subsequente sobre ética, ou ao menos aqueles de caráter analítico. Quase tudo o que se escreveu sobre ética desde então está comprometido com a noção de verdade como base para o

¹⁵⁸ (MOORE, 1899), p. 180: “If it is not true, it is unimportant, and I can have no interest in it.”

conhecimento de proposições de caráter ético. Na busca pelo conhecimento ético, tem-se procurado encontrar aquilo que evidencie a verdade da proposição que expressa juízo moral e poucos foram aqueles que levantaram outra possibilidade para substituir essa noção. Mesmo estes, em geral, entendem o problema como uma questão cultural ou de cunho não-cognitivo. A afirmação da “experiência de nossos antepassados” como razão suficiente para o conhecimento de proposições éticas toma essa noção como sendo análoga à relação que determina a verdade de proposições empíricas. Desse modo, assim como podemos saber que a proposição, “o jornal está sobre a mesa”, é verdadeira ou falsa a partir de uma relação especial entre seus conceitos componentes e o conceito de existência; também podemos saber que a proposição, “torturar bebês é errado”, é verdadeira ou falsa a partir de uma relação entre seus conceitos componentes e a experiência de nossos antepassados na aplicação desses conceitos. Essa solução é engenhosa, porém, parece forçada em relação à noção de verdade construída por Moore em sua ontologia. Seria necessário construir toda uma teoria da verdade baseada na experiência de vida. Tal teoria, entretanto se mostraria claramente supérflua.

Moore se apoia na história e na aparente clareza do mundo exterior para afirmar a “experiência de nossos antepassados” como sendo suficiente para nosso conhecimento de proposições da ética. A verdade dessas proposições, entretanto somente se estabelece no decorrer do tempo aliado ao sucesso de sua aplicação prática. Poder-se-ia mesmo afirmar que a noção é meramente sociocultural ou psicológica. Afinal, há instâncias contraditórias de noções éticas aplicadas por sociedades distintas as quais funcionam bem cada qual em seu contexto a despeito de serem contraditórias. Nesse caso, estaríamos justificados em afirmar a verdade de proposições contraditórias com base apenas em sua funcionalidade? Claramente a solução de Moore para uma justificativa de conhecimento de proposições éticas segundo a qual o termo “conhecimento” se apoia em uma ontologia realista tal como a que ele propõe, não prospera. Essa solução, entretanto, não descarta possibilidades de conhecimento compatíveis

com uma ontologia realista mais modesta, de cunho menos forte. Nesse sentido, podemos examinar a questão da ética tal como apresentada no *Principia* para que, então, possamos verificar a possibilidade de caminhos mais firmes que aqueles traçados por seu autor.

Capítulo 3

O *Principia Ethica*

Considerado um dos mais importantes textos já escritos sobre ética, o *Principia* ainda desafia aqueles que a ele se lançam em busca de esclarecimentos para as questões a respeito de como devemos agir. O texto foi criticado por quase todos os grandes pensadores contemporâneos de Moore e ainda o é, mesmo por aqueles que defendem as ideias ali apresentadas. Vários foram os motivos das críticas a ele lançadas. Uma delas é a aparente ingenuidade com a qual Moore tratou das questões mais profundas e que dizem respeito à própria natureza dos problemas envolvidos em proposições que expressam juízos de valor. Outra crítica é sobre seu ataque quase presunçoso àqueles que pensaram sobre a ética de terem cometido uma falácia a qual apenas ele, Moore, teria notado e corrigido. Como tudo o mais que gira em torno das opiniões, algumas das críticas que recebeu se mostraram relevantes e merecedoras de grande consideração, outras nem tanto. Certo é que o texto passou a fazer parte dos estudos de todos que pretendem pensar a ética, mesmo daqueles que se distanciam do realismo ou da filosofia analítica.

Tratar do conteúdo do *Principia* é um desafio em si mesmo, já que, mesmo Moore, sentiu necessidade de rever o texto quando convidado a apresentar uma segunda edição. Optou por fazer apenas correções menores e manteve o texto inalterado. Segundo ele, tantos teriam sido os equívocos ali cometidos que todo o texto deveria ser completamente reescrito. Moore nunca deu maiores esclarecimentos a respeito da afirmação tão dura a respeito de seu trabalho mais conhecido, mas tampouco se permitiu demover das ideias ali expressas. Ao contrário, apenas afirmou que deveria ter esclarecido melhor seu pensamento. Na publicação de 1993, Thomas Baldwin trouxe-nos o texto daquele que teria sido o prefácio a então possível segunda edição que acabou por malograr-se. Nesse prefácio, Moore faz uma análise crítica do texto apresentado no *Principia* e admite inúmeros problemas apontados por seus colegas, porém,

mesmo ali, não se mostra propenso a fazer correções e prefere manter-se fiel ao original, optando por evitar a publicação até mesmo do novo prefácio. A publicação de Baldwin daquele que teria sido o segundo prefácio, por seu próprio conselho,¹⁵⁹ não deveria servir de base para que se possa pensar que Moore teria mudado de ideia com respeito ao texto original do *Principia*. Afinal, Moore não o quis modificar ou mesmo trabalhar numa possível revisão, negando-se a publicar até mesmo aquele prefácio, agora editado por Baldwin. Na verdade, a partir da reimpressão de 1922, o *Principia* traz um adendo de Moore ao prefácio original no qual textualmente afirma:

Este livro está sendo reimpresso agora sem qualquer alteração, exceto pela correção de alguns poucos erros gráficos e enganos gramaticais. Está sendo reimpresso, porque ainda concordo com suas principais tendências e conclusões; e está sendo reimpresso sem alterações porque entendi que, se fosse começar uma correção daquilo que me parece necessitar correção, eu não poderia evitar quase reescrever o livro todo.¹⁶⁰

Note-se que Moore faz duas afirmações particularmente importantes a respeito da reimpressão: (i) o próprio fato de ser uma *reimpressão* – não uma nova edição – atestando que suas ideias ainda estão de acordo com aquelas expressas na edição original, e (ii) o fato de a reimpressão ser *inalterada* atestar que a correção daquilo que julgou próprio ser corrigido demandaria quase que reescrever o trabalho. O segundo destes dois pontos tem sido entendido por muitos como uma declaração clara de Moore no sentido de admitir enganos conceituais e, deste modo, a recente edição do segundo prefácio viria a corroborar esse entendimento. Se assim é, então as duas afirmações de Moore no adendo supracitado forçosamente se contradizem. Uma contradição tão óbvia, entretanto, não deve ser creditada com tanta presteza e, talvez, a leitura mais própria deva

¹⁵⁹ (MOORE, 1993a), p. x.

¹⁶⁰ (MOORE, 1968), p. xii. “This book is now reprinted without any alteration whatever, except that a few misprints and grammatical mistakes have been corrected. It is reprinted, because I am still in agreement with its main tendency and conclusions; and it is reprinted without alteration, because I found that, if I were to begin correcting what in it seemed to me to need correction, I could not stop short of rewriting the whole book.”

ser que a segunda afirmação classifica a primeira nos termos em que, para esclarecer as ideias expostas no texto original, isso sim, demandaria uma possível revisão total do texto. Essa segunda hipótese mostra-se mais plausível além de não desmerecer o texto original do *Principia*, apesar de suas *imperfeições*.

Muitas são as conjecturas levantadas em torno do incidente a respeito das inconsistências no texto e mesmo Baldwin, em sua introdução à edição de 1993, apenas tocou no assunto de modo superficial. Esse aspecto da introdução de Baldwin não poderia ser diferente, já que o próprio Moore é enigmático com respeito ao assunto. A manter-se essa interpretação, talvez tenha sido a vontade de Moore que seu texto permanecesse enigmático. Talvez, Moore tenha julgado que as dificuldades apontadas pelas críticas não teriam sido suficientemente fortes a ponto de impedir a compreensão daquilo que o texto traz de mais importante. De um modo ou de outro, talvez este seja mais um dos grandes textos que devem ser lidos e relidos por gerações sem conta, cada uma encontrando em suas entrelinhas, algo com que possa enriquecer sua própria noção de valor.

Segundo essa linha de raciocínio, poder-se-á apresentar uma alternativa de leitura para o famoso texto que pretende tratar dos princípios da ética tal como um eticista ideal os deveria abordar, isto é, buscando compreender os valores em si mesmos, independentemente do modo como são efetivamente aplicados.

O *Principia Ethica* é publicado em 1903 após vários anos de trabalho de seu autor. Moore lutava com o tema desde que se dedicou a pensar sobre algumas das questões levantadas entre 1896 e 1898. Durante esses anos trabalhou na dissertação que lhe propiciou o *Prize Fellowship* do Trinity College em Cambridge e no curso sobre ética que ministrou para o Passmore Edwards Settlement¹⁶¹ em Londres. Daqueles trabalhos foram retirados os pontos centrais para o *Principia Ethica* segundo ele próprio afirmaria em sua autobiografia.¹⁶²

¹⁶¹ London School of Ethics and Social Philosophy.

¹⁶² (SCHILPP, 1968), p. 23ss.

O texto ficaria conhecido por suas contribuições no campo do pensamento moral do realismo não-naturalista. Além disso, Moore buscava fazer uma abordagem do pensamento ético que fosse capaz de tratar os conceitos de expressão de valor propriamente ditos, muito mais do que de seus modos de uso ou mesmo do ponto de vista da ação como tal. Essa maneira particular de tratar da ética se tornou uma espécie de método precursor para uma metaética que passou a ter importância relevante a partir das últimas décadas do século XX. Desde então, e não por mérito exclusivo de Moore, a ética passou a ter cada vez mais importância em discussões que transcenderam o âmbito da filosofia como tal, passando a fazer parte de outras disciplinas de modo particularmente especial, como no caso da bioética, já nos últimos anos do século.

A corrente analítica da filosofia, por sua vez, dominou grande parte do pensamento filosófico e científico sendo responsável por muitos dos avanços no campo das linguagens formais e, sobretudo, da epistemologia e da teoria da ciência. George Edward Moore esteve ligado de modo muito íntimo àqueles segmentos do pensamento filosófico. Por um lado, foi um dos principais precursores do método analítico de investigação dos problemas afeitos à filosofia enquanto que, por outro, lançou bases para se pensar uma ética inserida no realismo não-naturalista. Permeando essas grandes áreas da filosofia contemporânea encontra-se a noção que se tem da realidade do mundo a qual denominamos por *metafísica* e que foi alvo de inúmeros ataques, sobretudo de pensadores ligados à corrente analítica.

Ao tratar da ética, Moore faz uso de uma metodologia que se distingue daquela geralmente utilizada na medida em que evita as questões próprias da normatividade. Moore preocupa-se particularmente com os conceitos envolvidos nas proposições da ética. Sendo assim, é uma investigação mais propriamente característica da lógica envolvida nos conceitos de valor do que a respeito de uma teoria moral *stricto sensu*. Neste aspecto, não deixou de ser igualmente inovador enquanto pioneiro no modo como tratou a disciplina.

A partir do exposto, tentar-se-á mostrar os vários aspectos que permeiam o pensamento ético de Moore tal como o expressou entre as décadas de 1890 e 1900 e particularmente no ano de 1903 com a publicação do *Principia Ethica*. Além disso, procurar-se-á mostrar que aquele pensamento não pode ser dissociado do método analítico empregado por Moore, bem como perde muito de seu sentido caso seja apartado das bases ontológicas que o fundaram. Uma das pretensões do trabalho ora apresentado é fornecer razões para a revisão de algumas das posições adotadas por eminentes pensadores que se debruçaram sobre as questões levantadas por Moore já desde suas primeiras publicações, ainda que algumas das críticas que sofreu tenham relevância indiscutível. Nesse sentido, inúmeros pensadores contemporâneos, seja em busca de defender ou refutar o antinaturalismo, têm seguido essa mesma tendência de mostrar a importância das questões levantadas por Moore. Outro aspecto aqui abordado, ainda que de modo secundário, é o que diz respeito à questão do utilitarismo no pensamento ético de Moore e a esse respeito tentar-se-á mostrar também a peculiaridade do problema levantado pelo filósofo. Com respeito a essa questão, ainda será possível notar a íntima relação entre o utilitarismo de Moore e suas convicções ontológicas que, se menosprezada, minimizaria tanto seu pensamento ético, quanto o método analítico que adotou.

Conforme foi dito, o *Principia Ethica* viria a se tornar um marco no pensamento ético do século XX não apenas em razão da importância do trabalho em si mesmo, mas também por ter sido alvo da crítica da maioria dos pensadores importantes da ética. Os argumentos expostos naquele trabalho teriam pretendido estabelecer bases para a refutação de quase todos os sistemas éticos até então elaborados. Essa pretensão foi um dos motivos principais da reação que sofreu já desde sua publicação em 1903.¹⁶³ Entre as importantes questões discutidas no texto encontra-se a famosa *falácia naturalista*¹⁶⁴ que, segundo Moore, seria

¹⁶³ (HURKA, 2003), pp. 599-600.

¹⁶⁴ No *Treatise of Human Nature* de 1726 (vol. II, livro III, parte I, seção I), (HUME, 1966), p.165ss, David Hume aponta um raciocínio lógico indevido que deriva conclusões morais a partir de premissas que não são morais, porém, é em G. E. Moore, a partir do *Principia Ethica*, que se

cometida por todos aqueles que, no âmbito de um sistema ético, identificam o *bem* com um objeto natural qualquer. Uma das instâncias em que se cometeria a dita falácia seria precisamente quando o sistema identifica o *bem* com a *felicidade*; mais ainda a cometeríamos se disséssemos que *todo o bem é a felicidade*.

Segundo o pensamento de Moore, os sistemas éticos utilitaristas clássicos estariam particularmente ligados à ideia de que a felicidade é o maior bem que se deve ter por fim. De fato, J. S. Mill,¹⁶⁵ em seu princípio utilitarista, entende que devemos sempre buscar, dentre todas as ações possíveis, aquela que tende a propiciar maior felicidade. No discurso de Mill, Moore interpreta a *felicidade* como sendo *prazer*. Assim, em linhas gerais, Moore identifica o utilitarismo com uma forma de hedonismo para o qual o prazer é o *único* bem intrínseco.¹⁶⁶

Moore, entretanto, não estaria defendendo uma ética antiutilitarista. Tampouco estaria propondo algo que pudesse substituir aquele sistema. Não é essa a ideia do *Principia* na medida em que, ali, Moore não defende um sistema ético em particular, mas sim um tratamento mais próprio do *conceito* fundamental da ética segundo o qual seja possível estabelecer sistemas éticos particulares dos quais, o utilitarismo pode ser um deles; a condição para isso é que o utilitarismo resguarde a relação própria entre suas diretrizes e o *conceito* em questão. Essa ideia será elaborada por Moore em seu texto de 1912¹⁶⁷ onde trabalhará o utilitarismo em particular. Assim, a própria finalidade do texto de 1903¹⁶⁸ é a de discutir a questão fundamental da ética em termos metalinguísticos em relação ao trato direto da ética em si, daí a propriedade do título escolhido. Curiosamente, o título propriamente dito, insere-se em uma linha de tradição que se estabeleceu como própria de Cambridge, particularmente do Trinity College e da qual fizeram parte Newton, nas ciências naturais, Russel e Whitehead, na matemática e Moore

tornará famosa a *falácia naturalista*, onde, no entanto, terá um caráter mais amplo do que aquele apontado por Hume.

¹⁶⁵ (MILL, 2002).

¹⁶⁶ Este termo, segundo é entendido por Moore, será esclarecido ao longo do texto.

¹⁶⁷ (MOORE, 1965).

¹⁶⁸ (MOORE, 1968).

na ética. Os três teriam pretendido fixar as bases fundamentais do pensamento a respeito das áreas a que se dedicaram.

No *Principia Ethica*, a questão que se apresenta é relativa aos conceitos utilizados no discurso ético. Nesse sentido, o conceito fundamental por excelência não é outro senão o conceito de *bem*. A inserção do conceito de *bem* em uma ética de cunho utilitarista será desenvolvida de modo paralelo com a discussão a respeito dos conceitos envolvidos no discurso moral. Assim, para Moore, a ética normativa parece chegar a seu melhor propósito a partir da abordagem necessariamente utilitarista, conforme o expressa no texto de 1912, porém, apenas no sentido em que o conceito de *bem* possa ser seu principal motivador, conforme expresso no texto de 1903. Todo o aparelho desenvolvido pelos defensores do utilitarismo permanece válido exceto o conceito fundamental por eles visto como norteador da moral. Na verdade, o que se vê em Moore é uma reformulação da relação de utilidade em suas bases mais gerais a partir de seu pensamento de cunho realista a respeito dos deveres.

Nosso dever como uma dada ação moral, segundo o pensamento de Moore, não pode ser conhecido de modo absoluto já que, para tanto, seria necessário que tivéssemos acesso a todas as possibilidades de ação moral para um dado caso.¹⁶⁹ Essa é uma impossibilidade factual indiscutível em qualquer caso. Moore nos revela uma antiga inconsistência do pensamento moral a qual tem se expressado pela busca incessante daquele que seria nosso dever incontestemente frente a uma dada situação que requer uma ação moral. A constatação de Moore é que apenas se pode decidir quanto ao agir, a partir das opções que se apresentam no exato momento em que a ação é requerida; mesmo que se tenha tempo para reflexões mais profundas. O limite de possibilidades estará determinado por aquelas ações que nos ocorrem no momento de agir. Neste contexto, a ação que constitui um dever, para Moore, será aquela que tenha a capacidade de realizar o maior bem. O que Moore não diz, mas que fica claro a

¹⁶⁹ Note-se a semelhança dessa concepção em relação àquela presente no *Teeteto* de Platão com respeito ao conhecimento.

partir de sua noção sobre os deveres, é que nosso dever, ao fim e ao cabo, é o de realizar o bem; o maior bem *possível*, mesmo que pudesse ter havido um bem ainda maior, mas que no momento da ação não nos tivesse ocorrido.

Uma das preocupações de Moore no *Principia Ethica* foi mostrar que o problema da ética é precisamente a pergunta, “o que é *bom*?” Para Moore, ao filósofo não cabe responder àquela pergunta com uma lista de “quais coisas” são boas, mas sim “como” pode ser definido o *bem*. A questão, por si mesma, tende a excluir o enfoque naturalista. Assim, se o *bem* for definido da maneira usual – tal como se faz quando o identificamos com a *felicidade* ou o *prazer* – ter-se-á uma relação de pertinência que expressa o *bem* como subconjunto das coisas que trazem felicidade ou que são prazerosas. Ora, isso equivale a dizer que há “coisas” que são boas e não “quê” é o *bem*. A resposta que Moore nos oferece, de certo modo desaponta, na medida em que constata que não parece haver uma definição satisfatória para o conceito, ou seja, *bom é bom* e nada mais. Segundo a concepção de Moore, o *bem* é indefinível e resiste a qualquer análise precisamente no sentido em que não se pode evitar identificá-lo com “algo”. Daí cometer-se uma falácia sempre que se procede a tais recursos. Para Moore, portanto, cometer a *falácia naturalista* significa reduzir as proposições da ética, quer a proposições da psicologia, quer a definições que apenas têm a ver com descrições a respeito do uso das palavras; “x é bom”, não mais seria uma proposição da ética, mas sim uma proposição factual a respeito do desejo das pessoas ou da maneira como usam o termo.

Moore acusa o hedonismo de cometer a *falácia naturalista* precisamente em função da identificação particular que faz entre o *bem* e o *prazer*. Uma das formas de hedonismo é apresentada por Moore como sendo o utilitarismo preconizado nas ideias de Jeremy Bentham e de J. S. Mill e defendido, ainda que de modo diferenciado, por Herbert Spencer e Henry Sidgwick.¹⁷⁰ O utilitarismo, tal como na concepção clássica, por sua vez, possui três dimensões fundamentais, quais sejam: um critério para o *bem* (*welfarismo*); um imperativo

¹⁷⁰ (MOORE, 1968), §38, p. 63.

moral, que se resume na maximização do *bem* (*prescritivismo*); e uma regra de avaliação da ação moral segundo aquele critério (*consequencialismo*).¹⁷¹ No que se refere ao critério, o utilitarismo tem tantas possibilidades de interpretação quantas sejam as noções que se tenha daquilo que é o *bem*. Assim, se interpretarmos o *bem* como sendo a *felicidade*, teremos o utilitarismo eudemonista de J. S. Mill e, se adotarmos a definição de Bentham, teremos o utilitarismo hedonista já que, aqui, o *bem* é definido como sendo o *prazer*. Caso interpretemos o *bem* como sendo representado por ideais desinteressados tais como a *amizade* ou o *amor* por um lado e os *prazeres estéticos* por outro, então diremos que é um *utilitarismo do ideal*.¹⁷² Nesta terceira categoria se insere o pensamento ético de G. E. Moore. Note-se, entretanto, que estes critérios estão ligados ao pensamento ético prescritivo, isto é, à ética como tal. Moore, entretanto, discute a questão a partir de um ponto de vista metaético segundo o qual o conceito de valor é que está em evidência mais do que o modo de aplicá-lo.

A crítica que Moore faz ao utilitarismo, tanto no *Principia Ethica* quanto no *Ethics* de 1912, está ligada a questão da indefinibilidade do conceito de *bem* e ao modo como esse conceito é tratado, em geral e no entender de Moore, por parte dos pensadores da moral. No capítulo III do *Principia Ethica* Moore salienta que sua crítica não se refere ao hedonismo em geral, mas ao princípio básico da doutrina, isto é, aquele que afirma que “*apenas* o prazer é bom como fim ou em si mesmo”.¹⁷³ A afirmação de que “o prazer é bom como um fim ou em si mesmo” não é alvo da crítica de Moore. A diferença é justamente no considerar o prazer como *único* bem e, particularmente, como sendo o *único bem em si mesmo*. A afirmação de que o prazer é *um* dentre inúmeros outros bens – ou que seja algo bom como fim, dentre outras coisas que também o são – não é alvo da preocupação de Moore, especificamente por ser essa a maneira segundo a qual o

¹⁷¹ (MONIQUE, 2003), Verbete “utilitarismo”.

¹⁷² O utilitarismo do ideal não se denomina assim apenas em função de considerar os ideais desinteressados como alvos da utilidade. Como veremos mais adiante, a definição de *dever* em Moore talvez seja mais responsável por aquela denominação.

¹⁷³ (MOORE, 1968), §37, p. 62. “Pleasure *alone* is good as an end or in itself”

conceito, *prazer*, é geralmente usado.¹⁷⁴ A crítica de Moore, portanto, visa mostrar que o princípio básico do hedonismo é inadequado, precisamente por ser insustentável nos termos de um *único bem*. É exclusivamente esse princípio que Moore está criticando. Chama-o de *princípio hedonista* e somente considera hedonismo a doutrina que, além de ter esse princípio por base, deriva seus demais argumentos e conclusões respeitando estritamente o pensamento de que “o prazer é a única coisa que devemos almejar; a única coisa que é boa como fim e por si mesma.”¹⁷⁵

Moore entende que o utilitarismo, sobretudo aquele preconizado por Mill, é a doutrina hedonista mais comum onde podemos encontrar o equívoco acima descrito, qual seja, considerar o prazer como *único bem*. É essa a tese que rejeita no utilitarismo clássico e a qual pretende reformular em sua própria proposta de um utilitarismo subordinado a um melhor entendimento do conceito de *bem*. Particularmente e a partir desse melhor entendimento do conceito, o utilitarismo deve ser subordinado àquilo que é *intrinsecamente bom*. Moore pretende que um entendimento mais adequado de qualquer sistema ético somente será possível quando os conceitos de *bem* e de *bem intrínseco* forem adotados como pressupostos, particularmente, o utilitarismo se beneficiaria disso.

Como vemos, Moore tem a pretensão de esclarecer aquilo que é dito no discurso moral. Para tanto, se utiliza da análise dos conceitos e das proposições por eles formadas. É uma análise conceitual da linguagem a serviço do esclarecimento dos problemas filosóficos, aqui, particularmente dos que dizem respeito à ética.¹⁷⁶ Naquilo que respeita ao utilitarismo, os conceitos e proposições ali envolvidos, após serem esclarecidos por meio da análise dos conceitos, serão novamente empregados na reformulação da própria doutrina utilitarista, agora com maior propriedade já que pretende lapidá-la, mais do que substituí-la.

¹⁷⁴ (MOORE, 1968), §37, p. 61.

¹⁷⁵ *Ibid.* §39, p. 64. “Pleasure is the only thing at which we ought to aim, the only thing that is good as an end and for its own sake.”

¹⁷⁶ Isso, no entanto, não faz do método de Moore uma análise da linguagem segundo essa denominação é utilizada contemporaneamente. O próprio Moore não se considerava um analítico, no sentido usual do termo.

As questões da ética são analisadas por Moore seguindo estritamente a concepção ontológica supramencionada dos conceitos “platonizados”. Valores e deveres são analisados com base em sua noção simples de *bem*. Entretanto, sendo o *bem* uma qualidade indefinível que pertence àquilo que tem *bondade*, como podemos estar certos de que um valor é bom em si mesmo sem confundi-lo com uma proposição factual a respeito do desejo das pessoas ou da maneira como usam o termo? Se as coisas consideradas *boas* são meramente assim nomeadas a partir de convenções culturais afetas ao desejo das pessoas ou à época,¹⁷⁷ como podemos validar um utilitarismo que considera o prazer como *único bem*? Por outro lado, Moore está interessado em determinar o que é *bom em si mesmo*, ou seja, aquilo que *não está* ao sabor dos valores momentâneos. Nossa pergunta é bastante inquietante já que, é a partir daquilo que consideramos *bom*, portanto, de nossos *valores*, que definimos nossos *deveres*. Se o utilitarismo é meramente a busca pela maximização do *prazer* e este por sua vez, se define pela generalização dos prazeres individuais; uma espécie de *prazer geral* aos moldes de uma “vontade geral” de Rousseau; então, para Moore, o hedonismo estará refutado por suas próprias bases, já que, obviamente, essa forma de raciocínio incorre em inúmeras contradições, precisamente por entender o valor de um prazer a partir somente de seu efeito, isto é, quanto maior o prazer, maior o valor daquilo que o causa. Ao contrário, Moore analisa o valor do prazer a partir do valor de sua causa, bem como de seu efeito, isto é, se aquilo que causa prazer é *bom em si mesmo* e os resultados são os melhores possíveis, então o prazer decorrente tem *valor por si mesmo*. Assim, Moore privilegia o raciocínio segundo o qual, tudo que contém *valor*, tem *prazer*, mas nem tudo que tem *prazer*, contém *valor*.¹⁷⁸

Sob essa ótica, fica claro que Moore entende o *valor* como ligado diretamente à *bondade* daquilo que pode ser a *causa* do *prazer* sendo que, se

¹⁷⁷ Por exemplo, os valores que temos hoje com respeito à *preservação da natureza, animais em extinção, orientação sexual, aborto, células-tronco*, etc. – comparados com os que tínhamos há apenas um século, ou até mesmo há alguns poucos anos.

¹⁷⁸ Em (MOORE, 1965), p. 76ss, pode-se ter uma melhor noção das ramificações desse raciocínio.

essa causa é *boa em si mesma*, então seu valor será *intrínseco*.¹⁷⁹ Moore considera que:

Dizer que algo é intrinsecamente bom, significa que seria bom que existisse, mesmo em *completo isolamento*, absolutamente sem qualquer acompanhamento ou efeito.¹⁸⁰

Daí seu famoso exemplo de que um mundo *belo* seria melhor que outro *feito*, mesmo existindo sem jamais ter sido admirado por quem quer que fosse. Essa ideia de *valor intrínseco* também é extremamente anti-intuitiva e particularmente ligada ao atomismo platônico nos mesmos moldes da questão dos conceitos descrita em sua ontologia, pois, para admitirmos a concepção de Moore, teremos que entender o *bem*, assim como o *belo*, como conceitos “platonizados”, isto é, *são em si mesmos*.¹⁸¹ O *belo em si* e o *bem em si*, portanto, não dependeriam de termos ou não consciência deles. Apenas a constatação daquelas qualidades no objeto de nosso conhecimento estaria sujeita à relação de consciência. Assim, a determinação de que algo é bom ou é belo, dependeria do conhecimento que temos a respeito do *bem* ou do *belo*. Moore, entretanto, não nos esclarece a respeito dos meios pelos quais teríamos acesso a esse conhecimento, salvo a partir da confiança que temos nos hábitos e costumes gerais do *senso comum*; ainda assim, apenas no que se refere a nossos deveres, isto é, apenas na extensão das ações quanto ao bem que possam produzir.¹⁸² Esse tratamento particular conferido aos deveres funda-se em sua noção do conceito de *dever* que, em linhas gerais, caracteriza-se por ser uma ação capaz de produzir o *maior bem possível*.

¹⁷⁹ Segundo a concepção mooriana, outras condições devem ocorrer para que algo possua *valor intrínseco*, porém, sem trair a ideia central de Moore e em linhas gerais, podemos dizer que algo possui *valor intrínseco* quando for *bom em si mesmo*.

¹⁸⁰ (MOORE, 1965), p. 27. “By saying that a thing is intrinsically good it means that it would be a good thing that the thing in question should exist, even if it existed *quite alone*, without any further accompaniments or effects whatever.” O *itálico* é de Moore.

¹⁸¹ Note-se, entretanto, que Moore não considera o *belo* como um conceito *simples* tal qual o *bem*. Assim, contrariamente ao *bem*, o *belo* é um conceito para o qual há definição e esta se dá por meio do conceito de *bem*, este sim, indefinível.

¹⁸² (MOORE, 1968), §99, p. 162ss.

Assim, dentre as várias ações possíveis, qual seria aquela que constitui nosso *dever*? Moore afirma ser aquela que produz o melhor resultado em termos causais, ou seja, é aquela que tem como causa o *maior bem*, assim:

A afirmação “estou moralmente obrigado a esta ação” é idêntica à afirmação “Esta ação produzirá a maior quantidade possível de bem no Universo”¹⁸³

Tal afirmação, no entanto, é bastante problemática já que, como bem mostra Moore:

Nenhuma ação por dever tem a possibilidade de ter valor único no sentido em que ela seja a única coisa de valor no mundo; já que, neste caso, toda ação desse tipo seria a única coisa boa, o que é uma manifesta contradição.¹⁸⁴

Nesses termos:

Para demonstrar que uma ação é um dever, é necessário saber igualmente quais são as outras condições, as quais, conjuntamente com essa ação, irão determinar seus efeitos; saber exatamente quais serão os efeitos dessas condições; e saber todos os eventos que, de algum modo, serão afetados por nossa ação ao longo de um futuro infinito.¹⁸⁵

Para Moore, portanto, seria uma tarefa impossível determinar qual é nosso *dever* já que não podemos ter esperanças de provar, a partir de todas as ações as quais podemos cumprir a qualquer momento, qual será aquela que, no total, produzirá o melhor resultado.¹⁸⁶ Parece decepcionante que tenhamos que

¹⁸³ (MOORE, 1968), §89, p. 147. “The assertion ‘I am morally bound to perform this action’ is identical with the assertion ‘This action will produce the greatest possible amount of good in the Universe’.”

¹⁸⁴ *Ibid.* §89, p. 147. “No dutiful action can possibly have unique value in the sense that it is the sole thing of value in the world; since, in that case, every such action would be the sole good thing, which is a manifest contradiction.”

¹⁸⁵ *Ibid.* §91, p. 149. “In order to shew [*sic*] that any action is a duty, it is necessary to know both what are the other conditions, which will, conjointly with it, determine its effects; to know exactly what will be the effects of these conditions; and to know all the events which will be in any way affected by our action throughout an infinite future.”

¹⁸⁶ *Ibid.* §91, p. 149ss.

chegar a essa conclusão; exceto pelo fato de o termo, *possível*, conter uma ambiguidade que o torna difícil de ser compreendido no sentido ético.

Podemos falar de “todas as ações *possíveis*” no sentido factual do termo *possível*, isto é, todas aquelas ações que nos são factualmente possíveis de cumprir. Há, entretanto, outra aceção do termo segundo a qual as “ações possíveis” seriam aquelas “em que fui capaz de pensar naquele momento.” Desse modo, “Pode-se perfeitamente dizer, em um sentido legítimo, que uma ação é ‘impossível’ exclusivamente porque a ideia de cumpri-la não nos ocorre”.¹⁸⁷ Nesse sentido, o termo *possível* se distingue entre “ação possível” e “ação na qual é possível pensar”. Nessa última aceção “... entendemos uma ação que nenhuma causa conhecida evitaria, contanto que a ideia dessa ação nos tivesse ocorrido”.¹⁸⁸

Moore afirma que o *dever* é precisamente uma ação que, além de ser desse tipo, também tem a capacidade de produzir o maior *bem*. Nesse sentido, a ética não pode pretender descobrir qual é o nosso *dever* em qualquer caso, mas pode apontar qual é a melhor dentre uma ou duas de tais possíveis ações.¹⁸⁹ *Melhor*, para Moore, é uma ação que, no total, produz o maior *bem*. Nesse pormenor se resume o utilitarismo de Moore.

Com o problema dos deveres bem delineado em torno da consciência do bem proporcionado pela ação, Moore se volta para a discussão da questão do *bem intrínseco* e do *ideal*, propriamente ditos. A busca pelo valor de cunho universal nos força a reconhecer que devem existir coisas que, por si mesmas, possuem valor e que, portanto, seriam dotadas do *maior bem* do qual temos conhecimento de trato; ao discutir a questão, Moore afirma que, por um estado de coisas *ideal*, quer dizer (i) o *Summum Bonum* ou o absolutamente melhor, ou (ii) o melhor que as leis da natureza permitem existir no mundo, ou (iii) qualquer coisa

¹⁸⁷ (MOORE, 1968), §92, p. 150. “An action may, in one perfectly legitimate sense, be said to be ‘impossible’ solely because the idea of doing it does not occur to us.”

¹⁸⁸ *Ibid.* §92, p. 150. “... we mean an action which no known cause would prevent, provided the idea of it occurred to us”

¹⁸⁹ *Ibid.* §92, p. 150.

grandemente boa em si mesma.¹⁹⁰ O argumento de Moore é construído no intuito de mostrar o *ideal* em seu terceiro sentido, já que, em se esclarecendo este, os dois primeiros também o serão, precisamente porque fazem parte do terceiro sentido de *ideal*.

O argumento de Moore para um estado de coisas *ideal* tem como base aquilo que possuiria o *maior valor*, mesmo que em estado de absoluto isolamento e existindo absolutamente por si mesmo. Assim, afirma que:

As coisas mais valiosas de que sabemos ou podemos imaginar são, de longe, certos estados de consciência que podem ser aproximadamente descritos como os prazeres do relacionamento humano e aqueles advindos de belos objetos. Provavelmente, ninguém que se tenha questionado sobre o assunto, jamais tenha duvidado de que as afeições pessoais e a apreciação daquilo que é belo na Arte ou na Natureza são bons em si mesmos.¹⁹¹

Por outro lado, como já foi dito anteriormente, sua posição com relação aos *valores ideais* da forma como os define, prescreve que tenhamos conhecimento do *bem* e do *belo*. Essa é uma posição típica do platonismo. Assim, Moore admite que alguém possa julgar (1) ser belo um objeto que não possua beleza, ou (2) sentir afeição por um objeto feio da mesma forma que se sente afeição por um objeto belo. A respeito disso diz ele que:

O primeiro pode ser chamado de erro de julgamento e o segundo um erro de gosto, mas é importante observar que o “erro de gosto” geralmente envolve um falso juízo *de valor* enquanto que o “erro de julgamento” é meramente um falso juízo *de fato*.¹⁹²

¹⁹⁰ (MOORE, 1968), §110, p. 183-4.

¹⁹¹ *Ibid.* §113, p. 188. “By far the most valuable things, which we know or can imagine, are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one, probably, who has asked himself the question, has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or Nature, are good in themselves.”

¹⁹² *Ibid.* §116, p. 192-3. “The former may be called an error of judgment, and the latter an error of taste; but it is important to observe that the ‘error of taste’ commonly involves a false judgment of *value*; whereas the ‘error of judgment’ is merely a false judgment of *fact*.”

A esse respeito, devemos perguntar como podemos *saber* quando estamos cometendo qualquer um dos supostos *erros*, já que, parece natural que para *conhecer* um valor, devamos ser educados no sentido de reconhecê-lo,¹⁹³ ou já temos que possuir esse conhecimento nós mesmos de modo intuitivo. Fica claro que ambos, ao fim e ao cabo, resumem-se na mesma coisa. Moore parece favorecer uma resposta para esse problema a partir de uma filosofia do senso comum e do intuicionismo. Ainda assim, *senso comum* e *intuicionismo*, são termos que, no caso do pensamento mooriano, devem ser entendidos de modo particular, pois, em Moore, esses conceitos assumem um caráter diferenciado daquele geralmente encontrado em pensadores particularmente ligados a essas correntes da filosofia.

O intuicionismo a que Moore parece nos remeter não é aquele que encontramos desenvolvido na corrente intuicionista do pensamento filosófico em geral. Há, em Moore, quase que um repúdio por ideias intuicionistas clássicas na solução de problemas epistemológicos envolvidos nas proposições que expressam juízos de valor. Nesse sentido, para Moore, a intuição não pode substituir a razão quanto ao que devemos fazer, precisamente em função dos limites de nosso conhecimento a respeito dos deveres. Por outro lado, a preferência de Moore pela razão em detrimento da intuição, nesse caso particular, parece injustificada já que não há uma necessária incompatibilidade entre ambas no que se refere ao quê devemos fazer. Em inúmeros momentos decidimos o que fazer muito mais por intuição do que pela razão; outra objeção, entretanto, parece ser mais problemática para Moore: o próprio motivo pelo qual ele defende a razão parece ser mais favorável à intuição; dentre as ações possíveis de concretizar o bem em um determinado caso, nosso dever constitui levar a cabo aquela que representa o *maior* bem. Ora, essa decisão pode perfeitamente ser tomada com base na intuição daquilo que seria o *maior* bem muito mais do que em um

¹⁹³ Isto é, reconhecer as virtudes. Neste caso, para evitar o já referido problema de o *valor* ser uma mera proposição factual a respeito do desejo das pessoas ou da maneira como usam o termo, deve já ter havido alguma intuição daquilo que possui *bem intrínseco* antes que se possa transmitir esse conhecimento por meio da educação.

processo argumentativo. Ainda assim, parece inevitável que se deva afirmar sua defesa de um intuicionismo que se limita ao conhecimento do bem naquilo que está ao alcance da consciência. A intuição do valor em Moore é a consciência direta do valor aplicada àquilo que existe no mundo. Nesse contexto, alguém que presencia um fato qualquer terá consciência direta do valor ali envolvido e isso é precisamente um pensamento realista na mais estrita acepção do termo. Infelizmente, ainda fica a impressão de que algo não vai bem. O problema dessa solução é que deveríamos ter conhecimento inequívoco ao menos dos valores primários, mas miseravelmente isso não parece ocorrer. Mesmo os valores ideais preconizados por Moore, relacionamento afetivo e beleza estética, poderiam ser alvo de extensa discussão em torno dos inúmeros fatores envolvidos em sua aceitação. O próprio fato de Moore afirmar valores estéticos como portadores desse caráter inequívoco do bem por excelência é motivo de legítima discordância. Quanto ao relacionamento afetivo que, segundo ele, é outro distinto portador do bem maior, parece ficar aquém daquilo que se espera de um exemplo de objeto onde podemos conhecer o bem meramente por intuição, ainda que seja essa especial e muito particular intuição realista. Contraexemplos para os dois casos são desnecessários, o primeiro – beleza estética – por razões óbvias. Quanto ao segundo, pode-se, no mínimo, acusá-lo de restritivo na medida em que necessita minimamente que o relacionamento seja *afetivo* para que possa ser reconhecido como bom.

A desqualificação da epistemologia defendida por Moore, entretanto, parece prematura. Os valores apontados por Moore como únicos portadores inequívocos de valor intrínseco, como vemos, podem ser discutíveis em vários níveis, mas não devem ser os fiéis de uma balança cujo fim seja meramente constatar a falta de consistência da epistemologia que os gerou.

Moore trata da noção de intuição moral a partir de sua noção de consciência enquanto, por outro lado, defende que o conhecimento de proposições éticas somente pode ser afirmado quando sabemos que tais proposições são verdadeiras. Esse comprometimento ontológico com a verdade

no pensamento de Moore pode ser constatado em quase todos os seus escritos da virada do século. O problema é que não encontramos o método pelo qual possamos nos certificar dessa verdade e, assim, intuição moral e conhecimento moral são contraditórios segundo as bases aceitas para aquilo a que chamamos de conhecimento. Moore ensaia uma possível resposta para o problema da verdade de proposições éticas a partir da consciência, mas acaba por não elaborar essa resposta em seus trabalhos. Pode-se apenas tomar a noção de consciência em Moore como uma pista para algo que seu leitor deva investigar por si mesmo.

A noção de consciência em Moore se estabelece a partir de sua ontologia realista conforme já vimos. O mundo, tal como estabelecido na ontologia de Moore, é transparente à consciência na medida em que os conceitos se confundem com os objetos de composição do mundo. Assim, uma aproximação com a ontologia idealista se torna inevitável. Moore, na verdade, manteve-se relativamente próximo do idealismo no qual se formou. Isso, entretanto, somente pode ser aferido em pormenores muito particulares de seu trabalho. Em linhas gerais, Moore, é um realista naquilo que se refere à ontologia, porém, sua ética não pode fazer frente aos rigores por ela estabelecidos. Sua defesa da verdade de proposições é perfeitamente cabível para as proposições gerais da ciência e da matemática, porém, na ética, transcende às possibilidades de suas bases ontológicas na medida em que não se pode dispor de um instrumento de demonstração dessa verdade tal como nas ciências e na matemática.

Moore afirma que temos consciência do mundo ao nosso redor em termos da relação de verdade e falsidade. Afirma ainda que nossas intuições a respeito da verdade de certas proposições baseiam-se apenas na autoevidência dessas proposições. Mas a autoevidência, em si mesma, somente se dá porque não temos uma razão para afirmar a verdade dessas proposições em particular.¹⁹⁴ Segundo esse pensamento, as proposições da ética são intuitivas ou derivadas

¹⁹⁴ Conf. a discussão a respeito das proposições autoevidentes no capítulo sobre a ontologia de Moore à p. 22ss (s.v. **A noção de *proposição autoevidente***).

destas. Ao mesmo tempo, com base em sua ontologia, afirma que tais proposições são *conhecidas*. Como é possível essa afirmação a partir da noção filosófica desse último termo? Não há como negar que Moore comete um equívoco nesse particular. Tomar o conceito de conhecimento de modo tão próximo àquele do senso comum parece empobrecer seu pensamento sobre o conceito de bem. Entretanto, deve-se notar que muito do pensamento de Moore insere-se no contexto de uma discussão muito particular entre ele e Russell. Esse diálogo entre os dois pensadores ocorre em um clima pessoal. Não há uma discussão acadêmica no sentido amplo do termo, mas sim no sentido pessoal. O diálogo entre os dois ocorre no âmbito da sociedade dos *Apostles* externando-se nos textos de Moore como resultado das respostas que tentou oferecer ao colega, ainda que isso não seja aparente a seu leitor comum. Mesmo para o leitor mais atento, mas que se atém apenas a Moore, sem a contrapartida do trabalho de Russell, é difícil, senão impossível, perceber a relação íntima entre os dois trabalhos, sobretudo para o de Moore. Essa importante ligação entre os trabalhos de Moore e Russell é salientada por Charles Pigden em sua introdução aos textos de Russell sobre ética.¹⁹⁵ Pigden mostra a estreita ligação entre os colegas e a atmosfera aristocrática da discussão entre ambos no âmbito da sociedade dos *Apostles* e é da opinião de que “ao menos algumas das opiniões de Russell parecem ter atuado na evolução das ideias de Moore”.¹⁹⁶ Dois textos de Russell são claramente ligados ao pensamento expressado por Moore no *Principia*, “Is ethics a branch of empirical psychology?” e “Was the world good before the sixth Day?”¹⁹⁷ No primeiro Russell defende sua tese de que o bem se resumiria naquilo que desejamos desejar a qual é atacada por Moore no *Principia* a partir do argumento da questão em aberto. No segundo a questão está centrada na defesa de Moore sobre a beleza ser um bem em si mesmo a partir do argumento de que um mundo belo onde não houvesse mente alguma para apreciá-lo, ainda assim,

¹⁹⁵ (PIGDEN, 1999).

¹⁹⁶ *Ibid.* p.9. “At least some of Russell’s opinions seem to have played a part in the evolution of Moore’s ideas.”

¹⁹⁷ *Ibid.* respectivamente *paper* 10, pp. 71-78 e *paper* 12, pp. 87-91.

seria digno de existir por ser um bem em si mesmo. Russell defende essa mesma conclusão, porém, sua linha de argumentação se prende a outro ponto; para Russell, aquele que sente prazer a partir do feio, em certa medida, é pior do que aquele que, por seu gosto refinado, deriva prazer a partir do belo. Russell apresenta um argumento interessante interpondo dois hipotéticos agentes, *A* e *B*, sendo que *A* é dotado de um gosto perfeito enquanto *B* é o completo oposto; apresentados a ambos dois objetos *x* e *y* os quais são respectivamente o perfeitamente belo e o horrendo, *A* tem por *x* uma sensação esteticamente boa e por *y* uma sensação esteticamente ruim. *B* sente o oposto de *A* com relação a cada um dos objetos. A conclusão de Russell é no sentido de entender que não é o objeto *x* que falha em transmitir a sensação do belo para *B*, mas sim que *B* não obtém sensação estética de *x* devido a sua incapacidade de sentir o belo. Russell entende que apenas os objetos belos podem transmitir a sensação do belo e que somente aqueles que percebem o belo podem sentir a emoção estética do belo. Essa é uma posição aristocrática muito mais que puramente analítica do mundo. Entretanto, apesar da idiossincrasia aristocrática que o argumento encerra, ele contém uma segunda conclusão não tão explícita que é a afirmação da consciência como fundamento da sensação estética e, por analogia, também ética. O último capítulo do *Principia* se dedica de tal modo a essa questão a ponto de nos permitir concluir que é trabalhado particularmente no sentido de dar uma resposta a essa posição de Russell.

No *Principia*, a noção de consciência aparece apenas em seu sentido moral, isto é, não se trata de uma consciência enquanto percepção do mundo em geral, tal como se apreende do conceito no “The Nature of Judgment”, mas como “sentimento moral”. É uma emoção particular com relação àquilo que é moral no sentido de distinguir o bem; Moore a define como sendo “essa ideia de ‘justiça’¹⁹⁸ abstrata e os vários graus da emoção específica por ela [a ideia de justiça]

¹⁹⁸ *Rightness*.

instigados”.¹⁹⁹ Tal noção de consciência é contraditória com a particular preocupação de Moore em manter-se longe de concepções psicologistas, porém, parece reconhecer a peculiaridade da questão envolvida no reconhecimento de proposições fundamentais da ética.

Uma questão que pode passar despercebida é que, ao se tratar de proposições éticas, trata-se daquelas que são *fundamentais*. Moore admite a possibilidade de tantas proposições fundamentais quantas nossa consciência for capaz de perceber para um determinado caso. Essa pluralidade de proposições fundamentais, inevitavelmente, leva a uma concepção ética de cunho utilitarista na medida em que força uma hierarquia entre valores. O utilitarismo concebido por Moore a partir de sua concepção epistemológica do bem, entretanto, é fundamentado em uma hierarquia de valores intrínsecos nos quais o bem é a finalidade maior. O utilitarismo de Moore, conseqüentemente, estará comprometido com sua concepção de bem intrínseco e não com qualquer noção clássica ligada à utilidade com relação ao prazer ou à felicidade. Para Moore, esses dois conceitos são necessariamente subordinados ao conceito de bem.

Para o utilitarismo de Moore, entretanto, não basta apenas uma concepção de bem intrínseco. Esse poderá ser um ponto de partida, mas dificilmente será suficiente na construção de um sistema de valores capaz de dar conta dessa variedade de possíveis deveres surgidos a partir das proposições fundamentais propostas pelos vários exemplos de bem no mundo. Esse bem intrínseco e sua capacidade imensa de se tornar “razão” para o dever é aquilo que intriga Moore quando se trata da ação. Moore não entende o dever como sendo uma ação única a qual se esteja subordinado. A noção de dever, portanto, não surge de uma proposição fundamental da ética, mas sim dentre as várias proposições fundamentais possíveis para um determinado caso. Esse é o

¹⁹⁹ (MOORE, 1968), p. 108: “This idea of abstract ‘rightness’ and the various degrees of the specific emotion excited by it are what constitute the specifically ‘moral sentiment’ or ‘conscience.’”

fundamento da utilidade em Moore, isto é, a escolha da ação que produza o maior bem como sendo aquela que devemos realizar.²⁰⁰

O utilitarismo de Moore surge a partir de sua concepção dos valores contraposta a uma teoria dos deveres já introduzida por Platão no *Teeteto* como problemática. A concepção de dever do *Teeteto*, entretanto, é reformulada por Moore em seu próprio pensamento como sendo fundamental ao utilitarismo na medida em que especifica uma subordinação dos deveres aos *valores ideais*, daí ser dito que é um *utilitarismo do ideal* aquele encontrado no *Principia Ethica*.

No que se refere ao utilitarismo, portanto, o pensamento ético de Moore deve incluir a questão dos *valores* de maneira bastante particular. Com efeito, a discussão contemporânea parece circular muito mais em torno de questões que envolvem a corrente utilitarista segundo seu aspecto político e social. Se assim é, então talvez possamos encontrar algo na teoria utilitarista de Moore com respeito à forma como determinamos nossos valores, pois, segundo até aqui temos visto, seu pensamento nos leva a lapidar a noção do conceito fundamental da ética no sentido de modificar as bases do utilitarismo clássico. Ao mesmo tempo, porém, sua teoria nos diz que somente é possível reconhecer os valores positivos quando se tem conhecimento do *bem*; assim como somente podemos reconhecer a beleza quando temos conhecimento do *belo*. Portanto, fica evidente que devemos perguntar como adquirimos esse conhecimento. Como dissemos acima, a possível resposta para esse problema é oferecida por Moore a partir de uma filosofia do senso comum e do intuicionismo. Porém, em que termos essa resposta estaria incluída no âmbito do pensamento utilitarista de Moore, isto é, que intuicionismo é esse de Moore e como se insere em sua filosofia do senso comum?

A ontologia de Moore, mais uma vez, deve ser o fio condutor para seu intuicionismo, pois, a constatação do *bem* ou do *belo* é uma questão semelhante à constatação da *verdade* no caso das proposições verdadeiras; em seu texto de 1899, o “The Nature of Judgment”, Moore afirma que a *verdade* é um conceito

²⁰⁰ “Realizar” no sentido de trazer à existência. Isso está em perfeito acordo com a noção ontológica de Moore para as proposições gerais e, particularmente, para as proposições da ética.

simples; Naquele texto, ele manteve que a *verdade* é uma propriedade imediata de uma combinação de conceitos a qual chamou de *proposição*; ora, a *verdade* de uma proposição ser um conceito imediatamente reconhecido nada mais é do que a autoevidência da verdade de uma proposição. Assim também, no caso de sua teoria sobre a ética, a consciência do *bem* ou do *belo*,²⁰¹ isto é, aquilo que Moore chama de *conhecimento* do *bem*, se verifica a partir de proposições autoevidentes nas quais aparecem os conceitos de *bem* ou de *belo*. Analogamente, pode-se dizer que isso ocorre a partir das proposições cuja verdade a respeito do *bem* ou do *belo* é autoevidente.²⁰² Entretanto, a autoevidência das proposições confunde-se com uma forma de intuicionismo que Moore não parece disposto a aceitar. Assim, Moore afirma que quando chama as proposições autoevidentes de intuições quer,

Meramente afirmar que elas não podem ser provadas; não afirmo qualquer coisa a respeito da maneira ou origem de nossa cognição delas. Menos ainda quero afirmar (tal como muitos intuicionistas têm feito) que qualquer proposição seja verdadeira *porque* a conhecemos de uma maneira particular ou a partir do exercício de uma faculdade particular. Ao contrário, afirmo que em todas as maneiras possíveis de se conhecer uma proposição verdadeira, é também possível conhecer uma falsa.²⁰³

Moore nos alerta ainda que:

Não devemos, portanto, olhar para a intuição, como se ela fosse uma alternativa para o raciocínio. Nada pode substituir as *razões* para a verdade de qualquer proposição; a intuição somente pode fornecer uma razão para a *sustentação* de que qualquer proposição seja verdadeira; isso, porém, ela deve fazer somente quando qualquer proposição for autoevidente, quando, de fato, não há razões para provar sua verdade.²⁰⁴

²⁰¹ A consciência do *belo* está sujeita à consciência do *bem*, já que, como já foi notado, o conceito complexo, *belo*, é definido a partir do conceito simples, *bem*.

²⁰² O parágrafo 86 do *Principia* será bastante esclarecedor para essa questão da autoevidência de proposições verdadeiras, se não o texto do “The Nature of Judgment”.

²⁰³ (MOORE, 1968), x. “*Merely* to assert that they are incapable of proof; I imply nothing whatever as to the manner or origin of our cognition of them. Still less do I imply (as most Intuitionists have done) that any proposition whatever is true, *because* we cognize it in a particular way or by the exercise of any particular faculty: I hold, on the contrary, that in every way in which it is possible to cognize a true proposition, it is also possible to cognize a false one.” Ver ainda, (AUDI, 1996).

²⁰⁴ *Ibid.* §86, p. 144. “We must not therefore look on Intuition, as if it were an alternative to reasoning. Nothing whatever can take the place of *reasons* for the truth of any proposition: intuition

Com isso, Moore, afirma não haver garantias de que as proposições da ética sejam verdades necessárias *a priori*, isto é, estamos lidando com uma verdade que se dá apenas por não haver outra proposição conhecida naquele momento que seja capaz de propiciar *maior bem possível*; Moore diria que tais proposições são todas *sintéticas*, querendo com isso dizer que:

Todas elas devem se apoiar, ao fim e ao cabo, em alguma proposição que precisa ser simplesmente aceita ou rejeitada, que não pode ser logicamente deduzida de nenhuma outra proposição.²⁰⁵

Por outro lado, no parágrafo 64 do *Principia Ethica*, Moore oferece uma explicação para o termo *utilitarismo* segundo suas origens e que talvez nos esclareça melhor sua posição a respeito do utilitarismo clássico. Naquele ponto de seu texto, Moore faz ver que o termo, *utilitarismo*, por si mesmo:

Não sugere naturalmente que todas as nossas ações sejam julgadas de acordo com o grau segundo o qual elas seriam meios para o *prazer*. Seu significado natural é que o padrão para o certo e o errado na conduta, é sua tendência para promover o *interesse* de todos.²⁰⁶

Por *interesse*, Moore pretende nos mostrar que:

De modo geral, entende-se uma variedade de diferentes bens, classificados em conjunto somente porque são aquilo que qualquer pessoa geralmente deseja para si, na medida em que seus desejos não possuam aquela qualidade psicológica entendida por "moral".²⁰⁷

Segundo Moore:

can only furnish a reason for *holding* any proposition to be true: this however it must do when any proposition is self-evident, when, in fact, there are no reasons which prove its truth."

²⁰⁵ (MOORE, 1968), §86, p. 143. "They all must rest in the end upon some proposition which must be simply accepted or rejected, which cannot be logically deduced from any other proposition."

²⁰⁶ *Ibid.* §64, p. 105-6. "Does not naturally suggest that all our actions are to be judged according to the degree in which they are a means to *pleasure*. Its natural meaning is that the standard of right and wrong in conduct is its tendency to promote the *interest* of everybody."

²⁰⁷ *Ibid.* §64, p. 106. "... is commonly meant a variety of different goods, classed together only because they are what a man commonly desires for himself, so far as his desires have not that psychological quality which is meant by 'moral'."

O “útil”, portanto, significa e sistematicamente significou para os sistemas Éticos antigos, aquilo que é um meio para a obtenção de outros bens que não os morais. É mesmo uma suposição injustificável que esses bens sejam bons somente enquanto meios para o prazer ou que eles sejam comumente assim considerados.²⁰⁸

Para Moore:

A razão principal para adotarmos o termo “utilitarismo”, foi mesmo, meramente enfatizar o fato de que a conduta certa ou errada deve ser julgada por seus resultados como meios, em oposição à estrita visão intuicionista de que algumas maneiras de agir são certas e outras erradas, sejam quais forem seus resultados.²⁰⁹

Com respeito ao *certo* ser identificado com aquilo que produz o melhor resultado possível, ele considera o utilitarismo clássico *completamente justificado*. No entanto, entende que esse ponto de vista é acompanhado por dois erros históricos: por um lado, o de considerar apenas os bens que são popularmente tidos como resultantes de meras ações *úteis* ou *interessadas* (ações boas apenas como meios para o prazer); e por outro, que os utilitaristas clássicos tendem a considerar tudo como um mero meio, “negligenciando o fato de que algumas coisas que são boas como meios também o são como fins”.²¹⁰ A proposta de Moore para a correção desses *erros* vai desde a correção do entendimento do conceito de *bem* (indefinível por ser não-natural), até a consideração dos valores *ideais* (por serem isentos de interesse e exprimem o *maior bem* de que temos conhecimento de trato) como sendo aqueles que devem servir de base para a aplicação da *utilidade*, agora no sentido da ação que, no mundo, melhor representa o bem.

²⁰⁸ (MOORE, 1968), §64, p. 106. “The ‘useful’ thus means, and was in ancient Ethics systematically used to mean, what is a means to the attainment of goods other than moral goods. It is quite an unjustifiable assumption that these goods are only good as means to pleasure or that they are commonly so regarded.”

²⁰⁹ *Ibid.* §64, p. 106. “The chief reason for adopting the name ‘Utilitarianism’ was, indeed, merely to emphasise the fact that right and wrong conduct must be judged by its results as a means, in opposition to the strictly Intuitionistic view that certain ways of acting were right and others wrong, whatever their results might be.”

²¹⁰ *Ibid.* §64, p. 106.

Os valores ideais em Moore são particularmente aqueles dotados do maior *bem intrínseco* e são especificamente os prazeres do relacionamento humano e aqueles estéticos. Assim, o *amor fraternal*, por um lado, e a *beleza estética*, por outro, serão identificados com o *maior bem* de que se pode ter conhecimento de trato; daí serem *ideais* no sentido em que são “aquilo que é bom em si mesmo em alto grau”.²¹¹ Note-se, no entanto, que mesmo o amor fraternal terá que ter intrinsecamente o particular valor da beleza estética, pois, Moore não aceita um amor fraternal que não seja intrinsecamente acompanhado do prazer estético advindo do objeto amado.²¹² Assim, o meu amor por alguém não será intrinsecamente bom, caso, dentre outras qualidades necessárias para que esse amor seja um bem intrínseco, não inclua também a qualidade de ser belo *para mim*.

Já vimos que os valores ideais em Moore são aqueles possuidores de *maior bem intrínseco* e que o *bem intrínseco*, por sua vez e em linhas gerais, refere-se àquilo que torna certos objetos, únicos, em termos de valor. Assim, qualquer objeto *x* que possua as qualidades de outro objeto *y*, terá que ser idêntico a *y* também com relação a essa qualidade particular que lhe confere *bem intrínseco*. Isso, de modo algum significa que o bem intrínseco seja uma propriedade exclusiva de uma única categoria de objetos no universo, tampouco que o bem intrínseco seja uma propriedade única no sentido em que não admita gradações. Ao contrário, Moore nos diz que dentre os possíveis objetos intrinsecamente bons, aqueles que possuem *maior bem intrínseco* são precisamente os prazeres estéticos e os advindos da afeição pessoal. Assim, diz Moore:

As coisas mais valiosas de que sabemos ou podemos imaginar são, de longe, certos estados de consciência que podem ser aproximadamente descritos como os prazeres do relacionamento humano e aqueles advindos de belos objetos. Provavelmente, ninguém que se tenha questionado sobre o assunto, jamais tenha duvidado de que as afeições

²¹¹ (MOORE, 1968), §110, p. 184.

²¹² *Ibid.* §122, p. 203ss.

peçoais e a apreciação daquilo que é belo na Arte ou na Natureza são bons em si mesmos.²¹³

Há, no entanto, interpretações que afirmam que a utilidade em Moore assumiria um caráter elitista a partir da maneira acima descrita de definir os valores ideais. Essa definição, não apenas reservaria o reconhecimento das qualidades morais a uma minoria privilegiada em termos de raciocínio refinado, mas também reservaria à *bondade* que de fato pode ser assim denominada (*bondade intrínseca*) uma área muito estreita do universo de objetos morais ocupado exclusivamente pelas relações humanas e a arte. Outras interpretações afirmam que se poderia opor à concepção mooriana a falta daquilo que Moore mais lutou para alcançar, isto é, a precisão e universalidade do conceito de *bem* em relação a sua aplicação específica. Afinal, em se tratando de questões éticas, tendemos a não ficar muito satisfeitos apenas com o exercício do raciocínio teórico, ainda que nos leve a resultados em si mesmos belos na forma; tendemos a preferir aqueles resultados que, de alguma maneira, são possíveis de serem concretizados a partir das ações morais. Sob esse aspecto, de fato, não poderíamos dizer que fique clara a concretização das ações morais a partir meramente dos valores ideais tal como expressos por Moore. Além disso, de sua concepção dos valores ideais, ele não parece conseguir afastar a ideia da qual acusa o utilitarismo clássico, isto é, de considerar apenas os bens que são popularmente tidos como resultantes de meras ações *úteis* ou *interessadas*; afinal, tanto na arte quanto no amor, em geral, ao menos nós mesmos temos interesse no prazer que obtemos daqueles valores. Isso quer dizer meramente que, com respeito ao amor, Moore admite que aquele que não é correspondido não é completamente bom. Na esfera da arte, a imaginação de uma paisagem bela teria *menos* valor que a pintura dessa mesma paisagem e esta, por sua vez, *menos*

²¹³ (MOORE, 1968), §113, p. 188. "By far the most valuable things, which we know or can imagine, are certain states of consciousness, which may be roughly described as the pleasures of human intercourse and the enjoyment of beautiful objects. No one, probably, who has asked himself the question, has ever doubted that personal affection and the appreciation of what is beautiful in Art or Nature, are good in themselves."

que a própria paisagem materializada na natureza. Ora, qual seria a razão pela qual devêssemos dar preferência à paisagem concreta mais do que àquela imaginada? Moore nos diz que é apenas o fato de ser concreta ou ainda, em termos de sua ontologia, que a paisagem *existe* e está localizada espaço-temporalmente. Não é porque a paisagem física nos dá mais *prazer* do que aquela imaginada, mas sim meramente porque ela *existe*.

A concepção utilitarista de Moore privilegia o *valor* unicamente por aquilo que ele é, isto é, o valor *por si mesmo*, independentemente do prazer que esse valor nos cause, ainda que, obviamente, possamos continuar a obter prazer desses mesmos valores e que seja um componente desse valor. Nesse sentido, se Moore é um utilitarista, seu utilitarismo é bastante especial, já que nega completamente ao *prazer* a possibilidade de ser o fio condutor das decisões a respeito daquilo que é *bom*. Em Moore, o *prazer* não é aliado do pensamento ético, mas apenas limita-se a compor uma parte do conjunto de valores éticos. É um coadjuvante, por assim dizer. No pensamento utilitarista de Moore a parte que cabe ao prazer é aquela da *qualidade* que pode acompanhar o *bem* sem, entretanto, constituir o próprio *bem*.

Afinal, ninguém poderia negar que é possível o prazer sem o bem, mas não é tão fácil admitir um bem ausente de prazer, ainda que isso seja perfeitamente concebível. Para Kant, entretanto, a ação moral propriamente dita não poderia ser necessariamente acompanhada de prazer, já que este seria ainda um indício de que ali haveria um motivo escuso à moral. A ética kantiana, nesse sentido, é completamente racionalista, mas em Moore o racionalismo estrito não é o caso. Apesar disso, ambos concordam em que o prazer seja um elemento secundário. Ao tratar do bem, entretanto, ambos o fazem ainda de modo distinto. Para um, trata-se de um elemento de caráter exclusivamente racional ainda que o ser racional, em geral, não traduza completamente sua racionalidade na prática moral. Na ordem do ser, a metafísica da moral não se traduz em algo factível, precisamente em razão do contexto psicológico que envolve esse ser racional em particular. Em contrapartida, o outro vê o contexto psicológico como algo favorável

enquanto aparelho mensurador da sanidade da moral. O que para um poderia ser a causa da ausência da moral, para o outro é quase que seu indicador. Como pode haver esse distanciamento de Moore de um pensamento cujas bases ele próprio afirma ser particularmente simpático a si? É que para ele, uma das características do amor fraterno, como maior exemplo do bem, é estar intrinsecamente ligado ao prazer que decorre desse mesmo amor, a tal ponto que se confunde com o prazer estético, outro polo do maior bem possível de existir.

Se a concepção kantiana é problemática em termos práticos – o problema de Kant é que sua concepção dificilmente se traduz na prática – o problema de Moore parece ser precisamente oposto. O contexto do amor fraterno como exemplo de bem maior parece ser excessivamente prático. Essa concepção, apesar de plausível, é pobre em sua pretensão teórica que consiste em definir o contexto do bem maior. Toda a ideia de bem intrínseco ligada ao amor fraterno e à percepção da beleza estética prende-se excessivamente a conceitos que têm forte apelo psicológico. Daí a dificuldade em Moore que pretende, tanto quanto Kant, afastar o psicologismo do pensamento ético, ou ao menos como pensamento sobre a ética. Não que a esfera psicológica pretenda ser inexoravelmente descartada por Kant ou Moore, mas ambos parecem pensar que o problema de compreender a ética requer um tratamento exclusivamente teórico. A partir desse entendimento, a psicologia parece ser vista apenas como um complicador que interfere nas ações práticas. Kant, entretanto, mantém-se distante das questões que podem ser tratadas como psicologismo tomando extremo cuidado em afastar qualquer possibilidade de que a ação moral possa ser por ele contaminada. Moore, ao incluir as relações afetivas e a beleza estética, faz precisamente o oposto. Com isso, enfraquece sua argumentação em prol de um conceito de bem não-naturalista.

Em termos de um pensamento metaético, Moore pretende levar seu leitor a uma reflexão a respeito da lógica contida nos valores e, sobretudo, a respeito da lógica do conceito fundamental que compõe os juízos de valor. Essas duas pretensões, entretanto, são de caráter distinto; uma trata da questão em

nível ontológico, a outra, em nível de uma possível teoria da linguagem relativa aos valores. Ambas são abrangidas pelo contexto epistemológico que insiste em perguntar como conhecemos o bem, seja como uma questão ontológica ou meramente linguística. Epistemologicamente, devemos ter acesso ao bem, quer a partir de seus exemplos no mundo, quer de modo imediato. Tanto uma quanto outra maneira de conhecer o bem depende de nossa interação com o mundo; mesmo de modo imediato, um valor somente pode ser pensado com base na experiência que temos daquilo que existe, ainda que o próprio valor possa ser caracterizado como algo novo. Nesse sentido, podemos entender essa interação entre o sujeito e o objeto como sendo fundadora daquilo que se pode chamar de “meu mundo”. Assim, meu mundo determina meus valores na medida em que as possibilidades de contato com os valores são inerentes à minha maneira de ver um mundo que, em si mesmo, é objetivamente neutro (daí ser o “meu” mundo). “Meu mundo” é único na medida em que resulta das minhas interações com os outros objetos e é compartilhado com os outros objetos nessa mesma medida. O mundo contém todas as possibilidades de acesso, porém, somente a capacidade do sujeito poderá determinar aquilo a que este efetivamente tem acesso. A ética de Moore aprecia essa característica de individualidade compartilhada inerente aos conceitos em geral e particularmente de bem. Não há ali uma necessária contradição entre a objetividade do conceito e a subjetividade moral precisamente porque o acesso ao conceito se dá a partir da individualidade, quer da experiência, quer da intuição do sujeito. Segundo esse entendimento, o conceito de bem, como tal, seria objetivo, mas o acesso ao conceito seria de tal modo que ao ser aplicado daria origem a inúmeras possibilidades de interpretação moral. A afirmação de Moore quanto às coisas que possuem maior quantidade de bem dentre todas as imagináveis é, ao mesmo tempo, uma afirmação da característica única que o conceito de bem possui de ser alheio à moral no sentido em que é um conceito e:

Conceitos são possíveis objetos de pensamento; mas essa não é uma definição para eles. Meramente dizemos com isso que eles podem vir a se relacionar com um pensante; e para que *possam* fazer alguma coisa,

devem já *ser* alguma coisa. É indiferente à sua natureza se alguém os pensa ou não. São incapazes de mudança; e a relação na qual entram com o sujeito cognoscente não implica ação ou reação. É uma relação especialíssima que pode iniciar-se ou cessar com uma mudança no sujeito; mas o conceito não é causa, nem efeito de tal mudança. A ocorrência da relação tem, indubitavelmente, suas causas e efeitos, mas estas serão encontradas somente no sujeito.²¹⁴

Note-se que a relação é *especialíssima* precisamente porque pode iniciar-se ou cessar com uma mudança *no sujeito*. O bem é o bem e nada mais. São os que a ele têm acesso que fazem dele isto ou aquilo. Interpretam-no segundo suas próprias experiências, traduzem-no segundo seus próprios modos de ver o mundo. Assim, torna-se o conceito menos perfeito, sempre minimizado em relação àquilo que tem o potencial para ser, pois, nunca se pode traduzi-lo de modo completo. O bem, por assim dizer, não é deste mundo, apenas podendo ser trazido à existência de modo imperfeito. Nesse sentido, o amor fraternal seria a máxima expressão do bem por excelência, pois, para que ocorra, é necessário que muitas outras instâncias do bem possam ser trazidas ao mundo. Os valores ideais de Moore traduzem essa característica da *bondade*, qual seja: tornar o objeto com o qual entra em relação em um bem em si mesmo. Essa é a expressão do valor intrínseco de Moore, tornar eticamente único o objeto do valor. Falando sobre o fato de que o sujeito *sabe* a que se refere o bem ele diz que,

Sempre que ele pensa em 'valor intrínseco', ou 'mérito intrínseco', ou diz que uma coisa 'deve existir', ele tem em frente de sua mente o objeto único – a propriedade única das coisas – a qual eu entendo por 'bem'.²¹⁵

²¹⁴ (MOORE, 1899), p. 179: "Concepts are possible objects of thought; but that is no definition of them. It merely states that they may come into relation with a thinker; and in order that they *may* do anything, they must already *be* something. It is indifferent to their nature whether anybody thinks them or not. They are incapable of change; and the relation into which they enter with the knowing subject implies no action or reaction. It is a unique relation which can begin or cease with a change in the subject; but the concept is neither cause nor effect of such a change. The occurrence of the relation has, no doubt, its causes and effects, but these are to be found only in the subject."

²¹⁵ (MOORE, 1968), p. 17: "Whenever he thinks of 'intrinsic value,' or 'intrinsic worth,' or says that a thing 'ought to exist,' he has before his mind the unique object – the unique property of things – which I mean by 'good.'"

Moore opõe o conceito de *valor como meio* àquele de *valor intrínseco* no sentido em que ao primeiro cabe o conceito de *bem como meio* e ao segundo aquele de *bem em si*. Entretanto, afirma também que o correto uso dos termos e sua necessária distinção somente se aplicam às instâncias triviais nas quais o bem ocorre. A distinção é meramente aquela entre as relações causais e universais. Moore entende que um valor instrumental, aquele que se tem como meio, em geral se confunde equivocadamente com o valor em si mesmo, aquele que se tem como fim. O equívoco ocorre por força de uma busca pela universalidade de uma ação que é meramente instrumental. Assim,

Sempre que julgamos que uma coisa é “boa como meio,” estamos fazendo um julgamento com respeito a suas relações causais; julgamos, *ao mesmo tempo*, que terá um tipo particular de efeito e que aquele efeito será bom em si mesmo.²¹⁶

Essa somente pode ser uma justificativa para a *generalização* do juízo moral, nunca para sua *universalização*. Na verdade, uma universalização como essa é impossível. Mesmo a generalização do juízo moral apenas pode ser plausível caso haja total semelhança das circunstâncias que o geraram. A universalização requer não apenas isso, mas que assim seja também em todos os casos. Além disso, Moore entende que há uma distinção forte entre o valor e a norma. Derivamos o valor por meio das intuições que temos a partir de fatos descritivos, mas não se pode validamente²¹⁷ derivar uma norma a partir de um fato descritivo. Uma norma pretende fazer com que haja uma ação determinada, pretende criar um fato. Normas determinam maneiras de agir, mas o fato descritivo não pode, por si mesmo, determinar uma ação. Assim, a pergunta é, “como a norma se liga ao fato?”. Uma resposta plausível é que isso se dá por meio do valor. Vimos que a percepção do valor moral, para Moore, se dá por meio da intuição. Moore considera a intuição como a única razão para afirmar a verdade

²¹⁶ (MOORE, 1968), p. 22: “Whenever we judge that a thing is ‘good as a means,’ we are making a judgment with regard to its causal relations: we judge *both* that it will have a particular kind of effect, *and* that that effect will be good in itself.”

²¹⁷ No sentido lógico desse termo.

de uma proposição fundamental da ética, já que não é possível dar outra razão que não a própria proposição em si mesma. Além disso, considera um fato como sendo idêntico a uma proposição verdadeira.²¹⁸ Nos termos da ontologia defendida por Moore, intuímos valores a partir de fatos. Assim, a norma surgiria a partir de nossa tendência para a generalização de fatos morais. Entretanto, essa é uma característica exclusivamente psicológica que não explica a objetividade da norma pretendida por Moore.

Fatos não conduzem nem geram, necessariamente, decisões práticas de caráter moral. Pode-se pensar, “não vou roubar porque não preciso de dinheiro”. Esse pode ser um exemplo de decisão exclusivamente prática, não ética. Em termos morais, essa decisão nada diz. Desse modo, há um hiato entre um fato e uma decisão para agir o qual a lógica não pode resolver. Salvo, talvez, uma lógica informal.²¹⁹ A ação depende de uma decisão, é uma determinação para agir, mas essa determinação não depende de razões lógicas no sentido formal do termo. As razões para agir estão sujeitas a questões *psico-lógicas*. Essa é uma das razões que levam Moore a entender o dever como impossível de ser determinado de modo inequívoco, pois, está sujeito às ações possíveis de nos ocorrerem a partir de nossa consciência do valor diante de um fato. A generalização dessa ação não é logicamente válida, mas sim fruto de uma longa cadeia de eventos que nos chegam a partir da experiência com casos passados. Nesse sentido é uma lógica indutiva. É essa experiência que nos leva a pensar o dever como fruto de verdades morais universais. Moore, entretanto, entende que há valores morais universais, porém, sua natureza, em si mesma, não torna as normas morais logicamente válidas. Agir de determinada maneira parece produzir melhores resultados morais do que agir de outras maneiras; seria, portanto, essa

²¹⁸ (MOORE, 1969), p. 297 e 306-9.

²¹⁹ Salvo no sentido em que há uma lógica pertinente à ação determinada segundo a qual um indivíduo escolhe a ação que mais lhe traz utilidade. Nesse sentido, ver o exemplo de (SHAFER-LANDAU, 2010), p. 179-80. O exemplo em questão, o dilema do prisioneiro que é clássico na teoria dos jogos, mostra que, mesmo sendo logicamente mais útil que ambos os prisioneiros mantenham silêncio, eles invariavelmente escolhem delatar seu companheiro porque sabem quais são suas chances, porque têm interesses próprios e porque são racionais.

experiência aquilo que nos levaria a criar normas morais, não o valor em si mesmo. Haveria uma separação entre o fato e a norma no sentido em que o primeiro pode ser o veículo do valor, mas não a segunda? Há razões para se pensar que não, dado que, com a norma, pretende-se tornar o bem passível de ser reproduzido em casos semelhantes àqueles que a norma abrange. Desse modo, se um fato pode suscitar um valor ao sujeito que o percebe, a norma, ao generalizar esse valor por meio da obrigação, pretende veicular o bem de modo que possa ser percebido e reproduzido por todos. A questão que envolve a passagem do fato à norma, entretanto, é aquilo que causa problemas de cunho lógico; essa é a razão da falácia naturalista apontada por Hume e Moore. No caso de Moore, contudo, a falácia tem ainda outra razão além de fazer uma passagem logicamente ilícita daquilo que *é* para aquilo que *deve ser*. Aqui, a falácia se dá também quando identificamos o bem com conceitos naturais. Mas se apreendemos o bem por meio dos fatos, então é lícito que o bem possa ser resumido a conceitos naturais.

Haveria de fato uma intenção da parte de Moore em meramente afirmar a impossibilidade da apercepção dos valores a partir dos fatos? Há razões para que se pense não ser esse o caso. Afirmer meramente a impossibilidade da apercepção dos valores a partir dos fatos equivale a negar que nosso conhecimento seja fundado na experiência. Moore não nega que a experiência seja importante para o conhecimento em geral e particularmente na ética. Sua negação não se refere a que se possa definir o bem em termos linguísticos; ela se refere à possibilidade de definir o bem a partir de conceitos naturais quando se trata de saber em última instância aquilo que é o bem. Lembremos que, “conceitos naturais”, para Moore, são aqueles que se referem a objetos, tais como aqueles investigados pelas ciências naturais. A negação de Moore diz respeito a um problema linguístico que se funda em outro, ontológico. Em termos ontológicos o bem não existe e tem uma característica semelhante a objetos tais como os números. Como o número 2, o bem não encontra existente no mundo. Alguém diria que o número dois é um par de sapatos? Assim também, o bem não é a

felicidade. Moore considera as proposições da ética, todas sintéticas, portanto, são fundadas pela experiência, mas não se resumem a ela. Pode-se usar o bem como predicado de outros conceitos, mas esse seria apenas um uso da linguagem, não uma definição propriamente dita daquilo que queremos saber sobre o bem. O uso da linguagem dá uma ideia aproximada daquilo que o bem é de fato. Mas uma definição analítica para o bem parece ser impossível na medida em que o conceito seja identificado com outros, naturais. A questão, portanto, é de entender que esse conceito peculiar não se presta a definições que pretendem alcançar uma profundidade que toca sua essência. O bem não é o único conceito a oferecer essa dificuldade; Liberdade e D'us,²²⁰ nesse sentido, são conceitos tão problemáticos quanto o Bem. Curiosamente, esses três conceitos guardam interessantes inter-relações.

Há uma questão fundamental em Moore que se refere a seu pensamento metaético contraposto àquele que pretende ser ligado a uma ética normativa. A rigor, Moore não faz ética normativa no *Principia*, entretanto, pretende dar subsídios para uma passagem legítima entre as duas disciplinas. Se ele é bem sucedido ou não, pode ser alvo de muita discussão. Na verdade, pode-se dizer que as críticas a esse respeito se devem apenas à má sucedida tentativa da parte de Moore em fazer essa passagem entre metaética e ética normativa de modo formal.²²¹ Todavia, essa diferença não deve ser considerada um problema já que as questões que preocupam Moore são explicitamente aquelas ligadas aos *princípios fundamentais* da ética, não propriamente àquelas ligadas a seus modos de aplicação. A incursão pelos deveres, e finalmente a apresentação dos valores ideais, se insere nesse interesse maior pelos princípios fundamentais. A estrutura do *Principia* tem que levar seu leitor à discussão sobre os deveres e os valores ideais, mas não necessariamente a partir da normatização da conduta. O capítulo do *Principia* que trata da ética em relação à conduta, se lido com a intenção de se encontrar ali, normas para a ação, fatalmente terá sido o pior capítulo jamais

²²⁰ A grafia dessa palavra desse modo é em respeito à Lei judaica de se grafar os Nomes de D'us que guardam a mesma relação com aquele impresso na Torah de modo diferenciado.

²²¹ (BALDWIN, 1992), p. 119ss. (DALL'AGNOL, 2005), p. 301ss.

escrito por um filósofo sobre ética normativa. O problema discutido no capítulo V do *Principia* continua sendo de ordem metaética na medida em que Moore discute ali a origem da norma, não a normatização da ação, *stricto sensu*. Nesse sentido, é uma complementação de sua investigação a respeito do bem. Assim também com respeito ao capítulo VI, sobre o Ideal, a questão é relacionada ao bem em sua forma máxima possível de ser identificada no mundo. Esses dois últimos capítulos tratam precisamente daquilo que fundamenta a norma, não de quais normas seriam mais eficazes. Nesse sentido, pode-se afirmar que Moore faz uma verdadeira desconstrução da ética normativa até então preconizada pelos sistemas éticos clássicos. O grupo de Bloomsbury talvez tenha sido o primeiro a perceber esse aspecto do *Principia* na medida em que seus membros se viram justificados por uma teoria dos valores em consonância com seus próprios pensamentos, trabalhos e vidas.²²² Não há literalmente uma única teoria moral subsequente ao *Principia* que deixe de tratar os valores de modo relativo. Não que o *Principia* tenha-lhes servido de inspiração ou mesmo de pressuposto; é provável que muitos dos que pensam a ética jamais tenham lido o *Principia*; mas o trabalho de Moore foi um precursor importante na medida em que foi o primeiro a tratar o bem como conceito não analisável. Essa característica apontada por Moore responde a questões exemplificadas por mudanças importantes na própria sociedade na medida em que esta se questiona com relação a seus valores de modo cada vez mais profundo. Recentemente invadíamos as terras dos tupinambás e os matávamos e escravizávamos justificando não terem alma e não serem humanos pelo fato, entre outras coisas, de que comiam seus inimigos vencidos em combate; os tupinambás, entretanto, não caçavam pessoas para comer, eles comiam seus inimigos como forma de honrá-los por sua valentia e bravura. O nazista que concebe e põe em prática um sistema para exterminar pessoas é alguém que desconhece a esfera dos valores ou reconhece valores

²²² (REGAN, 1986) onde todo o texto mostra a relação de Moore e a importância do *Principia* para os membros do grupo. (LEVY, 1979) é mais específico em tratar da questão da influência de Moore e não se restringe apenas ao grupo, mas também à *Society*, como era conhecido o grupo dos *Apostles*, bem como a eminentes figuras que nem sequer participaram do convívio com Moore.

radicalmente distintos. Nesse sentido, todos sabem o que é o bem e aqueles que não o sabem, não o sabem. Em termos objetivos, o mundo preconizado pelo nazismo é um mundo desprovido de humanidade da mesma forma que o mundo da inquisição espanhola também o foi, ou aquele do *apartheid*, ou do talibã; exemplos não faltam.²²³ Ainda assim, esses exemplos mostram que pode haver racionalidade sem humanidade. O drama da consciência do valor em relação ao dever, e paralelamente, da racionalidade em relação à humanidade, se mostra de modo significativo no *Les Misérables* de Victor Hugo ao longo de toda a narrativa do suicídio do inspetor Javert. A esfera ética é própria do ser humano, é a razão de ser humano. No *Principia*, Moore desvela essa encoberta realidade do bem e a põe a prova mostrando que o conceito resiste à análise de tal modo que se torna impossível qualquer forma de definição sem que com isso se empobreça o valor ou mesmo o destrua. A análise do conceito de bem segundo essa ótica pode servir como condição de possibilidade de uma relação mais frutífera entre o valor e o dever, mesmo que não se possa ainda afirmar, em termos lógico-formais, como passamos do fato à norma.

A tentativa de Moore em passar de seu pensamento metaético para outro mais diretamente ligado à normatividade moral esbarra em uma diferença fundamental entre seu pensamento ontológico de cunho realista e aquele ético de viés psicológico. Em seu texto, Moore, defende uma ontologia realista que nos torna difícil entender como conhecemos o bem. Muito dessa dificuldade se dá porque temos uma compreensão muito forte do conceito de conhecimento. Estamos acostumados a entender que o conhecimento é algo que deve ser comprovado, necessariamente verdadeiro, um *conhecimento científico*. Até mesmo o termo que usamos é estranho se pensarmos melhor sobre ele, *conhecimento que é conhecimento*.²²⁴ O tipo de conhecimento útil à ciência nada

²²³ Se o bem é um conceito relativo, cada uma dessas sociedades estava justificada em suas próprias bases para perpetrar suas ações. Entretanto, é precisamente a objetividade do conceito aquilo que permite à consciência perceber a falha em sua aplicação nesses casos.

²²⁴ *Scientia* nada mais é do que *Conhecimento*. O termo *ciência*, entretanto, passou a ter significado próprio e, como é sabido, há teorias inteiras desenvolvidas apenas com o fim de defini-lo.

mais é do que aquele que tem sua verificação passível de refutação. Em termos epistemológicos, entretanto, conhecimento é meramente uma forma peculiar de crença verdadeira. O tipo de conhecimento encontrado nas ciências, portanto, é dito ser uma crença verdadeira e *justificada*. Entretanto, após o texto de Gettier²²⁵ mostrando que mesmo crenças verdadeiras e justificadas são insuficientes para o conhecimento, passou-se a tentar demonstrar que tipo de crença verdadeira pode definir o conhecimento. Dessa forma, a visão ortodoxa é de que definimos o conhecimento com base na crença. Segundo essa tese, o contrário, definir a crença com base no conhecimento, não parece fazer sentido. Assim, a crença seria conceitualmente anterior ao conhecimento. Mas, por que deveríamos supor que a crença é conceitualmente anterior ao conhecimento? Um dos argumentos é que o conhecimento envolve a crença, mas não vice versa. O argumento ortodoxo é que *a* sabe que *p*, se e somente se, (i) *a* acredita que *p*; (ii) *p* é verdadeiro; e (iii) se *a* acredita que *p* e *p* é verdadeiro, então *a* sabe que *p*. Mas essa equivalência é infrutífera para demonstrar que a crença é conceitualmente anterior ao conhecimento precisamente porque o argumento é circular – conhecimento ocorre em (iii). Pode-se pensar o conhecimento e a crença como sendo conceitualmente independentes, mas o argumento não evidencia isso. A crença pode ser condição necessária, mas insuficiente para o conhecimento da mesma maneira que o vermelho pode ser condição necessária, mas insuficiente para o roxo.²²⁶ A assunção de Moore segue uma linha semelhante na medida em que entende o valor como conceitualmente anterior à norma.

Moore tem uma concepção ontológica que abarca toda sua concepção ética. Para ele, a ontologia é uma esfera conceitual anterior a tudo o mais. Desse modo, como as noções de verdade e falsidade são primitivas em sua ontologia, estas devem ser o parâmetro segundo o qual as proposições devem ser avaliadas. Esse aspecto ontológico orienta sua noção epistemológica no sentido

²²⁵ (GETTIER, 1963).

²²⁶ (WILLIAMSON, 2002) aborda esse problema de modo muito técnico no sentido de defender outras formas de aferir o conhecimento que não aquelas, usualmente empregadas na epistemologia clássica.

em que todo conhecimento é conhecimento de proposições verdadeiras. Essa é uma característica de uma epistemologia subjacente ao conhecimento científico. As proposições da ética, entretanto, não se enquadram àquela noção de conhecimento científico. Elas não podem ser refutadas nem corroboradas, precisamente porque, ou são normativas, ou são declarativas de tal modo que não podem ser aferidas como verdadeiras ou falsas no mesmo sentido em que as proposições da ciência podem. As proposições da ciência são empiricamente refutáveis, as da ética não. Se a passagem do *ser* ao *dever ser* não tem validade lógica para as proposições normativas em geral, quanto mais para aquelas entre o que é bom e o que *deve ser* bom. Uma das razões para isso é que não podemos definir o bem a não ser de modo defectivo. Não podemos *saber* o que é bom da mesma maneira que podemos saber o resultado de um cálculo ou a composição de uma substância orgânica. Moore, entretanto, não defende a tese de que não podemos conhecer o bem, mas outra que se refere à impossibilidade de definição do bem. Moore pensa que podemos conhecer o bem, mas não que o possamos definir salvo em termos linguísticos. Essa é a tese exposta nos primeiros quatro capítulos do *Principia* com base em sua noção ontológica realista. Como podemos entender os dois últimos capítulos do *Principia* depois dessas duas fortes teses da indefinibilidade do bem e da impossibilidade de determinar o dever?

Em um artigo publicado em 1939 nos *Proceedings of the British Academy* e posteriormente em 1959 nos *Philosophical Papers*,²²⁷ Moore trata de um assunto bastante polêmico e ao qual Wittgenstein se dedicou a responder em seu *On Certainty*,²²⁸ editado apenas em 1975. O texto trata da famosa prova do mundo exterior onde Moore fornece um argumento, segundo ele, rigoroso e irrepreensível. O argumento se resume em mostrar suas mãos. Não cabe aqui discutir a questão da existência do mundo exterior. Não é esse o ponto deste trabalho, mas sim o argumento de Moore e sua estrutura em relação àquele do

²²⁷ (MOORE, 1959b).

²²⁸ (WITTGENSTEIN, 1975).

Principia sobre os deveres e o conhecimento do bem. Ayer²²⁹ trata da questão do argumento em si mesmo e de suas premissas entendendo que Moore tem razões para aceitar as premissas como verdadeiras. Assim diz Ayer:

Moore, portanto, vai somente até aqui: mas penso que ele poderia ter ido um pouco mais além. Sem dúvida que ele não pôde provar suas premissas, no sentido de poder fornecer uma lista de proposições verdadeiras a partir das quais se seguem, mas ele tinha razões para aceitá-las e essas razões podem ser geralmente descritas. Sua razão para aceitar a proposição 'Aqui estão duas mãos' foi que ele as percebeu e sua razão para aceitar a proposição 'Eu levantei minhas mãos há poucos minutos' foi que ele lembrou-se de tê-lo feito.²³⁰

A prova de Moore para a existência de duas mãos é bastante simples: ele levanta uma de suas mãos e gesticulando diz "aqui está uma mão"; levantando a outra mão e gesticulando diz, "aqui está outra mão". Com isso conclui, *ipso facto*, que provou a existência de duas coisas. Moore sustenta que a prova é perfeitamente rigorosa afirmando que preenche as três condições para que o seja: (1) a conclusão é diferente das premissas; (2) as premissas são sabidamente verdadeiras; e (3) a conclusão realmente é consequência das premissas.²³¹ O único problema que Moore admite ser alvo de discordância entre os filósofos é que ele não tenta provar a verdade das premissas. A razão para isso é que, no entender de Moore, os críticos de seu argumento não esperam uma prova para uma proposição particular do tipo "aqui estão duas mãos humanas", mas sim alguma afirmação geral de *como* qualquer proposição desse tipo pode ser provada. Essa, entretanto, é uma questão para a qual Moore não acredita ser possível fornecer uma prova.

²²⁹ (AYER, 1971).

²³⁰ *Ibid.* p. 172. "This then, is as far as Moore goes: but I think that He could and should have gone a little further. No doubt he could not prove his premises, in the sense of being able to draw up a list of true propositions from which they logically followed, but he had reasons for accepting them, and these reasons can be generally described. His reason for accepting the proposition 'Here are two hands' was that he perceived them, and his reason for accepting the proposition 'I held up my hands a few minutes ago' was that he remembered doing so."

²³¹ (MOORE, 1959b), pp. 146-147.

À parte a questão de ser ou não uma boa prova para a existência do mundo exterior, o importante para este trabalho é que o argumento de Moore é bastante informativo com respeito a seu pensamento sobre o mundo propriamente dito. Além disso, o argumento está perfeitamente adequado à sua definição ontológica de *existência* na medida em que o que existe é uma função minimamente do tempo. No *Principia*, Moore, procede de modo semelhante com respeito ao conhecimento de proposições da ética. Ele entende ser possível o conhecimento do bem, ou de proposições da ética a partir do conhecimento do bem, mas parece não acreditar ser possível que possamos dizer *como* se dá esse processo. Ao que parece, Moore não faz oposição a que o modo de conhecer o bem possa se dar a partir de processos mentais psicológicos. A forma de conhecer os números é também uma experiência psicológica em sua origem, ainda que posteriormente possamos demonstrar que os números propriamente ditos não dependem do modo como vimos a ter conhecimento deles.²³²

No início do capítulo V do *Principia*, Moore, introduz um novo problema que se resume, segundo suas palavras, a uma questão empírica. A questão investigada, agora, diz respeito àquilo que devemos fazer. Para Moore esse é um problema que somente pode ser resolvido a partir de métodos empíricos de investigação. Perguntar sobre qual ação constitui nosso dever, ou qual é a conduta correta, é perguntar qual efeito tal ação ou conduta irá produzir; é uma pergunta a respeito de quê coisas estão relacionadas como causas daquilo que é bom em si mesmo. Essa, portanto, seria uma questão de generalização causal no sentido em que “de fato, todas essas questões *também* envolvem um julgamento ético propriamente dito – o julgamento de que certos efeitos são melhores, em si mesmos, do que outros”.²³³ Assim, para Moore, tais julgamentos afirmam que aquilo que é melhor é, na verdade, um *efeito*, isto é, está causalmente conectado

²³² Essa ideia já se encontra em (MOORE, 1899), ao final da p. 187 quando afirma não ser inconcebível que, quando os números foram primeiramente descobertos, poder-se-ia ter pensado que 2+2 fossem 3 ou 5.

²³³ (MOORE, 1968), p. 146: “All such questions do, indeed, *also* involve an ethical judgment proper – the judgment that certain effects are better, in themselves, than others.”

com as ações. Para Moore, “todo julgamento em ética prática pode ser reduzido à forma: isto é uma causa daquela coisa boa”.²³⁴ Visto por esse prisma, a ética prática se resumiria em relações de causa e efeito à semelhança daquelas estudadas pelas ciências naturais e o método para sua investigação, segundo Moore, seria “o método da investigação empírica; por meio dos quais as causas são descobertas nas outras ciências”.²³⁵

Moore entende que, “todas as normas morais... são meras afirmações de que certos tipos de ações terão bons efeitos”.²³⁶ Ao mesmo tempo, entende que esse é um pensamento diametralmente oposto àquele geralmente adotado de que aquilo que é *correto*²³⁷ e aquilo que é *útil*²³⁸ são essencialmente distintos e passíveis de conflito entre si. Moore pretende mostrar que o *correto* significa nada mais que a “causa de um bom resultado”²³⁹ e, portanto, seria idêntico àquilo que é *útil*.

Um parêntese precisa ser aberto nesta altura para que se possa avaliar as duas afirmações feitas por Moore, uma com relação àquilo que é bom, a outra relacionada com aquilo que devemos *fazer*. A primeira parte do *Principia* está dedicada à questão de se investigar aquilo que é bom, ou àquilo que é o bem, conforme Moore prefere afirmar. A essa parte do trabalho metaético, Moore, dedica quatro capítulos que necessitam ser estudados levando-se em conta o envolvimento ontológico e epistemológico da questão. O método adotado por Moore para investigar a questão é o da análise conceitual conforme já foi dito. A segunda parte está dividida em dois capítulos que se complementam na medida em que a ação moral se refere àquele bem específico que é trazido à existência por seu intermédio. Moore prefere tratar primeiramente da conduta, deixando o

²³⁴ (MOORE, 1968), p. 146: “Every judgment in practical Ethics may be reduced to the form: This is a cause of that good thing.”

²³⁵ *Ibid.* p. 146: “the method of empirical investigation; by means of which causes are discovered in the other sciences.”

²³⁶ *Ibid.* p. 146: “All moral laws ...are merely statements that certain kinds of actions will have good effects”.

²³⁷ *Right.*

²³⁸ *Useful.*

²³⁹ *Ibid.* p. 147: “cause of a good result”.

ideal por último, o que parece ser uma inversão na ordem natural da investigação proposta. Porém, o próprio título para o último capítulo do *Principia* já denota a razão de ter sido o derradeiro, pois, tem a intenção de tratar daquilo para o que a ação se dirige. Se a ação moral se refere àquilo que causa o maior bem possível no mundo, então aquilo que ela causa somente poderá ser entendido como ideal, no sentido em que esse último termo é caracterizado por Moore. Desse modo, Moore não está construindo um sistema moral normativo, mas sim investigando a ação moral propriamente dita; quais suas características, seus mecanismos e funções. Essa é uma investigação metaética, tanto quanto o é toda a investigação a respeito do quê é o bem a qual foi levada a cabo ao longo dos quatro capítulos anteriores.

Mas a ação a que Moore se refere é aquela que pode ser considerada um dever e, por essa razão, moral. Um dever não é uma simples obrigação na medida em que podemos ter inúmeras obrigações que não se constituem em um dever moral. Moore distingue entre esses dois conceitos definindo o dever com relação à sua concepção ontológica, assim:

De modo a mostrar que qualquer ação é um dever, é necessário saber ao mesmo tempo, quais outras condições, em conjunto com essa ação, irão determinar seus efeitos; saber exatamente quais serão os efeitos dessas condições; e saber todos os eventos afetados de qualquer modo por nossa ação ao longo do futuro infinito. Temos que ter todo esse conhecimento causal e mais, temos que saber precisamente, o grau de valor da ação propriamente dita juntamente com todos os seus efeitos; e temos que poder determinar como, em conjunto com as outras coisas no Universo, elas afetarão seu valor como um todo orgânico. E não somente isso: temos que ter todo esse conhecimento com respeito aos efeitos de cada uma das possíveis alternativas; então, temos que poder ver, por meio de comparação, que o valor total devido à existência da ação em questão, será maior que aquele produzido por qualquer dessas alternativas.²⁴⁰

²⁴⁰ (MOORE, 1968), p. 149: “In order to shew (*sic*) that any action is a duty, it is necessary to know both what are the other conditions, which will, conjointly with it, determine its effects; to know exactly what will be the effects of these conditions; and to know all the events which will be in any way affected by our action throughout an infinite future. We must have all this causal knowledge, and further we must know accurately the degree of value both of the action itself and of all these effects; and must be able to determine how, in conjunction with the other things in the Universe, they will affect its value as an organic whole. And not only this: we must also possess all this knowledge with regard to the effects of every possible alternative; and must then be able to see by

Vê-se daí que, para Moore, o dever é impossível de ser determinado, ao menos de modo inequívoco. Entretanto, Moore concorda que haja um conjunto de ações as quais são geralmente aceitas como aquelas que mais ocorrem em face das questões práticas e que são, ao mesmo tempo, aquelas privilegiadas pelos filósofos da ética. Isso é o máximo a que Moore está disposto a ceder, pois, “...parece desejável insistir, que mesmo tendo [os filósofos] representado esse resultado como uma determinação dos *deveres*, ele [resultado] jamais pode realmente ter sido”.²⁴¹ Isso porque o termo *dever*,²⁴² no entender de Moore, sempre foi usado no sentido em que, subseqüentemente a uma ação moral, podemos chegar à conclusão de que poderia ter havido outra segundo a qual o bem teria sido maior caso a tivéssemos adotado; nesse caso, teríamos falhado em nosso dever por não a termos cumprido ao invés daquela efetivamente levada a cabo. Essa característica da impossibilidade da determinação dos deveres apontada por Moore, ao mesmo tempo, responde pela necessidade da revisão das normas ao longo da experiência da humanidade. É precisamente a capacidade de encontrar ações que produzem melhores efeitos que leva o Homem à tentativa de aperfeiçoamento de suas normas morais. Moore reconhece esse aspecto da ética ao concluir que, apesar de não podermos determinar cabalmente nosso dever, podemos seguir a experiência de nossos antepassados com respeito ao que nos cabe fazer.

Um segundo resultado desse raciocínio sobre os deveres é que pode haver uma ligação entre o que *é* e o que *deve ser* a partir da ação moral. Obviamente essa não pode ser uma resposta para a dificuldade que se impõe a partir da lógica formal, porém, isso não deveria ser uma dificuldade para a ética na medida em que a legitimidade da norma possa ter outro fundamento que não

comparison that the total value due to the existence of the action in question will be greater than that which would be produced by any of these alternatives.”

²⁴¹ (MOORE, 1968), p. 150: “...it seems desirable to insist, that though they have represented this result as a determination of *duties*, it can never really have been so”.

²⁴² *Duty*.

aquele da lógica formal. Moore entende que há esse fundamento e que ele se refere a uma relação de causa e efeito entre a ação e seu resultado. Nesse sentido, a legitimidade da norma seria semelhante àquela da ciência em geral, isto é, uma generalização indutiva que se fundamenta no efeito das ações ao longo do tempo. Moore mostra que, mesmo nesse caso, essa experiência somente pode nos fornecer um conjunto muito limitado de ações que possam ser caracterizadas como deveres. Seu argumento é que o bem do universo, em escala infinita de tempo, não pode ser mensurado no sentido de ser previsto seu aumento. Não podemos prever que o universo será melhor num futuro infinito a partir de uma ação praticada agora. Isso somente pode ser previsto para um futuro imediato. Moore entende que “uma lei ética não tem a natureza de uma lei científica, mas de uma *previsão* científica: e esta última é sempre meramente provável, ainda que a probabilidade possa ser muito grande”.²⁴³ A norma, portanto, não pode ser mais que uma mera generalização. Nesse sentido, Moore entende que algumas regras morais do senso comum são geralmente aquelas que produzem melhores resultados porque, (1) sua observância *generalizada*, em qualquer estágio conhecido da sociedade, parece ser boa como meio; e (2) como essas regras podem ser recomendadas como meios para o bem, também podem ser defendidas como maneiras corretas de entender a questão daquilo que é bom em si mesmo. Entretanto, nem todas as regras do senso comum combinam essas duas características. Moore se apressa em esclarecer que mesmo a utilidade das regras do senso comum somente é possível na medida em que as condições sejam idênticas em qualquer caso. A *universalidade* da regra, portanto, somente pode ser alcançada na medida em que possamos conhecer aquilo que é bom ou mau em si mesmo.

²⁴³ (MOORE, 1968), p. 155: “An ethical law has the nature not of a scientific law but of a scientific *prediction*: and the latter is always merely probable, although the probability may be very great”. Moore entende que a previsão científica está sujeita a inúmeros fatores que não podem ser previstos e, portanto, há sempre a possibilidade de a previsão vir a falhar, ainda que em geral isso não ocorra. O exemplo de Moore para essa afirmação é que um engenheiro poderá afirmar que uma ponte, sendo construída de determinada maneira, poderá aguentar certa carga por certo tempo; mas ele nunca poderá ter absoluta certeza de que a ponte foi construída do modo requerido, tampouco, se o foi, que algum acidente não interferirá em sua previsão.

Por que, então, pendemos para a universalidade se, em face do raciocínio acima exposto, podemos ter uma situação em que o descumprimento de uma norma produza melhores efeitos? A resposta de Moore é que o mal causado pelo descumprimento da norma é sempre maior no sentido em que: a ideia de que é possível descumprir a norma é sempre mais forte do que a excepcionalidade da razão que levou ao seu descumprimento;

Pois, é impossível a qualquer um manter seu intelecto e sentimentos tão claros, mas que, se uma vez aprovou uma ação geralmente errada, será mais propenso a aprová-la também sob circunstâncias distintas daquelas que o justificaram em primeira instância.²⁴⁴

Essa afirmação de Moore nos permite compreender uma característica da norma a qual, em geral, não é tão trivial. Uma das funções de uma norma é precisamente padronizar a conduta. A própria etimologia da palavra define essa função, isto é, aquilo que estipula um padrão; no caso da ética, um padrão de conduta. Fugir à norma é ir contra um padrão de conduta. Desse modo, em sua origem, a norma refletiria meramente um padrão de conduta; é uma necessidade funcional cuja finalidade é institucionalizar aquilo que dá certo no âmbito das relações sociais. A norma, nesse sentido, pode ser observada entre todos os animais sociais e é garantida por meio da força em todos eles. Nesse sentido, a razão para se pensar a norma como universal derivar-se-ia mais da força que da razão. Podemos encontrar razões para que se justifique a quebra da norma, mas fazer isso enfraquece a força do caráter normativo. À ética, entretanto, cabe buscar compreender aquilo que fundamenta a norma moral em termos universais e não meramente gerais. Moore não vê razão para a universalidade da norma precisamente porque essa razão não pode ser alcançada a partir das ações possíveis de serem executadas de modo a trazer à existência o maior bem. Apenas podemos entender o conceito de *ação possível* no âmbito de um conceito de *possibilidade* restrito ao conjunto das ações que nos ocorrem frente a um dado

²⁴⁴ (MOORE, 1968), p. 163: “For it is impossible for any one to keep his intellect and sentiments so clear, but that, if he has once approved of a generally wrong action, he will, be more likely to approve of it also under other circumstances than those which justified it in the first instance”.

fato em um dado momento. Moore parece ser um cético quanto àquilo que se refere ao dever. Mas o ceticismo de Moore é construtivo na medida em que aprecia a maneira segundo a qual o bem é efetivamente trazido à existência, isto é, por intermédio das ações *meramente* possíveis. O ceticismo de Moore permite, por exemplo, que sejam incluídos os deveres que aparentemente contradizem deveres. Há circunstâncias em que o dever de descumprir uma promessa se sobrepõe ao de cumpri-la precisamente porque o bem assim produzido será maior. Desse modo, o dever é meramente o meio para se chegar ao melhor possível.²⁴⁵ Moore tenta buscar uma diferença entre o *dever*²⁴⁶ e a *conveniência*²⁴⁷ já que ambos parecem ser conceitos que se identificam a partir de seu critério para os deveres. A diferença parece repousar em questões que têm relação com aquilo que *não* desejamos fazer. Moore entende o dever como uma forma de obrigar a ação que não é facilmente aceita como vantajosa, enquanto a conveniência o é. Aquilo que convém é obviamente aquilo que se deseja fazer, ou aquilo que se tem interesse em fazer. O dever seria semelhante no sentido em que é uma ação a qual se deseja em função do interesse geral. Aquilo que é conveniente para todos, por assim dizer. Desse modo, Moore não vê relevância ética na questão de uma ação ser um *dever* ou uma *conveniência* no sentido em que essa questão não está relacionada com aquilo que *devemos*²⁴⁸ fazer, pois, enquanto razões fundamentais para provocar uma ação, têm exatamente o mesmo significado.²⁴⁹ Assim,

Se pergunto se uma ação é *realmente* meu dever ou *realmente* conveniente, o predicado cuja aplicabilidade à ação em questão constitui o objeto de minha pergunta é precisamente o mesmo. Em ambos os casos pergunto, “este evento, em sua totalidade, é o melhor que posso realizar?” e se o evento em questão tem algum efeito sobre aquilo que é *meu* (como usualmente é, onde falamos de conveniência) ou algum outro evento (como é usual, onde falamos de dever), esta distinção não tem maior relevância para minha resposta do que a distinção entre dois efeitos distintos em mim ou nos outros. A verdadeira distinção entre

²⁴⁵ (MOORE, 1968), p. 167.

²⁴⁶ *Duty*.

²⁴⁷ *Expediency*.

²⁴⁸ *Ought*.

²⁴⁹ *Ibid.* p. 169.

deveres e conveniências não é que os primeiros sejam, em qualquer sentido, ações mais proveitosas ou obrigatórias ou melhores de cumprir, mas que são ações mais proveitosas de se enaltecer e impingir por meio de sanções, já que são ações as quais há tentação de omitir.²⁵⁰

O dever, portanto, seria um meio para obter o maior bem possível. Parece ser claro em Moore que o dever surge da ação que convém seja generalizada em prol daquilo que é bom para todos. Desse modo, Moore considera o cumprimento do dever como sendo uma ação que, em si mesma, não contém valor intrínseco já que é meramente um meio para o bem. O dever surgiria a partir de certos estados mentais muito complexos²⁵¹ os quais contêm elementos portadores de valor intrínseco. Moore entende que esses estados mentais são propriamente aquilo a que se costuma denominar por *virtudes*. Assim, para ele, a virtude é meramente um estado mental o qual se caracterizaria por três disposições necessárias ao cumprimento do dever. A primeira seria o *hábito*, a segunda seriam os *bons motivos* e a terceira seria o *desejo* de cumprir o dever motivado apenas pelo dever, amor e benevolência.²⁵²

Não é necessário muito esforço para que se perceba uma falta de continuidade naquilo que até então vinha sendo discutido nos capítulos anteriores do *Principia*. Moore cai em uma rede de argumentos destinados a refutar a ideia hedonista segundo a qual o dever e a virtude seriam valores em si mesmos. A partir daí fica prejudicada a questão anterior a respeito da possível validade lógica em se derivar deveres a partir de fatos e Moore não retorna mais ao tema deixando a questão em total mistério. O capítulo termina por discutir as questões

²⁵⁰ (MOORE, 1968), pp. 169-170: "If I ask whether an action is *really* my duty or *really* expedient, the predicate of which I question the applicability to the action in question is precisely the same. In both cases I am asking, 'Is this event the best on the whole that I can effect?'; and whether the event in question be some effect upon what is *mine* (as it usually is, where we talk of expediency) or some other event (as is usual, where we talk of duty), this distinction has no more relevance to my answer than the distinction between two different effects on me or two different effects on others. The true distinction between duties and expedient actions is not that the former are actions which it is in any sense more useful or obligatory or better to perform, but that they are actions which it is more useful to praise and to enforce by sanctions, since they are actions which there is a temptation to omit."

²⁵¹ *Ibid.* p. 173-174.

²⁵² *Ibid.* p. 175.

que envolvem a doutrina cristã em relação ao dever de amar o próximo e suas virtudes consequentes. Moore contrapõe a doutrina cristã ao que, segundo ele, seria o sistema ético mais claro e consistente de Platão o qual, também segundo ele, entende que o “valor intrínseco pertence exclusivamente àqueles estados mentais que consistem no amor pelo que é bom ou ódio pelo que é mau”.²⁵³

A tentativa de esclarecer qual seria a intenção de Moore nesse ponto de seu texto é infrutífera e há consenso entre todos os críticos de que o assunto não pode ser desvendado. Entretanto, Paul Levy, em seu *G. E. Moore and the Cambridge Apostles*,²⁵⁴ deixa claro que o texto original do *Principia* consistiria apenas dos cinco primeiros capítulos e que o sexto, sobre o ideal, apenas teria sido acrescentado nas últimas semanas antecedentes à efetiva publicação. A questão que envolve o último capítulo teria sido levantada a partir de uma reunião da *Society* onde Moore teria iniciado uma conversa sobre o tema com Hugh Owen Meredith. Segundo Levy, Meredith teria uma importância crucial na direção tomada por Moore para a conclusão de seu texto. O *Principia* foi publicado em outubro de 1903 e Moore teria tido a conversa com Meredith em um domingo do período de jejum antecedente à páscoa cristã do mesmo ano.²⁵⁵ Isso teria deixado Moore com poucas semanas para incluir o último capítulo do *Principia* antes de sua publicação. É importante notar que o *Elements of Ethics*,²⁵⁶ texto precursor do *Principia* e o qual contém praticamente todo o texto deste último, não contém o capítulo sobre o Ideal. Ao contrário, após a palestra sobre a ética em relação à conduta seguem-se outras quatro, respectivamente, sobre o livre arbítrio, a ética na vida privada, aplicações práticas e as conclusões gerais. Em maio de 1900, Moore apresentou um texto à *Society*²⁵⁷ onde elabora sobre a questão do ideal,

²⁵³ (MOORE, 1968), p.178: “intrinsic value belongs exclusively to those states of mind which consist in love of what is good or hatred of what is evil”.

²⁵⁴ (LEVY, 1979), p. 215ss.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 215.

²⁵⁶ (MOORE, 1991).

²⁵⁷ “Is Conversion Possible?” arquivado na Cambridge University Library, Department of Manuscripts and University Archives sob o código, Add.MS8875/12/1/24, 1900 May 26. O último texto apresentado por Moore na *Society* foi em 09 de Novembro de 1900, “Is it a duty to hate?”, mantido nos arquivos de Cambridge sob o código Add.MS8875/12/1/25 1900 Nov 9. (LEVY, 1979),

mas este seria um ideal bastante distinto daquele apresentado no *Principia* e a mudança de enfoque, segundo a opinião de Levy, teria ocorrido a partir da mencionada conversa com Meredith em 1903, poucos meses antes da publicação do texto.²⁵⁸ De qualquer modo, a questão é apenas periférica já que contrapor o pensamento de Moore em um texto não publicado datado de 1900 àquele do *Principia* três anos depois não acrescentaria, necessariamente, muita coisa à questão filosófica que se apoia no texto publicado de 1903. A curiosidade fica por conta da maneira segundo a qual o pensamento filosófico finalmente se instaura a partir do ambiente tipicamente aristocrático em que viviam Moore, Russell e os membros da sociedade dos *Apostles*. Isso reforça a ideia de que muitos dos textos de Moore seriam respostas às questões levantadas no âmbito da *Society*.

A partir desse ponto do texto de Moore no *Principia* somente nos resta utilizar suas pistas para uma possível resposta à questão da passagem entre o fato e a norma que pudesse ser entendida como plausível, ainda que não nos termos da lógica formal. Por tudo que Moore expressa em seus textos parece haver uma possibilidade de legitimidade na dita passagem, mas se há, esta será semelhante àquela da indução encontrada nas ciências. Assim, a partir do fato de que a ação **A** produziu bons resultados em todos os casos onde encontramos a situação **B**, a conclusão de que é um *dever* agir conforme **A** todas as vezes em que estivermos frente à situação **B**, não tem validade lógica. O problema que se instaura no caso da ética é que a indução está ainda sujeita a outras questões de caráter problemático tais como as culturais e de interesse. Se nas ciências a indução encontra problemas relativos à natural impossibilidade de previsão de todas as relações concorrentes que podem frustrar aquela previsão, a ética, além disso, conta ainda com as diferenças culturais e as inúmeras questões que envolvem as relações de interesse. A cultura é um complicador das questões éticas porque, em várias instâncias, não podemos resolver um problema moral

p. 220, afirma ter sido lido em 10 de Novembro. Dessa data em diante Moore apenas faria rerepresentações de seus textos anteriores. Esses textos somente podem ser acessados com autorização do Keeper of Manuscripts & University Archives, Dr PNR Zutshi.

²⁵⁸ (LEVY, 1979), p. 217.

sem que este seja pensado juntamente com seu contexto cultural. O interesse, apesar de parecer contrário às questões éticas, pode ser importante na determinação de um valor. Moore afirma essa relação indutiva como problemática, porém, entende que é a única possível para obtenção de regras morais. A conclusão de que os deveres são impossíveis de determinação passa a ser uma mera questão teórica já que, na prática, essa determinação ocorrerá a partir da comparação dos casos concretos.

Em geral, Moore se apoia em um realismo que muito se aproxima daquele de Platão, mas que pretende ser ainda mais rigoroso. A busca de Moore por proposições fundamentais da ética que sejam válidas segundo o sistema lógico formal então em desenvolvimento deixa a desejar. Essa aproximação entre o realismo de cunho platônico e a lógica formal é problemática na medida em que a ética resiste ao formalismo estrito. A diferença entre o conceito de *bem* e o de *cor* ou de *número*, exemplos recorrentes em Moore, é mais forte do que a semelhança por ele pretendida. O bem não pode ser mostrado tão claramente quanto uma cor. Tampouco pode ser circunscrito a um sistema de regras tão exatas quanto o número. Ao mesmo tempo, pode-se perceber o bem e também construir normas para garantir sua manutenção; ao menos assim tem sido ao longo de nossa existência. Além disso, não se costuma matar ou morrer em defesa de cores e números, mas em defesa do bem; em geral é a ele que se recorre de modo a legitimar as ações desse tipo. A pergunta fundamental de Moore quanto à validade das proposições da ética parece ter ficado aquém de uma resposta satisfatória. Todos nós percebemos essa deficiência em seu texto. Parece que na tarefa de buscar a objetividade do bem, Moore acabou por demonstrar sua inevitável subjetividade. Desse modo, ele nos mostra que o bem somente é objetivo no sentido em que é universalmente reconhecido. Mas esse reconhecimento universal passa a ser generalizadamente aplicado de modo subjetivo na medida em que, para alguns, o bem é identificado com uma coisa enquanto, para outros, com outra. Assim, distinguimos o bem de variados modos com aplicações diversas, cada qual utilizando suas próprias razões. O bem é

defendido mesmo pelos maus que, sabidamente, também desejam o bem de seus filhos. O bem, entretanto, não parece ser objetivo no sentido em que a objetividade seja sinônimo daquilo que é inconteste ou inequívoco. No sentido de sua identificação com fatos ou objetos de modo unívoco, o bem parece estar sempre subordinado à subjetividade. Essa é uma das razões para que a conclusão de Moore seja que o bem é indefinível, salvo de modo meramente instrumental. Nesse sentido, como justificativa para os deveres, o bem é sempre utilizado de modo instrumental. A crença de que determinado bem pode ser alcançado ou perpetrado é que justifica o dever, mas não o torna logicamente válido. Sempre se poderá encontrar um bem segundo o qual um dever seja superado por outro, ainda que haja deveres resistentes a essa possibilidade. Nesse sentido, encontramos-nos em uma situação semelhante àquela de teorias científicas que somente o são, caso sejam corrigíveis.

Esse aspecto do dever como praticamente impossível de ser determinado é secundado pela noção que se segue no último capítulo do *Principia*. O *ideal* de Moore é meramente aquilo que se encontra em maior e mais alta conta no universo dos valores. Moore entende que esse *bem ideal* seja encontrado inequivocamente nas relações que envolvem o *amor* e a *beleza estética*.

Amor e beleza estética, entretanto, são dois conceitos problemáticos na defesa de uma ética de cunho realista na medida em que têm caráter particularmente psicológico. Moore não faz segredo de que assim o seja. Sua posição com relação a esse problema, entretanto, nem sequer é mencionada no *Principia*. Moore apenas se restringe a uma narrativa daquilo que seria o ideal em termos de valores éticos. O capítulo sobre o ideal é uma mera exposição de relações baseadas no amor e na beleza estética que pouco acrescenta à investigação proposta nos primeiros quatro capítulos do *Principia*. Surpreendentemente, porém, é esse último discurso que parece dar sentido ao sistema utilitarista e consequencialista apresentado no capítulo V sobre os deveres. Na escala dos deveres, parece inevitável que o maior deles seja para

com aquilo que parece representar o maior dos bens. O amor entre as pessoas e o destas pelas coisas belas, para Moore, é aquilo que expressa o maior de todos os valores, o maior de todos os bens.

Ao longo do *Principia*, Moore tentou nos fazer ver a fugidia característica do bem quando tentamos defini-lo de modo rigoroso. No último capítulo, entretanto, há uma tentativa de mostrar o bem como intrínseco a certos objetos no sentido em que estes, sem a qualidade que o bem lhes fornece, não poderiam ser aquilo que são. O bem intrínseco, conforme o próprio conceito indica, é parte indissociável daqueles objetos com os quais entra em sociedade. Moore afirma que a relação de amizade e a beleza estética são os exemplos mais elevados em que se pode encontrar o bem em sua forma intrínseca. Mas ser intrínseco pressupõe aquilo que o próprio Moore define, isto é, parte indissociável da coisa. É, portanto, aquilo *sem* o qual a coisa deixa de ser o que é.²⁵⁹ Assim, não há amizade nem beleza verdadeiras sem *bem*. Entretanto, assim também o é com outros conceitos da ética. Por que Moore privilegia aqueles dois conceitos em particular? A resposta é que ele considera a amizade e a beleza estética como sendo objetos nos quais encontramos o bem, não apenas de modo intrínseco, mas em maior grau dentre todos os outros objetos do universo. Essa não é uma afirmação qualquer. No último capítulo do *Principia*, aquele que originalmente não pertencia ao texto e que seria incluído poucas semanas antes deste vir a público, Moore, faz a afirmação mais forte de todo o trabalho: o maior bem intrínseco possível no universo é encontrado apenas na amizade e na beleza estética.

Uma afirmação dessa natureza torna todo o trabalho voltado para uma conclusão que Moore talvez não tenha desejado, pois, se assim é, se o maior de todos os bens possíveis no universo é encontrado em sua forma intrínseca apenas

²⁵⁹ Tenha-se em mente que o valor, nesse caso a *amizade* e a *beleza*, somente pode ser uma condição necessária daqueles objetos nos quais se apresenta como intrínseco. Assim, seria uma condição necessária a um quadro se é *verdade* que ele é belo ou a uma amizade entre duas pessoas se essa amizade é *verdadeira*. Vê-se que o conceito de *verdade* é tomado como fundamental e está de acordo com a ontologia de Moore segundo a qual o mundo é composto por conceitos que compõem proposições verdadeiras ou falsas. Compare-se essa doutrina com aquela de Frege segundo a qual o sentido de uma proposição é seu valor de verdade. Assim também, Moore, afirma que uma proposição somente terá importância se for *verdadeira*.

na amizade fraternal e na beleza estética, então está ligado a sensações particularmente psicológicas. De fato, no capítulo sobre o ideal, Moore desenvolve seu argumento nessa direção, isto é, sua caracterização do amor fraternal e da beleza estética é particularmente psicológica na medida em que requer a emoção correspondente para que seja completo. Ainda assim, as emoções não definem o valor intrínseco, apenas o compõem.

O ideal é definido como aquilo que, em maior e mais alto grau, pode exemplificar o bem em sua forma intrínseca.²⁶⁰ Há, entretanto, três acepções de *ideal* segundo as quais Moore deseja circunscrever sua tese a respeito do valor intrínseco: (i) o ideal como *summum bonum*, o qual Moore equipara ao *bem absoluto* no sentido em que a concepção de *Paraíso*²⁶¹ seria uma concepção de ideal;²⁶² (ii) aquilo que representa o melhor *estado de coisas* neste mundo, o qual Moore identifica com aquilo a que denomina, “Bem Humano”, ou a *finalidade fundamental*²⁶³ para a qual nossas ações seriam direcionadas querendo, com isto, dizer que este seria o sentido do ideal encontrado nas utopias;²⁶⁴ e (iii) aquilo que é bom *em si mesmo* em alto grau. O argumento de Moore neste último capítulo do *Principia* será no sentido de mostrar que a terceira acepção é suficiente para responder às duas primeiras e à questão fundamental de “quê coisas são boas ou fins em si mesmos?” A resposta, entretanto, Moore imediatamente adianta ser no sentido negativo: “que o prazer certamente não é o *único* bem.”²⁶⁵

No argumento são utilizadas duas condições as quais foram anteriormente definidas por Moore: a de *isolamento absoluto* e a de *todo orgânico*. Ele pretende demonstrar que apenas dois objetos no universo satisfazem conjuntamente as duas condições. A condição de *isolamento absoluto* nada mais

²⁶⁰ (MOORE, 1968), p. 184.

²⁶¹ *Heaven*.

²⁶² (MOORE, 1969), p. 183: “The first of these meanings of ‘Ideal’ is (1) that to which the phrase ‘The Ideal’ is most properly confined. By this is meant the *best* state of things *conceivable*, the Summum Bonum or the Absolute Good. It is in this sense that a right conception of Heaven would be a right conception of Ideal. We mean by the Ideal a state of things which would be absolutely perfect.”

²⁶³ *Ultimate end*.

²⁶⁴ (MOORE, 1968), p. 183: “It is in this sense that Utopias are said to be Ideals.”

²⁶⁵ *Ibid.* p. 184: “That pleasure is certainly not the *sole* good.”

é do que imaginarmos um mundo possível onde o objeto analisado exista por si mesmo em absoluto isolamento e, a partir daí, examinando suas qualidades, julgamos bom que ele exista.²⁶⁶ A condição de *todo orgânico* afirma que o valor de um todo não é regularmente proporcional à soma dos valores de suas partes.²⁶⁷ Fica claro que uma condição está diretamente ligada à outra na medida em que, na segunda, as partes de um todo seriam analisadas com respeito a seu valor intrínseco de modo independente, assim como o próprio todo em particular, por meio da primeira. Desse modo, um objeto que se conforme à segunda condição conformar-se-á à primeira, por definição. Moore entende que os únicos objetos capazes de obter maior sucesso em ambos os testes e os quais podemos denominar por *coisas mais valiosas*²⁶⁸ que podemos conhecer ou imaginar, são certos estados de consciência que podem ser, *grosso modo*, descritos como, *pleasures of human intercourse*, e, *enjoyment of beautiful objects*.²⁶⁹ Os termos utilizados por Moore são extremamente sugestivos na medida em que envolvem uma rica variedade de significados. Primeiramente, *pleasure* e *joy*, são sinônimos, porém, com importantes diferenças sutis: *joy* denota o prazer no sentido de alegria, satisfação, deleite, regozijo, felicidade, contentamento, gozo; *pleasure* denota prazer, gozo, satisfação, vontade, desejo, agrado. Há pontos comuns entre os termos, por isso são sinônimos, mas há também sutilezas em sua expressividade. Da mesma forma, *human intercourse* remete a significados sutis na medida em que, *intercourse*, expressa ligação, intercâmbio, comunicação, relacionamento, comércio, relação sexual. Esses dois estados de consciência, nas palavras de Moore, são a razão de ser da virtude no sentido de serem as causas fundamentais que justificam o dever público ou privado.²⁷⁰

A expressão, *pleasures of human intercourse*, pode ser entendida como *amor*, porém, em um sentido bastante particular na medida em que Moore se

²⁶⁶ (MOORE, 1968), p. 187.

²⁶⁷ *Ibid.* p. 27.

²⁶⁸ *Most valuable things*.

²⁶⁹ Os termos são mantidos no original em língua inglesa por razões que se farão óbvias na sequência.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 189.

refere, em especial, a um tipo de amor fraternal encontrado na amizade. O prazer da beleza estética ou, *enjoyment of beautiful objects*, é meramente aquilo que sentimos quando nos deparamos com o belo. Ainda assim, ambas as expressões devem ser caracterizadas de modo especial e inseridas no contexto do método analítico particular empregado por Moore. Os problemas surgidos com sua análise sobre esses objetos têm relação com sua análise anterior do bem.

Um elemento importante para esse último capítulo do *Principia* é a ideia de *bem intrínseco*. No *Principia*, Moore faz uso do termo, *intrínseco*, sem a preocupação de formalmente defini-lo. Assim, leva seu leitor a crer que o termo seja de compreensão relativamente simples e corrente, isto é, uma qualidade inseparável do objeto, sem a qual este deixa de ser aquilo que é. Ao longo do texto, porém, a caracterização do termo vai se direcionando para uma ideia que se aproxima daquela de *quiditas* no sentido em que este último termo designa o modo de ser da coisa, mas não sua essência no sentido de Tomás de Aquino. Nesse sentido, o *bem intrínseco* não define propriamente a essência do objeto, mas faz parte dessa essência. O tema volta a ser tratado por Moore no *Ethics* de 1912 e em outro texto também escrito na década de 1910, porém, apenas publicado em 1922, “The Conception of Intrinsic Value”.²⁷¹ Mais tarde, em 1942, esse texto é alvo da crítica de Broad²⁷² fazendo com que reveja sua ideia inicial em alguns pontos, porém, mantendo o espírito inicial do *Principia*. Outro texto importante é o manuscrito, “Achilles or Patroclus?”,²⁷³ que, até sua publicação em 2003, permanecia apenas como parte dos escritos não publicados de Moore. A ordem em que esses textos foram produzidos demonstra a crescente sofisticação de sua concepção a respeito do valor intrínseco. O respeito pela crítica de Broad também atesta sua disposição para rever o pensamento inicial.

No primeiro texto, “Achilles or Patroclus?”, Moore desenvolve uma ideia de *amor fraternal* extremamente sofisticada no sentido em que eleva essa emoção de tal modo que nos é difícil imaginar a possibilidade de que exista factualmente,

²⁷¹ (MOORE, 1958).

²⁷² (BROAD, 1968).

²⁷³ (MOORE, 2003).

no sentido em que Moore usa o termo *existência*. De qualquer modo, o texto tem como base o relacionamento complexo entre Achilles e Patroclus a partir de um misto daquilo que Homero apresentou na *Ilíada* e aquilo que, posteriormente, foi sendo agregado ao assunto. Moore descreve uma amizade ideal no sentido do relacionamento perfeito entre duas pessoas. Chega a afirmar que apenas entre duas pessoas é possível a concretização desse tipo de amizade. A amizade a que Moore se refere é algo exclusivo no sentido em que *exclui* a possibilidade de ser minimizada por qualquer que seja o “defeito” encontrado no amigo. Aquilo que, em relação a uma amizade comum, pode servir de motivo para seu enfraquecimento, naquela amizade em particular, é motivo de fortalecimento. Moore descreve essa amizade como algo que excede ao prazer comum da companhia do amigo; essa amizade necessita que um ponha seu próprio bem estar pessoal em favor do outro. O texto segue na direção da exaltação da emoção que bem pode ser chamada de *amor* ou *amizade*, segundo o próprio Moore afirma não haver diferença entre os dois no sentimento específico de que fala. Esse *amor/amizade* pode ser compartilhado por pessoas do mesmo sexo ou não na medida em que, para Moore, o sexo entre os protagonistas é apenas parte secundária e mesmo desnecessária para o relacionamento perfeito; nesse particular, Moore afirma que o sexo entre um homem e uma mulher deveria ser mantido apenas enquanto necessário à procriação. Conquanto esclarecedor para a ideia de *amor/amizade* ideal, o texto mostra um misto de inocência e fantasia próprias da paixão adolescente que escapa a ser *platônica* apenas pelo fato de que exige correspondência em igual medida. O texto é finalizado com a afirmação de que,

Primeiro, por meio de um argumento dedutivo, mostra-se que no amor alcançamos o mais alto dentre os bens humanos. Então, afirma-se que tal amor pode ser sentido por outro ser humano em completude tão grande que é desejável seja posto à parte, como uma finalidade última da vida.”²⁷⁴

²⁷⁴ (MOORE, 2003), p. 20: “First, by a deductive argument, it is shewn (*sic*) that in Love we obtain the highest of human goods. And then it is maintained that such love may be felt for one other human being in a completeness so great as to deserve setting this quite apart, as the one final end of life.”

Em “Achilles or Patroclus?”, Moore caracteriza o *amor/amizade* exclusivamente por meio do apelo às emoções. Na verdade, ali o conceito se resume a um conjunto de emoções. O texto não mostra qualquer tentativa de compreender o valor dessas emoções no sentido de buscar suas fontes. Onde se encontra o valor dessa emoção a que chamamos amor ou amizade? Moore afirma seu valor como sendo “a finalidade última da vida”. Esse valor tão importante repousa meramente em um conjunto de emoções? Sobretudo, tão contraditórias a ponto de serem julgadas de modos tão distintos entre o amigo comum e aquele “especial”? Afinal, que tem esse amigo de especial? É isto o que se quer saber: o que torna esse amigo, especial? Ou não será o amigo, mas a emoção aquilo que é especial? Nesse caso, que coisa desperta essa emoção? Pode-se ter essa mesma relação emocional com um sapato. Mas alguém poderá dizer que um sapato não tem o mesmo valor de um ser humano ou de um cão, pois, pode-se ter essa mesma relação emocional com um cão. Nesse caso, onde está o *valor*? Se um ser humano vale mais que um cão e este mais que um sapato, o que o torna mais valioso e simultaneamente lhe é *intrínseco*? A pergunta tem sido: o que é *valor intrínseco*? A partir dessa questão estamos comprometidos em responder também, de que modo é intrínseco, como se apresenta, como o reconhecemos e distinguimos. O capítulo do ideal no *Principia Ethica* pretendeu responder a essas questões.

O ideal apontado por Moore no *Principia* está comprometido com a questão mais fundamental a respeito do que é o bem. Mas a essa altura do texto, Moore já determinou parâmetros que tornam o conceito, ontológica e metodologicamente, indefinível. O bem não é uma propriedade natural, mas *se apresenta por meio das propriedades naturais*. A questão agora é onde o encontramos e em que medida. Moore nos diz que o encontramos em *maior medida* apenas no amor e na beleza *porque* aí se apresenta de modo *intrínseco*. Por sua vez, esses são exemplos daquilo a que Moore denomina de *todo orgânico*.

Um *todo orgânico* é descrito por Moore como sendo uma unidade composta por partes que se autocompletam sem que “o valor de tal todo guarde qualquer proporção regular em relação à soma dos valores de suas partes”.²⁷⁵ O *todo* pode mesmo conter maior valor do que a soma dos valores de suas partes. Na caracterização de *todo orgânico*, entretanto, Moore utiliza correntemente o conceito de *valor intrínseco*. Esse uso de um conceito que não foi definido é problemático já que o valor do *todo orgânico* depende do *valor intrínseco*, quer das partes, quer dele próprio, ainda que essa dependência não seja no sentido de aumentar ou diminuir seu valor geral. O discurso de Moore com respeito ao *todo orgânico* segue ao longo do *Principia* sempre enfatizando a importância do *valor intrínseco*. Assim, um objeto o qual se julga ter um valor sempre será um *todo orgânico* com relação ao valor. Note-se que a noção de *todo orgânico* de Moore se distingue da noção usual que seria mais próxima da utilizada pela ciência natural. O próprio Moore explicitamente assim afirma.²⁷⁶ O valor de um objeto terá sempre uma relação orgânica com os valores das partes que o compõem, mas não no sentido de ser uma mera soma desses valores. De uma forma ou de outra, fica ainda a questão do valor propriamente dito. Como é estabelecido, seja na parte, seja no todo?

No *Principia* não há uma resposta satisfatória para essa pergunta, porque Moore pressupõe que o bem é algo conhecido por todos. Essa é a razão dos problemas que vimos discutindo ao longo deste trabalho e que se relaciona intimamente com as questões ontológica, metodológica e particularmente metaética. A epistemologia de Moore não responde a pergunta fundamental a respeito de como conhecemos o bem. O *Principia* levanta importantes questões sobre as relações valorativas de cunho ético-moral, mas apenas pode sustentar a *crença* como fundamento dos valores necessários para juízos morais. Somente a partir do *Ethics* e do “The Conception of Intrinsic Value” é que haverá preocupação em tentar investigar a questão do conhecimento de valores éticos.

²⁷⁵ (MOORE, 1968), p. 27: “the value of such a whole bears no regular proportion to the sum of the values of its parts.”

²⁷⁶ *Ibid.* p. 31.

No *Principia*, Moore se restringe a afirmar os valores ideais, mas sem se preocupar com sua determinação. Ali, tem como pressuposto que *todos* reconhecem o valor do amor fraternal e a beleza estética *como sendo aquilo que de mais importante há no universo*. Essa pressuposição, em si mesma, não oferece problema. Talvez, de fato, seja assim. Talvez todos saibam de fato o que é o bem. Mas a questão não é essa e sim *como* justificamos esse conhecimento, se é que podemos justificá-lo. O problema com o argumento de Moore no *Principia* é o mesmo daquele apontado por Wittgenstein no *On Certainty* a respeito do argumento de como sabemos sobre o mundo exterior. Todos *sabem* o que é o bem, no sentido em que Moore usa o termo *saber*. A questão é, “como se justifica esse *saber*?”.²⁷⁷ É difícil negar que o amor e a beleza estética tenham valores em si mesmos assim como é difícil negar que “esta é minha mão direita”. Mesmo para aqueles que têm concepção extremamente distinta de valor moral. Somente alguém que não esteja familiarizado com a linguagem poderá ter dúvidas quanto ao valor do amor e da beleza estética. *A questão, porém, não é se concordamos ou não com a afirmação de Moore, mas como ele a pode justificar*. O amor, como emoção, não pode ser *determinado* de modo objetivo precisamente porque é uma emoção. Posso sentir essa emoção por qualquer coisa no universo. A beleza estética não é diferente. A subjetividade do amor e da beleza enquanto emoções é meramente psicológica precisamente por ser emocional. Moore pretende encontrar uma *razão* para que essas emoções sejam despertadas no sujeito. Isso fica claro no capítulo sobre o ideal a partir da exigência de que o conhecimento do valor seja necessariamente acompanhado da emoção *apropriada*.²⁷⁸ Moore jamais esclarece o que seja uma *emoção apropriada*. Qualquer emoção parece ser apropriada na medida em que é aquela que corresponde ao que o indivíduo está sentindo quando se relaciona com o valor. Sentir prazer com a dor pode ser uma

²⁷⁷ Em (WITTGENSTEIN, 1975) há uma extensa exposição sobre as várias maneiras de usar o termo *saber*. A posição de Moore no *Principia* é semelhante quando faz afirmações a respeito do bem no mesmo nível em que afirma *saber* da existência do mundo exterior. Se Moore *sabe* sobre a existência do mundo exterior a partir dos exemplos que oferece, então todos sabem e esse *saber* não tem importância filosófica nenhuma.

²⁷⁸ (MOORE, 1968), p. 190 ss.

emoção apropriada no caso do masoquista. Para, Moore, entretanto, não é assim; uma *emoção apropriada* deve ser aquela que está de acordo com o valor em questão. Sua noção para isso está baseada na assunção de que haja um conhecimento daquilo que é valor, a mesma assunção de que esse conhecimento é universal e que, se não é acompanhado dessa *emoção apropriada*, então há um erro de julgamento ou um erro de gosto. Se a beleza for atribuída a um objeto feio, temos um erro de julgamento; se há uma emoção própria à beleza com relação a um objeto feio, temos um erro de gosto.²⁷⁹ O erro de gosto é considerado como erro de *julgamento de valor*, enquanto o erro de julgamento propriamente dito é um mero falso *juízo de fato*. Mas a questão permanece quanto ao valor propriamente dito. Como um juízo de valor é verdadeiro? É necessário *saber* se aquilo que está em julgamento é belo ou feio. Como se *sabe* se aquilo que está em julgamento é belo ou feio? Aprendemos por meio das convenções. Convenções, entretanto, podem mudar e factualmente mudam. Com relação ao amor dá-se o mesmo. Pode-se amar algo hoje e amanhã, não mais. Alguns dirão que se assim é, então nem o belo é realmente belo, nem o amor realmente amor. Mas essa afirmação afirma nada com relação ao que se quer *saber*, isto é, o que determina o *valor intrínseco*? Por que o valor é *intrínseco*? Essa é a questão. Moore não fornece razão para a resposta que dá a essas perguntas. A razão para assim proceder somente pode repousar em que toma como primitiva a noção de que *todos sabem* o que é o belo e o amor. Há uma instância em que efetivamente todos sabem; o belo *para mim* sempre será belo e identicamente quanto ao amor. Mas essa é precisamente a noção de Protágoras quando afirma ser o Homem a verdadeira medida das coisas, das que são, que são, das que não são, que não são. Essa tese estaria fadada a ter o mesmo destino que a noção de Teeteto quando afirma o saber como um *juízo verdadeiro*. Cabe perguntar, o que é um juízo de valor *verdadeiro*. Ou ainda, como se determina a *verdade* de um juízo de valor.

²⁷⁹ (MOORE, 1968), p. 192 ss.

A questão emocional parece ser inevitável ao problema, sobretudo quando se trata de uma ontologia realista tal como a de Moore. O *Principia* reconhece esse aspecto da ética e trata de buscar harmonia entre a *razão* e a *emoção* por meio da *intuição*. Esta, por sua vez, parece ser influenciada pelas emoções, sobretudo no que se refere a questões éticas. Assim, uma questão de cunho ético-valorativo teria uma instância racional relativa na medida em que o raciocínio estaria sujeito à emoção, sobretudo nas situações em que uma decisão emergencial é requerida do agente.²⁸⁰ Moore, entretanto, se refere ao amor e à beleza no sentido conceitual e não no outro, particularmente pessoal. É certo que seus exemplos são pessoais, mas não se trata de analisar o amor de *a* por *b* ou a beleza que *a* percebe frente a um quadro de Van Gogh. Esses são casos particulares de amor e de beleza. Em nível conceitual podemos falar de amor pela vida, ou pela humanidade, ou ainda pelo ser humano que o outro representa. Podemos falar da beleza estética em termos de harmonia e contraponto, de proporção ou equilíbrio. Nesse sentido, Moore afirma um *conhecimento* com base na *verdade* da proposição. A proposição ética ou estética, para Moore, não é diferente de qualquer proposição sobre o mundo. Desse modo, afirmar o amor por alguém, ou a beleza de algo, é afirmar algo *verdadeiro* ou *falso*. Mas uma proposição que afirma o amor por alguém é *verdadeira* segundo quais critérios? E a beleza? Há critérios instrumentais, não há dúvida, porém, não se trata disso. Não se trata de uma propriedade natural, mas do *valor* intrínseco ao objeto e de *como* o reconhecemos. Somente a partir desse *conhecimento* podemos formular um juízo *verdadeiro*. Posso concordar com Moore quanto ao amor e a beleza serem os maiores bens imagináveis, mas não *sei* por que o são. A razão disso parece ser que, *verdade* e *falsidade*, não são suficientes para apreender o juízo de

²⁸⁰ (CADILHA, 2009), p. 154, oferece dois exemplos importantes quanto a esse pormenor, os dilemas do trole e da ponte pedonal. No primeiro, o agente pode salvar a vida de cinco pessoas matando uma por meio do desvio do carro acionando uma alavanca. No segundo a mesma coisa, porém, para salvar as cinco, deve empurrar uma para fora da ponte. Ao se apresentar a pergunta “é correto matar uma pessoa para salvar cinco?” os agentes, na sua maioria, respondem afirmativamente ao primeiro dilema e negativamente ao segundo. Cadilha afirma que, talvez, a razão desse resultado repouse no fato de que um é mais pessoal do que o outro e sugere que os juízos morais estariam fundamentados em intuições de caráter emocional, afetivo.

valor. A importância da emoção no capítulo do ideal reconhece precisamente esse caráter das coisas nas quais o valor intrínseco se apresenta em maior grau no universo, qual seja: não é uma questão de *verdade* ou *falsidade*. Entretanto, isso não quer dizer que a emoção seja a razão pela qual o valor intrínseco está presente nas coisas. A emoção é um componente necessário ao valor intrínseco, mas não é suficiente. Como se determina a verdade de uma emoção?

À época do *Principia*, Moore entendia a ética como sendo necessariamente uma ciência no sentido em que deveria fornecer *razões* para as ações.²⁸¹ *Ciência*, entretanto, não é um termo que deva ser entendido como usualmente o é. Moore não pretendia ver na ética uma ciência no sentido em que a física o é, mas como uma doutrina necessariamente racional. Mesmo ao fim de sua vida manteve esse pensamento, sempre afirmando a objetividade da ética.²⁸² O papel da emoção na caracterização do valor intrínseco é secundário, apesar de necessário. Moore afirma que para um valor ser intrínseco, necessariamente deve produzir uma *emoção própria*. Com essa expressão, quer dizer que a emoção deve estar de acordo com o valor propriamente dito. O problema é que isso não diz nada com relação à questão fundamental a respeito de como podemos *saber* objetivamente sobre o valor, ou mesmo ter uma relação racional objetiva com ele. A emoção é uma reação psicológica e ainda que possa ser secundária e própria com respeito ao valor que a provocou é difícil entender por que é necessária. Para Moore, a principal característica não é a emoção, mas a *razão* que determina o valor. Nesse sentido, sua ferramenta para essa possível objetividade do valor é o método de isolamento absoluto. Para entender essa afirmação deve-se ter em mente que a ética, para Moore, é uma doutrina fundamentalmente *teórica*. Casos particulares de conduta devem ser relegados à casuística que, apesar disso, ainda

²⁸¹ Há uma semelhança entre Moore e Sidgwick na medida em que este último entende a ética como uma disciplina que visa a um conhecimento sistemático e preciso a respeito daquilo que deve ser. Nesse sentido, Sidgwick aproxima a Ética da Psicologia, da Sociologia e da Política na medida em que estas tratam do comportamento voluntário do indivíduo e suas relações em sociedade, porém, faz uma distinção fundamental na medida em que, à Ética, importa saber sistematicamente quais ações são *corretas* e quais juízos sobre as ações são *válidos*. (SIDGWICK, 1981), pp. 1-2, 18 (nota 2) e (SIDGWICK, 1886), pp. 1-10.

²⁸² (HILL, 1976), pp. 16-17.

é uma parte da Ética propriamente dita no sentido em que a casuística trata da aplicação daquilo que a Ética tem a função de investigar, nomeadamente, o bem.

O sistema apresentado no *Principia* leva-nos a percorrer um caminho que parece ser intelectualista. Moore parece sugerir que devemos primeiro conhecer o bem de modo a poder reconhecer seus casos particulares. Essa, em geral, é a primeira impressão de seu pensamento, conforme salientou Hill em sua interpretação da ética de Moore.²⁸³ Porém, tal como Hill faz ver, a experiência é nosso primeiro guia com relação aos valores morais. Moore, entretanto, não pretende afirmar que devemos ter um conhecimento intelectual do bem necessariamente anterior ao juízo de valor. A experiência parece ser suficiente para tanto. O termo *conhecimento*, tal como Moore o emprega, não ajuda na compreensão do problema na medida em que não tem a mesma acepção do conceito de conhecimento tal como veio a ser empregado subsequentemente pela escola da filosofia analítica. Assim, na acepção empregada por Moore no *Principia*, o termo não diz respeito a uma investigação empírica sobre o mundo, do modo como é empregado na expressão, *conhecimento científico*. Moore entende por *conhecimento* tudo aquilo que se pode saber a partir da mera experiência com o mundo. A ética é uma *ciência* porque compila um *conhecimento* racional sobre o bem, não porque dispõe de um método de verificação ou uma possibilidade de refutação. O *Principia*, pretende afirmar que somente a partir desse *conhecimento* podemos passar à análise daquilo que é bom. Nesse sentido, a crítica de Moore àqueles que pensam sobre a ética é que todos sabem o que é bom, mas não o que é o bem. Isso está de acordo com aquilo que de fato se dá. Aprendemos *casos particulares* ou *exemplos* do bem, mas não aprendemos o que é o bem propriamente dito.

Moore fecha o *Principia* admitindo ser incapaz de oferecer uma resposta adequada para a questão a respeito daquilo que devemos fazer, salvo no sentido em que, antes, temos que investigar se as ações possíveis contêm ou não, em qualquer grau, o predicado “único” ao qual chamamos de *bem*.

²⁸³ (HILL, 1976), p. 27.

Entretanto, para responder a essa questão necessitamos compreender o que é o bem propriamente dito, isolado da influência de seus casos particulares. Essa parece ser uma tarefa impossível na medida em que o conceito resiste à análise. É segundo esse contexto que Moore afirma a indefinibilidade do bem. O método de isolamento absoluto é empregado por Moore na tentativa de descobrir o valor no objeto. Mas e quanto ao bem em si mesmo? Como isolamos o bem de modo a que possamos conhecê-lo? Isso não parece ser possível por meio da análise conceitual. Portanto, a indefinibilidade do conceito, segundo esse método, é inevitável.

A julgar pela maneira como aprendemos sobre o bem, parece que esse é o nome que damos a coisas que nos fazem sentir de um modo particular. Somente mais tarde sofisticamos o conceito de modo a que sirva também nos exemplos mais complexos de nossas relações com o mundo. Por outro lado, o valor a que Moore se refere é um valor dito *intrínseco*. Mas volta a pergunta “o que é *valor intrínseco*?”. A tradição tem relegado essa pergunta em favor de outra a respeito de *onde* se encontra esse valor. O valor intrínseco tem sido caracterizado como sendo aquele que a coisa possui por si mesma ou *como tal*. Algo que tem valor intrínseco, desse modo, seria algo que tem valor por si mesmo ou o que tem valor *como tal*, não como um valor que a coisa tem em razão de outra, mas em *si mesma*. Essa é a caracterização de Moore. Mas que quer dizer isso? No caso de Moore, quer dizer que “é assim porque é assim”. Desse modo, o bem é, em si mesmo, um valor intrínseco. Na verdade, é o valor intrínseco por excelência. Mas o bem não pode ser caracterizado como sendo uma coisa ou algo, em qualquer sentido natural que se entenda o termo. O bem é um conceito que se aplica a outros conceitos, mas é, em si mesmo, nada em termos naturais. Apesar de todos os exemplos de Moore para definir o objeto natural e todas as dificuldades subsequentes de suas definições, pode-se dizer que o termo, *não-natural*, para Moore, é um conceito específico que designa algo como quando dizemos “é natural que seja assim” ou “é da sua natureza ser assim”. Nesse sentido, *natural*, não designa, *stricto sensu*, uma propriedade, mas um *modo de ser* e aquilo que

está sendo afirmado como *natural* não é, ele próprio, natural no sentido usual desse termo. Assim, não é uma propriedade material, mas uma propriedade que surge das relações entre propriedades naturais. Nossa própria relação com essa propriedade de relações entre propriedades naturais faz parte do modo como a percebemos. A dificuldade em defender essa tese é que nos leva a buscar outras alternativas para a questão da objetividade dos valores. Não há uma linguagem lógica formal que descreva esse estado de coisas. Moore tenta solucionar esse problema por meio da noção de Todo Orgânico segundo a qual o valor de um Todo não seria a mera soma dos valores de suas partes.

A noção de Todo Orgânico, entretanto, pode fornecer um ponto de partida para que se perceba a peculiaridade do valor no sentido em que mostra sua independência com relação às propriedades naturais. O valor do Todo Orgânico, conforme Moore o caracteriza, não é a mera soma dos valores de suas partes, nem mesmo no sentido de uma soma mereológica. Além disso, o valor, como objeto não-natural, não pode ser reduzido a objetos naturais. Essa parece ser a força do argumento de Moore na medida em que a redução de propriedades morais a qualquer outra coisa parece estar fadada ao fracasso.

A concepção de Todo Orgânico em Moore é uma tentativa de evidenciar o valor como propriedade que se caracteriza a partir de relações. Tais relações podem ser internas ou externas no sentido em que sejam exclusivamente entre as propriedades de um objeto ou entre estas e aquelas de outros objetos. Assim, tal como Moore afirma, as proposições fundamentais a respeito dos valores são, necessariamente, sintéticas. Isso não quer dizer que sejam obtidas por meio da inferência dos fatos já que a proposição intuitiva, conforme vimos em nossa discussão sobre a ontologia de Moore, não é inferencial. A questão que nos resta é se uma proposição sintética somente pode ser valorada em termos de verdade e falsidade; ou se apenas terá algum interesse se for verdadeira. Há outras formas de importância que não essa, relacionada com a verdade. Uma proposição da ética pode, por exemplo, ser legítima independentemente de ser ou não verdadeira. O problema é como se dá essa legitimidade. Aparentemente dá-

se a partir de outras relações. Mas a verdade também se define a partir de outras relações. Apenas não são relações de mesma natureza. Quando dizemos que $2+2=4$, a verdade dessa proposição está contida nos conceitos, tal como foram estabelecidos. Quando dizemos que a neve é branca, isso será verdade conforme as relações entre os conceitos que compõem a proposição e o conceito de existência. Mas quando dizemos que algo é bom, no sentido exclusivamente importante para a ética, como determinamos a respectiva verdade? Não há um meio de aferir o valor de verdade para tais proposições, salvo no caso em que todas as relações das quais se predicam o bem sejam meramente instrumentais ou de utilidade.²⁸⁴ Se o forem, a ética se resumirá a uma questão particular da psicologia, da sociologia ou da casuística. Nesse caso, não haveria razão para crermos que haja algo assim como um valor intrínseco. O problema é que não podemos garantir que, no futuro, não possa haver tal valor. Apenas não podemos demonstrar que há. Nesse caso, Moore tem um argumento forte quando afirma que o valor intrínseco, particularmente o *bem*, é *sui generis* e, como o bem, toda a questão que envolve a ética.

Valor intrínseco é um conceito sem objeto definido, por assim dizer. Parece ligado às coisas das quais temos especial interesse. Talvez seja uma maneira que encontramos para justificar aquilo que mais nos interessa. Estamos ligados de modo especialmente forte às coisas das quais afirmamos o valor intrínseco. Mas estendemos esse conceito para outras coisas que ao longo de nossa existência foram se mostrando igualmente importantes. Nesse sentido, o valor intrínseco nada mais seria que um instrumento útil para justificar a importância de conceitos morais. Sua utilidade, entretanto, repousa na forma como os filósofos sempre o usaram. Mas o próprio conceito de valor intrínseco jamais foi definido de modo preciso ou suficientemente objetivo que o livrasse de controvérsias. Todos o tomam por algo perfeitamente sabido. Moore não é exceção.

²⁸⁴ Pode-se incluir nesses termos as questões culturais e de interesse.

Moore trata os valores ideais, afeição pessoal e apreciação estética, como *unidades orgânicas altamente complexas* e de fato o são. Propõe uma análise desses valores de modo a demonstrar os principais elementos neles contidos. Mas, por exemplo, começa por afirmar que “é universalmente admitido que a correta apreciação de um belo objeto é uma coisa boa em si mesma”.²⁸⁵ Para uma análise filosófica, entretanto, o conceito de *correta apreciação* tem suma importância. Esse conceito necessariamente tem que ser definido antes de qualquer outro passo da análise. Moore, entretanto, não o define.²⁸⁶ Assim também procede com respeito a outros conceitos importantes para uma eficaz análise filosófica. A crítica de Wittgenstein quanto a esse pormenor referente à análise de Moore a respeito da certeza do mundo exterior é pertinente também a esta outra no *Principia*, concernente aos valores ideais e à própria noção de Todo Orgânico. Em termos das relações práticas do dia a dia podemos saber muitas coisas a respeito dos valores. Se não soubermos como reconhecer os valores estaremos sujeitos a cometer muitos erros de comportamento, alguns até mesmo perigosos. Mas a questão que importa ao filósofo não é essa. Aqui importa *justificar* esse conhecimento. Se defendemos uma ontologia realista e não-naturalista, essa tarefa é particularmente difícil na medida em que as próprias estruturas ontológicas realistas e não-naturalistas excluem conceitos de cunho psicológico. Não porque não possa haver conceitos psicológicos, mas porque, tais conceitos, estarão necessariamente fora das premissas importantes para uma análise que preconize a objetividade dos conceitos. É certo que podemos concluir que um determinado conceito somente pode ser justificado a partir de processos psicológicos. Não há nada de misterioso nisso. Entretanto, no processo de análise

²⁸⁵ (MOORE, 1968), p. 189: “It is, I think, universally admitted that the proper appreciation of a beautiful object is a good thing in itself”

²⁸⁶ Moore retira esse conceito de Brentano. (BRENTANO, 1969), pp. 20-28, traz uma descrição daquilo que seria uma *percepção correta* do que é bom. O argumento de Moore é paralelo àquele de Brentano e tanto um quanto outro tenta responder a questão com base no conceito de *bem em si mesmo* o qual também está sujeito a algum grau de subjetividade. Assim, afirma Brentano, “it is *correct to prefer* the one good, for its own sake, to the other” (BRENTANO, 1969), p.26, o itálico é de Brentano. Essa citação é meramente um exemplo daquilo que ele analogamente afirma em sua longa exposição.

que dá fundamento a essa conclusão, não podem estar presentes conceitos eminentemente psicológicos, de outro modo, haverá uma contaminação da conclusão.²⁸⁷ Essa é uma dificuldade importante para a análise de Moore sobre os valores ideais. Ele não apenas toma conceitos psicológicos como *conhecidos* por todos, mas também os aplica como pressupostos para conclusões que deveriam ser o resultado de uma análise, tomado este termo tal como ele o entende, isto é, uma decomposição do objeto da análise nas partes simples que o compõem. Proposições que afirmam relações psicológicas são todos complexos, assim como as proposições da ética. Eles próprios necessitam ser analisados. Além disso, alguns deles são meras tautologias, tal como Moore entende esse último termo. Assim, podemos saber que a proposição, “chove ou não chove”, é uma verdade tautológica apenas pela estrutura dessa proposição, mas quando nos importa saber por que chove ou não chove a estrutura da proposição não é suficiente. Somente a observação do mundo pode nos mostrar algo com respeito a isso. Não precisamos saber nada a respeito de meteorologia para atestar a verdade da respectiva proposição. Entretanto, para afirmar algo a respeito do por que chove ou não chove, necessitamos de uma ciência que possa dar uma resposta adequada já que esse é um fato do mundo que não é analisável meramente a partir da lógica.

Uma relação tal como, “Axy”, onde “A” representa a relação do *Amor*, pode ser caracterizada da seguinte forma: Axy se, e somente se, $\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \dots, \alpha_n$, onde α_i é uma fórmula que envolve a ocorrência de emoções ou ações as quais também podem ser relações.²⁸⁸

²⁸⁷ Como quando se defende a objetividade do *belo* afirmando que uma das condições fundamentais para tanto é que haja uma *reação emocional correta*.

²⁸⁸ Na lógica de primeira ordem, a verdade de uma relação é definida meramente em termos extensionais na medida em que se resume a um conjunto que reúne pares de casos particulares onde a relação ocorre. Assim a relação de amor entre Romeu e Julieta (*Arj*) será verdadeira se, e somente se, o par ordenado cujo primeiro elemento seja Romeu e o segundo Julieta pertencer ao conjunto dos pares ordenados tais que o primeiro elemento ama o segundo. Essa definição, entretanto, não contempla a relação propriamente dita, isto é, não informa nada sobre aquilo que quer dizer *Amar*, mas toma o *amor* como um conceito conhecido. Assim definida, a verdade de *Arj* é sobre a existência de casos em que se dá a relação a qual denominamos *amor*. Mas, quando é verdadeiro dizer que *Asg*? Existe alguma forma de saber se algum par qualquer do universo faz

Essa caracterização, entretanto, é uma representação de equivalência instrumental.²⁸⁹ A sequência em questão poderá inclusive ser infinita. No caso em que x seja uma mãe e y o filho, certamente será, na medida em que sempre é possível acrescentar-lhe uma ação ou emoção a mais. Tal caracterização informa algo sobre a verdade da relação propriamente dita e não sobre a verdade da existência de casos particulares onde a relação ocorre. Ela informa sobre quando é o caso em que Axy . A caracterização extensional da verdade não está definida no sentido de explicar o conceito de *amor*. Ela não necessita explicar o conceito envolvido na relação já que não é essa sua função. Assim, da forma como está caracterizada, a noção de verdade de uma relação tem a finalidade exclusiva de fornecer um critério segundo o qual essa verdade seja aferida. O critério em questão é meramente extensional. Ele simplesmente relaciona casos em que a relação ocorre. Mas para que se possa afirmar que a relação ocorre em cada caso é necessário que se saiba algo sobre o conceito que a define. Para afirmar a ocorrência da relação de *Amor* entre Romeu e Julieta, isto é, para que se possa afirmar que o par $\langle \text{Romeu, Julieta} \rangle$ faz parte do conjunto dos pares tais que o primeiro ama o segundo, é necessário saber algo sobre o conceito *Amor* e o que define a relação *Amar* propriamente dita. Esse saber não pode ser tácito no sentido em que seja trivial tal como sugere a mera noção de verdade extensional. Da forma como está construída ela pressupõe que se saiba algo sobre o conceito que a define.

A pergunta, “por que Axy ?”, não tem resposta senão a partir da própria sequência que a caracteriza. Assim também uma proposição do tipo Bx , onde B é o predicado *ser Belo*. Mas, no caso particular da ética, o que nos importa saber é precisamente que *valor* têm essas relações em termos morais ou estéticos. Se a

parte do conjunto dos $\langle x,y \rangle$ tais que x Ama y ? No caso de relações dessa natureza, a noção de verdade extensional não abrange aquilo a que o conceito se refere. A finalidade da semântica extensional da lógica de primeira ordem não é caracterizar conceitos, mas a verdade ou falsidade de uma fórmula. A caracterização aqui apresentada é meramente um exemplo para que se possa apreciar o problema que se pretende mostrar.

²⁸⁹ Esse termo meramente se refere a questões de ordem cultural ou de utilidade segundo as quais se pode comparar ou definir conceitos ou relações. Moore entende que um valor *instrumental* é aquele que se tem como meio, enquanto o valor em si mesmo, é aquele que se tem como fim.

resposta para isso é meramente que têm o valor do todo orgânico formado pela sequência que as caracteriza, então essa resposta é vácuca porque contém a mesma dificuldade que originou a pergunta. Nesse sentido, não há análise alguma. Moore toma o conceito de *valor* como algo que todos sabem o que seja. Nesse sentido, ele afirma apenas a verdade extensional das relações caracterizadas pelo valor, isto é, a verdade de “Axy” no sentido posteriormente estabelecido pela semântica de Tarsky. Mas essa verdade é meramente extensional; ela nada diz sobre aquilo que, de fato, se deseja saber no sentido que importa à ética. A afirmação supra de que *todos concordam* a respeito do valor intrínseco da apreciação da beleza é uma afirmação trivial na medida em que diz apenas que todos apreciam a beleza e que isso tem valor *para si*. Tem o mesmo caráter de *todos sabem*, na afirmação sobre sua mão para a prova da existência do mundo exterior. Por outro lado, a despeito das afirmações de Moore, resta saber o que quer dizer, *correta*, em sua frase? Apreciar *corretamente* a beleza tem relação com o quê? A resposta mais plausível é que haja uma regra estética qualquer. Essa regra existe, mas é subjetiva na medida em que representa tendências de época, estilo, moda, etc. Por outro lado, se buscamos uma noção *objetiva* nas regras fundamentais da estética, ainda assim haverá controvérsias, pois, *proporção*, por exemplo, tem caráter relativo como elemento fundamental da beleza na medida em que depende do modo como é utilizada. Mesmo o feio pode ser proporcionalmente feio, assim como também poderá perfeitamente ser fundamental para a beleza de algo. Essa é a característica e propriamente o sentido da noção de Todo Orgânico defendido por Moore. Alguém duvidaria da beleza de Barbara Streisand ou da afinação de Marlene Dietrich. E, no entanto, sim.

A defesa de Moore em favor da verdade das proposições da ética não tem relação com a noção de verdade extensional, mas com essa outra, em relação àquilo que o conceito evoca. Nesse sentido, ele peca ao considerar o conceito como conhecido por todos. Ainda assim, sua análise não pode ser desprezada na medida em que Moore está meramente considerando o conceito

tal como todos o usam. A importância da noção de Todo Orgânico, não parece ser porque nos ajude a perceber o valor, mas sim que este é relativo às conexões entre os valores individuais das partes que compõem o Todo Orgânico. Ainda assim, resta-nos a questão de como *sabemos* a respeito do valor, seja da parte, seja do todo. Em termos de uma ontologia realista, essa pergunta parece não ter resposta satisfatória a não ser por intermédio da intuição.

Capítulo 4

A Questão do Intuicionismo em Moore

Valores éticos podem ser conhecidos? Nesse sentido, como se classificam os valores éticos? Como podem ser entendidos em termos de *conhecimento*, da forma como utilizamos este último termo contemporaneamente? Em curtas palavras, como se define a ética? É uma *ciência*, no sentido em que esse termo se refere a um conhecimento objetivo? Alguns pensadores importantes têm defendido que não, outros, não menos importantes, defendem o oposto, ainda que seus argumentos não sejam suficientemente fortes para decidir a questão em seu favor. A discussão a respeito dessa importante questão está longe de ser esclarecida de modo satisfatório e isso muito se deve à natureza do objeto estudado, ainda assim, boa parte do problema talvez se deva ao modo como tem sido abordado. Se a ética é uma ciência, então devemos ter meios para determinar inequivocamente quando uma proposição que expõe um juízo de valor é *verdadeira*. Se for derivada de nossa esfera psicológica, isto é, se nossas noções de valor são meramente adquiridas a partir de nossas experiências psicológicas desde a infância até nossa morte, então a psicologia deveria ser a esfera em que nossas questões éticas devem ser solucionadas. Moore, apesar de afirmar a ética como sendo uma ciência, o faz de modo particular no sentido em que *ciência*, nesse caso, define uma disciplina investigativa racional. Assim, ele nega que a ética seja uma ciência, no sentido usual desse conceito, mas também se nega a introduzi-la no âmbito da psicologia, ainda que parte da questão esteja afeita à esfera psicológica.

Um dos problemas a serem discutidos quando se trata da ontologia de Moore no *Principia* é aquele relativo às propriedades naturais. Moore oferece três definições para propriedades naturais, a saber: 1) aquelas que são o objeto de estudo das ciências naturais (Moore 1968: p. 40); 2) que somente podem ser conhecidas *a posteriori* (Moore 1968: p. 39); e 3) que podem existir por si mesmas

no tempo (Moore 1968: 41). Destas três definições, as duas primeiras são epistemológicas e a terceira é ontológica. A terceira definição é abandonada por Moore²⁹⁰ em face da objeção feita por C. D. Broad com o exemplo de que algumas das propriedades naturais de um centavo de libra (*penny*), ser *redondo* e ser *marrom*, dificilmente poderiam ser consideradas como existentes no tempo.²⁹¹ As duas primeiras definições dizem respeito à esfera epistemológica e, como tal, envolvem a questão de como podemos conhecer propriedades tais como o *bem* o qual, segundo Moore, seria indefinível, simples e não-natural; na verdade, indefinível por ser simples e não-natural.

Na ontologia do *Principia*, aquela a qual Hylton denomina de *atomismo platônico*,²⁹² não há distinção entre os objetos simples em termos de serem de caráter lógico ou ético; naquilo que diz respeito a seu conhecimento, se são conhecidos, ambos o são da mesma maneira. A filosofia analítica de Moore seria uma das maneiras de tornar possível o conhecimento desse tipo de ser. Moore, entretanto, não oferece mais pistas de como poderíamos conhecer objetos simples que não a apreensão direta, isto é, um objeto simples apenas poderia ser conhecido a partir da experiência direta. Assim seria com uma cor e também com o bem. Nesse sentido, o ato de conhecer objetos simples seria uma *intuição* na medida em que seria uma relação íntima entre o objeto conhecido e o sujeito cognoscente; tal experiência seria impossível de ser descrita sem o risco de descaracterizar suas peculiaridades. Em outras palavras, a descrição do ato de conhecimento de objetos simples seria, no mínimo, deficiente, já que estaria sujeita à interpretação do interlocutor.²⁹³

A questão que se coloca é que essa característica do objeto simples está muito próxima de ser entendida como subjetivista caso não se tenha sempre em mente que seu sustentáculo é a ontologia particular do “The Nature of

²⁹⁰ (SCHILPP, 1968), pp. 581-82.

²⁹¹ *Ibid.* pp. 41-68.

²⁹² (HYLTON, 2002), p. 112, n. 7.

²⁹³ (WITTGENSTEIN, 1994a) fornece inúmeros exemplos desse tipo de dificuldade no âmbito da linguagem natural.

Judgment” e do *Principia*. Moore afirma a objetividade do bem no contexto de sua ontologia de cunho atomista e platônica. Isso, entretanto, apenas quer dizer que o objeto simples é independente de qualquer mente e conhecido a partir de uma experiência direta, intuitiva, no sentido mais estrito possível. O sentido desse intuicionismo está ligado direta e exclusivamente à ontologia na qual se apoia.

Moore caracteriza uma proposição intuitiva como aquela cuja verdade não pode ser provada.²⁹⁴ Uma proposição intuitiva, portanto, seria carente de elementos pelos quais se pudesse demonstrar sua verdade. Com isso, Moore apenas descaracteriza a intuição como elemento de decisão para a verdade das proposições que têm a característica de ser intuitivas, isto é, ser intuitiva não é a razão para que seja verdadeira. A proposição intuitiva, entretanto, mantém sua possibilidade com relação à crença. Na verdade, é a partir da intuição que validamos muitas de nossas crenças as quais serão postas à prova no decorrer de nossa experiência de vida. Entretanto, há uma aparente contradição na formulação de Moore quanto a seu intuicionismo. Uma proposição intuitiva é aquela cuja verdade não pode ser provada, porém, nem por isso é inexoravelmente falsa. A autoevidência de uma proposição intuitiva se refere precisamente à sua verdade. Daí sua importância como base para a crença na verdade daquilo que afirma. Mas, ao menos no caso da ética, isso dificulta a compreensão da afirmação de que o conhecimento seria uma crença *verdadeira*. Uma possível solução para o problema seria que a própria percepção direta do objeto simples serviria como indício em favor da verdade da proposição.²⁹⁵ Não podemos esquecer que, no âmbito da ontologia em questão, *proposição* e *conceito*, são elementos primários. Nesse sentido, apreender o bem seria uma questão de experiência pessoal, tal como apreender uma cor é uma questão de

²⁹⁴ (MOORE, 1968), pp. 59, 77, 108. Devemos ter em mente que, ao fazer tal afirmação, Moore quer dizer que, para uma proposição intuitiva, não há uma prova do tipo que encontramos na lógica ou na matemática.

²⁹⁵ A afirmação de Moore é mais forte na medida em que, para ele, a proposição que afirma que o livro está sobre a mesa, se verdadeira, identifica-se ao próprio livro estar sobre a mesa. Isso está de acordo com sua ontologia em (MOORE, 1899). Mas, que dizer da proposição que afirma o bem em uma determinada ação?

experiência pessoal.²⁹⁶ Nesse sentido a experiência será sempre subjetiva e esse é o ponto em que Moore está vulnerável, pois, sua noção de objetividade do bem tem a mesma característica das proposições verdadeiras. Sobre isso, diz Moore que a verdade ou falsidade de uma proposição é imediatamente reconhecida, pois, é autoevidente.

A questão da autoevidência de uma proposição também pode ser solucionada a partir da experiência direta, caso se trate de proposições empiricamente constatáveis por meio da mera observação.²⁹⁷ Quanto àquelas que não o são, poder-se-á recorrer à demonstração, como no caso das proposições da matemática, desde que se entenda a autoevidência no sentido particular da verdade que se torna evidente uma vez desvelado seu segredo.²⁹⁸ Mas e quanto às proposições da estética ou da ética? Como podemos decidir pela *verdade* ou *falsidade* de proposições que afirmam o belo ou o bem? Seria de fato uma questão de verdade ou falsidade? Quando nos confrontamos com um caso particular do belo ou do bem, é a verdade ou falsidade do fato estético ou ético aquilo que nos importa?

No âmbito da ontologia subjacente ao *Principia*, não há alternativas possíveis para essas questões, pois, ali se estabelece a relação entre proposição e fato de modo idêntico àquele já anteriormente posto no “The Nature of Judgment”. Verdade ou falsidade são independentes de qualquer mente, vale dizer, do sujeito. O bem e o belo, de igual modo, são independentes. O avanço filosófico proporcionado com esse pensamento parece ser importante, sobretudo quando confrontado com o pensamento idealista britânico de fins do século XIX. Entretanto, há quem defenda posições mais modestas quanto a esse pormenor.²⁹⁹

²⁹⁶ A despeito de haver uma concordância intersubjetiva a respeito da cor, nunca é possível determinar as inúmeras diferenças de matiz possíveis e concretamente observadas entre aqueles que julgam a cor, mesmo no caso de um especialista no assunto.

²⁹⁷ Nesse caso, a evidência da verdade ou falsidade da proposição se resume em ser ou não o caso.

²⁹⁸ (AUDI, 1999b), pp. 207ss, bem como (AUDI, 2005), p. 42.

²⁹⁹ Uma abordagem importante a respeito dos vários modos como se desenvolveu a concepção filosófica de Moore e Russell é bem explorada em (GERRARD, 1997). Gerrard defende que Moore e Russell, ao afirmarem um raciocínio falacioso no pensamento ético de Mill e de Bradley, teriam

Importante ou não, o problema parece ser a fragilidade da afirmação. Se o bem é independente de qualquer mente, como podemos conhecê-lo, isto é, por que meio nos é acessível? Outra questão é que podemos admitir o bem como sendo independente de qualquer mente e que ao mesmo tempo seja de difícil apreensão ou mesmo de apreensão privilegiada.

Na ontologia do *Principia* está explícita a característica *universal* dos juízos de valor, porém, ser *universal*, no contexto do realismo ali defendido, meramente quer dizer, “ser independente de qualquer mente”.³⁰⁰ Podemos dizer que isso significa afirmar a objetividade dos juízos de valor. Segundo a ontologia do *Principia*, dizer que um conceito é *universal* equivale a dizer que é *objetivo*. Essa é uma questão ontológica que oferece vantagens em relação ao pensamento ético de cunho naturalista, porém, com ela vem o ônus de responder à questão epistemológica que inevitavelmente se instala. Moore apenas consegue responder a esse problema de modo deficiente na medida em que recorre à tradição e ao próprio sistema de transmissão do conhecimento a partir da educação, quer formal, quer pessoal. Aprendemos sobre o bem e o belo com nossos *pais*.³⁰¹ Essa solução não se coaduna com o rigor estabelecido para a objetividade das proposições verdadeiras e menos ainda para seu caso particular de proposição verdadeira da ética.³⁰² Vale dizer que a solução proposta no *Principia* não é a mesma dada às proposições verdadeiras em geral e isso já é um problema para Moore na medida em que afirma tanto no “The Nature of Judgment” quanto no

tratado o assunto de modo superficial. Essa superficialidade, na opinião de Gerrard, teria sido responsável por toda a sequência de trabalhos que daria origem à filosofia analítica que se seguiu.

³⁰⁰ Há a questão de ser também acessível a qualquer mente, porém, nesse caso, “ser acessível a qualquer mente”, não implica em que a acessibilidade seja trivial. A título de exemplo, a matemática e a música são acessíveis a qualquer mente, porém, requerem certas condições para que essa acessibilidade se estabeleça de modo pleno. Ainda assim, há casos em que essa acessibilidade se apresenta de modo imediato e sem qualquer das precondições formais usuais. Como em casos de autistas que apresentam habilidades extraordinárias nessas áreas do conhecimento sem que tenham recebido qualquer educação específica para tanto.

³⁰¹ Esse termo inclui todos os antepassados, familiares ou não. Podem-se admitir os *pais* como metáfora para os ensinamentos da humanidade como um todo. Algo como a *história* em Hegel. Essa poderia ser uma característica a qual Moore trouxe de seu passado idealista.

³⁰² Entretanto, (ADLER, 1996) mostra uma interessante formalização para casos de transmissão de conhecimento. Em seu texto, ele defende a tese da transmissão do conhecimento segundo uma formulação tal que, se *a* sabe que *b* sabe que *p*, então *a* sabe que *p*.

Principia, o mesmo caráter ontológico para ambos os tipos de proposições. Entretanto, segundo a ontologia do *Principia*, proposições da ética parecem ser casos particulares de proposições empíricas na medida em que o estatuto ontológico do bem é que este *se mostra* a partir daquilo que existe no mundo; como tal, proposições éticas deveriam ser comprovadas da mesma maneira que suas correlatas empíricas, isto é, com relação à sua verdade ou falsidade. No *Principia*, contudo, Moore se vê obrigado a oferecer uma solução epistemológica aquém das possibilidades de fazer frente ao caráter ontológico de suas proposições.

A consequência imediata desse descompasso aparece em sua afirmação a respeito da definição do conceito de bem. A indefinibilidade do conceito está circunscrita à sua ontologia, tal como já foi abordado, mesmo por leitores mais recentes de Moore.³⁰³ Além disso, ele se esforça para esclarecer sua concepção de *definição* de modo suficientemente claro para que se possa entender que não está se referindo à mera concepção linguística do termo (incluindo a lexicografia no âmbito da linguística). No sentido comum, definir é meramente uma tradução em termos de sinonímia. Wittgenstein entende a definição de outra maneira a qual, ainda que não seja aquela expressa por Moore no *Principia*, poderá ajudar ainda mais em seu esclarecimento. No Wittgenstein das *Investigações*, definir é oferecer uma explicação a respeito de como um conceito é interpretado. Para tanto, é necessário que se tenha um saber a respeito do conceito em questão o qual, em geral, não é vulgarmente conhecido. Nesse caso, não é, portanto, uma mera sinonímia. Note-se, entretanto que essa não é ainda a intenção de Moore quanto ao significado para *definição*. Para ele, essa seria ainda uma maneira deficiente de atingir a *essência* do conceito analisado. Essa é a razão pela qual prefere o termo *análise* à *definição*. Moore não se satisfaz com uma definição, busca uma *análise*, no sentido mais forte desse

³⁰³ Em (KOVESI, 1984), pode-se notar que o atomismo lógico defendido por Moore leva a caracterizar o bem como conceito simples e, como tal, ser necessariamente indefinível. Em (SYLVESTER, 1990), pp. 160-63, pode-se verificar a mesma relação de dependência relativamente à irreducibilidade do conceito de bem.

termo; busca *quebrar* as ligas do conceito para atingir sua *essência* e esse é um traço que parece ter herdado do idealismo de Bradley.

Para Moore, a análise equivale a uma decomposição dos elementos constituintes do conceito até que este seja reduzido a seus elementos simples indecomponíveis. O processo descrito por Moore parece estar de acordo com a noção de análise oferecida por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Essa forma de análise implica em uma ontologia atomista de cunho não-naturalista na medida em que ao menos alguns dos átomos do conhecimento serão irreduzíveis a qualquer objeto natural. No âmbito dessa concepção ontológica e epistemológica, a realidade moral é postulada como sendo de caráter *sui generis*, pois, não é redutível aos objetos naturais, ainda que seja exemplificada por seu intermédio. Requer um tipo de apreensão comparável àquele da intuição matemática. Moore defende que podemos apreender *a priori* um princípio geral a partir do qual poderemos derivar afirmações morais particulares. Segundo o intuicionismo de Moore³⁰⁴ podemos saber *a priori* que o nosso dever é fazer aquilo que trará a melhor consequência dentre as várias alternativas que se nos apresentam.³⁰⁵ Além disso, afirma que podemos saber se um conjunto de consequências é melhor do que outro, por meio da comparação em nossas mentes de seus respectivos valores intrínsecos. Essa forma de utilitarismo moral se compara à teoria deontológica de Kant segundo a qual sabemos *a priori* que devemos tratar cada pessoa como um fim.³⁰⁶ Tanto Kant quanto Moore defendem a possibilidade da derivação de conclusões morais específicas, como a obrigação de cumprir promessas, uma vez entendido o que está envolvido em quebrar uma promessa; em Kant, o argumento se baseia naquilo que a vontade para agir implica; em Moore, na consequência da ação. Em ambos os casos, porém, a conclusão depende de uma premissa que afirma um conhecimento *a priori* a respeito do que é bom.

³⁰⁴ (MOORE, 1968), (MOORE, 1965) e “The Conception of Intrinsic Value” in (MOORE, 1958).

³⁰⁵ Isso equivale a realizar o maior bem possível.

³⁰⁶ (KANT, 1998b).

O não-naturalismo de Moore compõe-se de duas teses centrais, a saber: 1) sua tese realista de que os juízos morais, bem como aqueles de caráter normativo mais geral, são objetivamente verdadeiros ou falsos; 2) a tese segundo a qual os juízos morais não podem ser reduzidos a juízos não-morais e tampouco ser derivados destes. Juízos não-morais são particularmente aqueles das ciências naturais ou da metafísica. Daí se segue que nosso conhecimento de verdades morais é intuitivo no sentido em que não chegamos a eles por meio da inferência a partir de verdades não-morais, mas sim por meio do reconhecimento de certas proposições morais primitivas e autoevidentes.

Kant, em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, argumenta que o conhecimento moral não pode ser baseado em nossa experiência do mundo natural. O argumento kantiano é que se temos qualquer conhecimento moral, então esse conhecimento deve se basear em uma verdade moral de caráter geral a partir da qual podemos deduzir conclusões específicas. O problema é que somente podemos conhecer essa verdade geral com base na generalização de exemplos daquilo que encontramos em nossa experiência. Nesse caso, como podemos saber se um ato específico e deliberado de crueldade é certo ou errado?³⁰⁷ Devemos deduzir a partir de uma verdade moral, mas como conhecemos essa verdade moral se devemos primeiro ter exemplos de experiência do certo e do errado? De modo a evitar esse resultado circular, Kant afirma que devemos ter conhecimento *a priori* de que o ato ou tipo de ato é errado ou certo. A consequência é que nenhum conhecimento moral está baseado *apenas* na experiência e o naturalismo moral não pode pretender dispor de uma ontologia apropriada que responda pelo conhecimento moral.

Moore, tal como Kant, argumenta que o conhecimento moral é possível, mas não é *dedutível* a partir da experiência do mundo natural. O argumento de Moore, entretanto, é de caráter um tanto diferente daquele de Kant. Moore defende que para ser o caso que o conhecimento moral possa ser dedutível da

³⁰⁷ Note-se que a própria designação como ato “cruel” já traz consigo um elemento de julgamento moral.

experiência do mundo natural deve haver uma identidade entre uma propriedade moral e uma propriedade que descreve o mundo natural. Seu exemplo clássico é que se a propriedade de ser moralmente *bom* é a mesma da propriedade de ser *prazeroso*, então, do fato empírico de que uma atividade é prazerosa pode-se deduzir que é moralmente boa. Esse é o famoso Argumento da Questão em Aberto e é a base para a Falácia Naturalista. É importante notar que o argumento de Moore difere daquele de Kant na medida em que o de Kant pretende demonstrar a possibilidade do conhecimento moral *a priori*, enquanto o de Moore pretende mostrar a impossibilidade de identidade entre propriedades morais e naturais, *stricto sensu*. Para Moore, propriedades morais não são naturais, portanto, não podem ser conhecidas *meramente* a partir da experiência. Kant entende que as propriedades morais não podem ser conhecidas *meramente* a partir da experiência, portanto, não podem ser naturais. A questão é, por que Moore pensa ser impossível uma identidade entre propriedades morais e naturais? A resposta é o próprio Argumento da Questão em Aberto. Moore entende que se aquele argumento não pode ser resolvido, não pode haver identidade entre uma propriedade moral e outra representativa do mundo natural. Mas com isso apenas está afirmando que propriedades morais não são idênticas a propriedades naturais no sentido em que não são a mesma coisa. Outra questão envolve o próprio termo, *natural*, que, nesse caso, se refere à que a propriedade moral, o valor, não é natural no sentido em que não faz parte do objeto, isto é, não faz parte de sua natureza no sentido material desse termo.

Entretanto, o intuicionismo, seja ele a partir da intuição pura de Kant³⁰⁸ ou aquele moral mooriano, afirma a possibilidade de conhecimento de

³⁰⁸ (CAYGILL, 2000), no verbete **intuição**, afirma que, em Kant, “a intuição intelectual consiste num conhecimento intelectual e direto das coisas em si, e não como aparências no espaço e no tempo (CRP B307) ...Kant escreve que ‘toda a nossa intuição está vinculada a um certo princípio de forma, e é somente sob essa forma que qualquer coisa pode ser *apreendida* pela mente imediatamente ou como *singular*, e não concebida apenas discursivamente por meio de conceitos gerais’. Com isso, ele converte a intuição de uma característica adjetival do conhecimento numa faculdade de conhecimento. A faculdade de intuição possui um ‘certo princípio de forma’, através do qual a mente pode apreender diretamente a singularidade concreta das coisas e não subsumi-las como exemplos de conceitos abstratos e gerais. Nessa frase, Kant apresenta o paradoxo

propriedades morais a partir da direta observação do mundo. Assim, poderíamos saber que uma determinada maneira de agir com respeito aos animais é *errada* a partir da mera observação de um animal sendo tratado de um determinado modo. A esse modo damos o nome de *maltrato*, isto é, tratar *mal*. Mas o problema permanece na medida em que necessitamos saber o que quer dizer *mal* nesse contexto.³⁰⁹ O intuicionismo moral pretende dar cabo de todos os problemas relativos ao conhecimento de proposições da ética na medida em que afirma podermos *saber* o que quer dizer *bem* em um caso tal como o do exemplo acima, apenas por meio da intuição moral que a ação, por si mesma, propõe. Moore sugere esse tipo de intuicionismo moral a partir de sua ontologia realista de cunho platônico.

Um problema que nos surge de imediato a partir dessa concepção de intuicionismo é a questão da possibilidade de vermos um animal ser maltratado e isso não nos levar à conclusão de que o ato seja moralmente errado; ou mesmo que a ação a qual julgamos errada, na realidade é um benefício. Afinal, crueldades sem conta vêm acontecendo ao longo de toda a história da humanidade e apenas raramente foram consideradas como sendo ações moralmente erradas, ao menos em seu próprio tempo. Essa parece ser uma objeção bastante forte, tanto contra Kant quanto contra Moore. Já Platão constatava esse pormenor da característica moral quando admitia a bondade (justiça) como raramente presente nas ações, ainda que defendesse que sofrer uma injustiça seria preferível a cometer uma. Como podemos afirmar que temos acesso ao bem por meio direto, isto é, pela observação direta do mundo, quando tantas vezes vemos atos de crueldade ser banalizados e tratados como se fossem meras obras do acaso? Uma possível resposta para esse problema pode ser a necessidade de uma consciência especial. Ainda assim, mesmo que essa consciência possa ser universal, é

central de sua explicação da intuição: que esta apreende diretamente objetos mas o faz mediante princípios formais. Essa qualidade da intuição reaparece repetidas vezes em CRP, onde a intuição é a 'relação imediata' (*sic*) com objetos e ocorre 'somente na medida em que o objeto nos é dado' (CRP A 20/B 34)".

³⁰⁹ As ações também podem ser moralmente indiferentes.

necessário que seja instigada, aprimorada tal como o olfato ou o paladar no caso das propriedades sensíveis mais comuns. Uma possibilidade mais plausível é que o conhecimento dos valores seja de fato objetivo no sentido em que todos podem ter acesso a ele, porém, os interesses distorcem o valor fazendo dele um motivo de equívoco.

A possibilidade de aprimoramento da consciência moral parece ser reforçada a partir do *Principia* quando Moore afirma a educação como meio primordial pelo qual passamos a ter contato com essa consciência. Moore afirma que devemos confiar em nossos antepassados e em suas lições a respeito daquilo que é certo ou errado. De certo modo, ele está afirmando o papel da história como preponderante em nosso conhecimento daquilo que é bom ou mau. Sua razão para tanto é sua doutrina a respeito dos deveres. Para Moore, não podemos saber qual é nosso dever dada a imensa quantidade de alternativas possíveis para uma ação que fosse capaz de realizar o maior bem. Assim, nossa alternativa passa a ser a confiança nas “fórmulas” que recebemos de nossos antepassados. Do modo como posto por Moore, pode-se perguntar se as “fórmulas” não seriam também empecilhos para que pudéssemos ver o valor de modo intuitivo. Quando estamos apegados demais a uma opinião antiga tendemos a negar nossa própria intuição a respeito daquilo que julgamos; exemplos desse comportamento podem ser observados mesmo entre cientistas no campo das ciências naturais.³¹⁰ Moore admite essa fraqueza, porém, entende que, apesar disso, é a melhor alternativa para o problema da decisão quanto a nosso dever em face de determinada circunstância. Ainda assim, permanece a questão do conhecimento do bem a qual Moore não consegue responder de modo satisfatório. Além disso, a própria mudança em relação àquilo que aprendemos com nossos antepassados é uma constatação de que o conhecimento dos valores é possível independentemente daquele que herdamos.

³¹⁰ Einstein sabidamente teve problemas em aceitar algumas de suas próprias conclusões por estarem em desacordo com opiniões mais antigas com as quais concordava.

Uma das possíveis razões para a dificuldade em encontrar uma resposta para a questão do conhecimento moral talvez seja a estreita ligação entre a legitimidade da proposição e seu valor de verdade. Moore não busca na proposição moral uma razão pela qual seja legítima em termos morais. A legitimidade moral parece estar particularmente ligada ao valor mais do que à relação de consequência lógica entre proposições. Mesmo que se considerem fatos ou ações como exemplos de proposições das quais se possam inferir conclusões morais. Nesse caso, a consequência seria em termos de relações entre valores. Moore busca, ao contrário, pela *verdade* daquilo que a proposição expressa. Mas uma proposição pode ser verdadeira e, entretanto, não ser moralmente legítima para a questão que pretende abordar. No caso particular das proposições morais, a legitimidade talvez seja mais importante que a verdade no sentido em que aquela garante esta, mas não é necessariamente assim no caso inverso. As proposições moralmente legítimas, entretanto, obedecem a um mecanismo possivelmente distinto daquele para o qual a lógica formal dá cabo no caso das proposições não morais. Qual é esse caráter especial das proposições morais que tanto as distingue e causa tamanha dificuldade para uma análise que prioriza o seu valor de verdade? Pode-se encontrar em Moore uma pista para essa questão a partir da indefinibilidade do conceito central da ética.³¹¹ O bem, em seu caráter fugidio, resiste a qualquer definição analítica; com isso, dificulta a apreensão da essência daquilo que expressa quando tentamos aprisioná-lo em proposições cuja finalidade é evidenciar um valor de verdade. Há inúmeras facetas em uma ação que podem ser representadas por meio de proposições morais cuja finalidade é evidenciar um valor de verdade. Em proposições desse tipo, entretanto, a principal característica é precisamente o valor de verdade, muito mais do que a relevância que têm relativamente àquilo que pretendem expressar, nomeadamente, o bem exemplificado na ação. Assim, quando buscamos legitimar o aspecto moral da proposição a partir de sua verdade ou falsidade, em muitos

³¹¹ Moore não parece dar-se conta desse pormenor, a não ser no último capítulo do *Principia*.

casos, perdemos de vista o caráter essencial por traz daquilo que uma proposição moral deve expressar: o bem.

É certo que uma proposição moral verdadeira, em geral, possa oferecer uma *imagem* moral razoavelmente correta da ação, porém, há inúmeros casos especiais em que a verdade da proposição não é suficiente para garantir o juízo moral. Como podemos chegar a essa garantia? Talvez, para casos limite, isso jamais seja possível, porém, certamente não o será apenas com base na verdade ou falsidade de proposições morais.

O *saber* tem sido definido com base na verdade ou falsidade das proposições pertinentes àquilo que é seu alvo. O saber científico, entretanto, tem sido determinado pelo grau de probabilidade que uma proposição pode oferecer. Contudo, há uma espécie de saber que foge a essa regra. Questões relativas à ética parecem ser dessa espécie.

Por outro lado, costumamos entender a intuição como insuficiente para garantir uma verdade qualquer. Assim, buscamos por dados que nos garantam a *verdade* ou uma refutação que a contradiga. Essa característica tem se fortalecido em um mundo excessivamente fundamentado em resultados científicos. Não parece ser assim no caso de proposições da ética precisamente porque não é uma ciência no sentido que passamos a dar a esse termo; um sentido que se tem restringido cada vez mais às ciências naturais e exatas. Quando falamos em verdades *científicas* estamos falando de verdades necessárias ou, ao menos, corroboradas. O saber científico deve ser passível de refutação no sentido em que deve haver possibilidade de prova ou refutação a respeito daquilo que afirma. Desse modo, não admite intuições como base de prova para suas proposições. Entretanto, a intuição tem alguma influência para o cientista que faz conjecturas e formula suas proposições.³¹² Essas intuições não são necessariamente fortuitas. O cientista tem toda uma experiência vivida em seu trabalho e segundo a qual fundamenta suas intuições, ainda que nem sempre esteja consciente disso. O problema com as intuições morais parece estar ligado a uma impossibilidade de

³¹² Ainda que o papel da intuição nas ciências naturais seja assunto sujeito a debate.

se obter uma certeza de sua aplicabilidade. Não há uma prova com a qual se possa “medir” proposições que expressam juízos de valor a não ser a própria experiência. A aparente relatividade das proposições da ética é consequência da falta de uma instância de decisão segundo a qual se possa aferir seu valor de verdade. Proposições da ética não são aferidas meramente com base na verdade daquilo que expressam. Além disso, a intuição do cientista lhe sugere possíveis modos de solucionar os problemas envolvidos naquilo que pretende demonstrar. No caso da ética, a intuição se refere ao valor propriamente dito. Não é que intuímos um valor e depois buscamos demonstrar a verdade de algo com ele relacionado ou que se deriva dele, mas sim que intuímos o valor e, então, buscamos legitimá-lo ou refutá-lo. Pode ser que seja legítimo por razões que também provêm de outros valores intuídos. A proposição autoevidente, tal como caracterizada por Moore, pode servir como um exemplo desse pormenor, particularmente na ética. Assim, uma proposição autoevidente é uma proposição intuitiva na medida em que expressa uma verdade que se dá de modo especial. Falta-lhe, entretanto, uma razão para provar sua verdade. Falta-lhe, de igual modo, uma razão para provar que é falsa. Uma proposição autoevidente, desse modo, seria aquela que é verdadeira porque não podemos conceber um estado de coisas que não aquele.

Uma proposição que afirma o valor moral de algo não é verdadeira em função apenas dos conceitos que a compõem, mas também não é verdadeira meramente pelo estado de coisas que afirma. Entre um e outro, há uma questão que envolve o estatuto ontológico do conceito de *bem*. Se, ontologicamente, o bem for indefinível, como afirma Moore, não podemos definir uma proposição da ética como sendo verdadeira nem falsa, salvo em termos exclusivamente instrumentais ou funcionais.³¹³ Por outro lado, se o bem for meramente definível em termos linguísticos, a verdade de uma proposição moral somente será possível em termos instrumentais ou funcionais.³¹⁴ Pode haver inclusive uma ética que seja

³¹³ As proposições fundamentais da ética seriam meramente analíticas.

³¹⁴ As proposições fundamentais da ética seriam necessariamente analíticas.

meramente instrumental. Isso não representa um problema naquilo que se refere às relações sociais em geral. O problema da filosofia, entretanto, é justificar as proposições que envolvem o valor moral e essa justificativa não parece ser de caráter instrumental em todos os casos. Parece haver exemplos de valores que não são meramente instrumentais ou que não podem ser justificados por meios meramente instrumentais. Entretanto, sistemas éticos devem ser tratados a partir de seus fundamentos linguísticos na medida em que aquilo que é deduzido no sistema deverá estar de acordo com aquilo que nele é definido. Assim é o caso de todos os sistemas éticos onde a definição dos conceitos primitivos ou básicos será responsável pelos resultados que o sistema apresenta.³¹⁵ Isso não é diferente na matemática ou em qualquer outra ciência. A questão, entretanto, é que, nesses casos, a definição é instrumental ou meramente instrumental. Definir o conceito de *bem* segundo um princípio instrumental não oferece problemas para sistemas éticos de caráter eminentemente normativo; sobretudo quando a finalidade do sistema é a normatização da conduta com base naquilo que se entende por *bem* ou *correto*, conforme seja o caso, no âmbito de uma determinada concepção de relações sociais. Kant parece ser uma notável exceção a essa regra na medida em que procura fundamento exclusivamente na razão como justificativa do *imperativo categórico*; nesse sentido, ele não se preocupa em definir o bem em si mesmo, pois, não precisa desse conceito para deduzir uma norma puramente racional. Entretanto, afirma o imperativo como *postulado* da razão prática na medida em que deve estar ligado a um valor o qual Kant parece entender como universalmente conhecido, já que não o define, apesar de claramente o ter como subjacente a seu pensamento moral. Definir o bem de modo extensional, portanto, não traz problemas para sistemas éticos de caráter normativo. A intuição, no caso de sistemas éticos de caráter normativo, tem papel secundário na medida em que é aquela que diz respeito aos fundamentos do conhecimento em geral.³¹⁶ Para a ética, entretanto, a intuição sobre os valores propriamente ditos tem uma função

³¹⁵ O sistema defendido por Mill é um exemplo disso. A partir daquilo que expressa no *Principia*, Moore parece não se dar conta desse pormenor.

³¹⁶ Trata-se, portanto, da intuição no sentido da percepção.

diferenciada. Essa é a razão para que Moore defina sua noção de *intuição* ou de *proposição intuitiva* ou *autoevidente* de modo a particularizá-la com respeito àquilo que esta pretende afirmar. Uma proposição desse tipo afirma uma verdade que não pode ser aferida por qualquer razão.³¹⁷ Mas precisamente pela mesma razão, também não pode ser provada como falsa. Daí ser *intuitiva*. Ela não é inferencial, não se deduz de qualquer outra proposição que lhe sirva de premissa.

O intuicionismo de Moore se refere especificamente à questão que envolve o conhecimento de proposições que expressam juízos de valor. Moore faz uma aproximação entre o modo como conhecemos uma cor e o bem. Ambos seriam objetos simples, porém, o bem seria não-natural. Para Moore, já vimos, um objeto simples nada mais é que a parte irreduzível do objeto à qual uma análise, inexoravelmente nos leva. Mas entre uma *cor* e o *bem* há outra diferença, além da questão da naturalidade. Em um sentido muito simples, tanto uma cor quanto o bem são predicados que têm um objeto ao qual estão relacionados. Ao predicar o bem ou a cor desse objeto, afirma-se uma proposição que é verdadeira ou falsa. A verdade, entretanto, também é um predicado. Como tal, a verdade é uma propriedade de segunda ordem. Mas quando dizemos que “a rosa é amarela”, isso é verdadeiro se, e somente se, a rosa é amarela; da mesma forma, quando dizemos que “João é bom” isso é verdadeiro se, e somente se, João é bom; Mas em que sentido a verdade é uma *propriedade* de proposições verdadeiras? Assim também o bem parece ser uma propriedade em um sentido particular que não é o mesmo de uma cor. Esse exemplo é oferecido por Joseph Margolis³¹⁸ na tentativa de apresentar uma alternativa para a tese de Moore quanto ao bem ser uma propriedade de objetos tal como seria uma cor enquanto, simultaneamente, seria

³¹⁷ (ABRAHAM, 1933) Defende que a dificuldade apontada por Moore com relação a definições do bem é causada pela ambiguidade com que o conceito é tratado pelos eticistas. Assim, Abraham entende que o conceito de bem pode ser definido e que Moore não percebe isso devido à ambiguidade como tem sido tratado. Em seu artigo, Abraham desqualifica o intuicionismo de Moore como sendo uma descaracterização do intuicionismo clássico. A definição de proposição intuitiva ou *autoevidente* de Moore parece contrariar essa posição de Abraham na medida em que mostra precisamente que tal proposição não é inferencial, isto é, não depende de qualquer outra. Pela mesma razão, (RIDDELL, 1921), faz uma defesa do intuicionismo introduzido por Moore e Rashdall na medida em que teriam a virtude de unir o utilitarismo e o formalismo.

³¹⁸ (MARGOLIS, 1976).

não-natural. Margolis defende a tese de que o bem, tal como a verdade, seriam propriedades que designam o *modo de ser* da coisa, mais do que seu *ser*.

A verdade de uma proposição tal como “a neve é branca” está ligada às propriedades materiais perceptíveis da neve. Isso está ligado a fatos físicos que se relacionam com a luz e como a percebemos em razão de nossos órgãos sensitivos. A neve é branca para nós que a percebemos desse modo específico. Se todos fossem daltônicos, teríamos outras referências em relação às cores. Mas isso não nega a realidade física das cores.³¹⁹ Apenas afirma uma dentre as várias possibilidades de perceber o mundo. Todas são possibilidades de acesso ao mundo. Acessamos o mundo de tal modo que a neve é branca. Essa é a relação epistemológica que nos permite afirmar a verdade da neve ser branca. Pessoas cuja vida depende de seu conhecimento sobre a neve poderão afirmar verdades a seu respeito as quais outras pessoas não conseguem perceber.³²⁰ Há uma infinidade de tipos de neve reconhecíveis apenas por pessoas cuja vida depende desse conhecimento. A verdade de a neve ser branca é resultado de nossos instrumentos de percepção sensorial.

A verdade de uma proposição tal como “João é bom” oferece inúmeros problemas que não podem ser equiparados àqueles que envolvem a verdade de proposições do tipo “ $2+2=4$ ” ou “a neve é branca”. A proposição que afirma “João é bom” pode ser aferida meramente a partir das qualidades morais de João. Assim, “João é bom”, pode ser verdadeira se, e somente se, João é generoso, confiável, carinhoso, piedoso, etc. A sequência sempre poderá ser tomada como referência para a verdade da proposição, porém, a sequência afirma qualidades de João tanto quanto a própria proposição. A sequência como um todo, ou mesmo cada um de seus membros em separado, nada mais é do que uma relação de sinonímia. Está-se dizendo apenas aquilo que se entende por “bom” nesse caso particular. É um modo de definir “bom” para esse caso. Nesse sentido, o *bem*, está sendo definido de modo instrumental. Podemos fazer essa relação porque temos

³¹⁹ No sentido de ser possível determinar a cor a partir do comprimento de onda.

³²⁰ Ou somente serem capazes de fazê-lo após um processo de instrução muito específico e, talvez, longo.

acesso ao conceito de *bem* propriamente dito.³²¹ Esse acesso do bem somente é possível por intuição *a priori*. Nesse caso, *intuição*, se refere a um modo de acesso que envolve uma relação complexa entre o sujeito e o objeto a qual não pode ser analisada segundo os padrões usuais porque envolve os valores dos todos complexos em questão. Moore afirma que verdades intuitivas são aquelas que se referem a proposições autoevidentes. A proposição autoevidente é definida como sendo aquela para a qual não há razão em que a verdade se apoie a não ser a própria proposição. Assim, é uma proposição não inferencial.³²² Nesse sentido, Moore afirma que o bem pode ser meramente intuído sem que tenha relação com o que quer que seja. Poder-se-ia dizer que há possibilidade de juízos morais precisamente porque há essa intuição de algo ao qual se dá o nome de *bem*. Essa concepção é muito semelhante àquela de Brentano a qual afirma as verdades evidentes segundo a mesma ideia, isto é, uma relação direta não inferencial entre o sujeito e o mundo.³²³

Esse tipo de caracterização dos valores como intuitivos implica em que dependem de nossa interação com o mundo natural. Assim, nossa percepção de valores estaria ligada às propriedades naturais dos objetos, mesmo que os valores, em si mesmos, não fossem considerados como propriedades naturais no sentido usual desse termo. Mas a concepção de Moore de uma propriedade natural vai além daquela meramente física. Igualmente, Moore entende que a causalidade pode ser uma propriedade natural na medida em que produz uma mudança em um estado de coisas qualquer. Assim, uma ação teria a propriedade natural de modificar um estado de coisas. Desse modo, “João é bom” seria

³²¹ Esse acesso é evidenciado pelo fato de que cada um dos elementos da sequência é definido como bom. Assim, há bem na *confiança*, no *carinho*, na *piedade*, etc.

³²² Ao contrário de proposições que podem ser consideradas intuitivas ainda que sejam inferenciais como “árvores existem” as quais são inferidas a partir da proposição “isto é uma árvore” por meio de generalização existencial.

³²³ Brentano, entretanto, entende o conceito de *evidência* como sendo uma relação sensível entre o sujeito e o objeto. Assim, a *evidência* em Brentano está ligada particularmente a proposições existenciais. (BRENTANO, 1969), pp. 76-83. Em Moore há uma expansão do conceito na medida em que é considerado com relação a proposições em geral. Moore trata as proposições da ética como casos particulares de proposições em geral, mas afirma que devemos *conhecer* o bem e o belo para que possamos formar juízos com relação ao que é bom e belo.

verdadeira, não porque a *bondade* é uma propriedade natural de João, mas porque as ações de João causam estados de coisas os quais percebemos como qualitativamente melhores do que eram antes de sua intervenção. João torna as coisas melhores do que eram. A questão qualitativa pode ser meramente instrumental segundo essa interpretação. Não há necessariamente qualquer comprometimento com a ideia de que o mundo contenha valores tal como sugere Mackie em sua teoria do erro.³²⁴ Um ponto de vista semelhante é apresentado por Michael Smith,³²⁵ porém, com respeito à questão da superveniência dos valores em relação ao mundo.

A dificuldade com a posição de Moore é que o *conhecimento* dos valores está atrelado a proposições autoevidentes. No sentido em que Moore entende a autoevidência, teríamos conhecimento de proposições fundamentais da ética mesmo quando a verdade de tais proposições não é inferencial, isto é, quando não há uma razão para afirmar sua verdade. Mas se não podemos ter uma razão para afirmar a verdade de tais proposições, a não ser a proposição em si mesma, então, no máximo, temos uma crença a respeito de sua verdade. Essa crença, no caso das proposições fundamentais da ética, em geral, é justificada. Se assim é, a verdade de tais proposições seria uma mera questão de evidência no sentido em que Williamson dá a esse termo.³²⁶ A questão, portanto, muda de foco na medida em que passamos a perguntar se a crença seria suficiente para desqualificar tais proposições como portadoras de valor objetivo. Como se o fato de não podermos provar a verdade de tais proposições por meio de outras fosse suficiente para a conclusão de que sua verdade não é objetiva, portanto, estariam sujeitas a alguma forma de relativismo ético indesejável. Talvez haja uma solução para essa conclusão que parece desfavorável para Moore.

³²⁴ (MACKIE, 1990).

³²⁵ (SMITH, 2004), p. 208ss.

³²⁶ (WILLIAMSON, 2002), p. 184-208. Particularmente no caso de uma proposição que é a única evidência para aquilo que afirma. No texto de Williamson, entretanto, *evidência*, é um conceito semelhante àquele utilizado em um tribunal.

Algumas das verdades mais sólidas da ciência estão fundamentadas em crenças que se assemelham a essa respectiva aos valores fundamentais da ética. Também não podemos provar a existência do mundo exterior. Entretanto, a crença de que existe um mundo exterior é fundamental para nossa racionalidade tanto quanto o é para nossa saúde mental. Essa crença é fundamentada meramente a partir de nossa percepção sensorial e, desse modo, é uma verdade *autoevidente* no mesmo sentido em que Moore entende esse conceito.³²⁷ Assim, ao menos uma crença baseada em uma proposição autoevidente tem importância fundamental para todas as verdades que dela se seguem e que podem, a partir dela, ser provadas. Isso não quer dizer que não possamos duvidar daquela crença. Mas se Wittgenstein faz uma crítica bem fundada contra Moore quanto à impossibilidade de provar a existência do mundo exterior, também o é que não se pode refutá-la, pela mesma razão. Assim, se não há uma razão, no sentido filosófico, a partir da qual afirmamos sua existência, também não há para refutá-la. A questão é sempre passível de controvérsias, mas ao fim e ao cabo, o filósofo deverá agir como se o mundo existisse. Moore, com seu aceno de mãos, pode não ter provado nada com relação à existência do mundo exterior, porém, se provou alguma coisa, esta foi que vivemos em um mundo factual o qual todos creem existir. Podemos, portanto, dizer que essa crença é um postulado da razão ou que é o resultado de uma síntese, tal como o faz Kant. Esse postulado é a razão suficiente e necessária para que possamos tirar conclusões importantes e fundamentais para nossas vidas. Mesmo que pudéssemos provar a inexistência do mundo exterior, teríamos que continuar vivendo nele.

Raciocínio semelhante pode ser oferecido no que diz respeito aos valores na medida em que a crença de que existe ao menos um valor é necessariamente suficiente para a existência de um mundo moral. Nossa razão é responsável por essa crença tanto quanto o é para a outra. As mesmas relações que nos levam a crer em um mundo exterior nos servem de base para crer na existência do valor. Pode ser o caso que não haja valor algum, tal como afirmam

³²⁷ Seria assim também, mesmo no caso da evidência, tal como Williamson a interpreta.

os céticos, porém, convivemos com o valor tanto quanto vivemos no mundo. Nesse sentido, mesmo que fosse possível provar a inexistência de valores, isso seria algo como provar a inexistência do mundo exterior, uma inutilidade, já que tudo continuaria como antes. Obviamente, não parece que alguém esteja interessado em provar tal coisa. Ao contrário, busca-se uma forma de legitimar as proposições fundamentais da ética no sentido de evitar uma subjetividade indesejada. A discussão filosófica em torno desse problema somente tem sentido na medida em que possa nos indicar um terreno mais firme no mundo do valor. É racional pensar que as necessidades de muitos suplantam as necessidades de um, porém, entendemos que o contrário não é moralmente falso quando se trata de salvar a vida de um. Esse entendimento não é irracional na medida em que encontra fundamentos na racionalidade aplicada aos valores para legitimar sua verdade. Desse modo, pode-se falar em uma *verdade* de cunho moral que se funda em um tipo de percepção distinto daquele segundo o qual é fundada a verdade das proposições empíricas em geral e que, além disso, se distingue também da verdade na lógica e na matemática.³²⁸

Ao afirmar o bem como uma *propriedade não-natural*, Moore, faz duas afirmações importantes e problemáticas na medida em que aparentemente se contradizem mutuamente. A única forma de interpretarmos essa afirmação é buscando entender que tipo de objeto pode ser *não-natural* e, simultaneamente, uma *propriedade* de objetos naturais. Podemos encontrar propriedades não-naturais de objetos naturais? Uma relação entre objetos poderia ser uma propriedade natural? Moore entende que sim. A causalidade parece ser tratada por Moore como uma propriedade natural. Assim, poderíamos dizer que um objeto *a* teria a propriedade de ser maior que um objeto *b*. Em que sentido, porém, essa propriedade seria natural? Assim também, podemos afirmar que um processo químico tem a propriedade de causar uma determinada reação. Mas, em que sentido a *causalidade* é uma propriedade natural? O sentido que a ciência

³²⁸ (CADILHA, 2009) aponta para uma possibilidade de que essa percepção tenha relação com a psicologia humana.

entende por *propriedade* não pode ser estendido a esse tipo de objeto relacional. Uma relação não pode ser compreendida como sendo uma propriedade natural no sentido em que pertença ao objeto de modo fisicamente constitutivo.

Mackie³²⁹ entende que nosso discurso moral nos faz acreditar na existência de propriedades valorativas como se estas fossem aquilo que chamamos de *valores objetivos*. Entretanto, o argumento de que tais valores são não-naturais acarretaria a consequência de que nosso conhecimento sobre eles seria inexplicável. A questão salientada por Mackie é que nossos juízos morais são motivadores e teriam, como que, uma força misteriosa capaz de guiar nossas ações. Essa capacidade, segundo Mackie, seria responsável pela importante distinção que fazemos entre as propriedades valorativas e as propriedades naturais. Ele defende uma teoria do erro a respeito de nosso discurso sobre valores no sentido em que, na realidade, não haveria valores objetivos. Como os juízos morais nos comprometem com esse tipo de valor, eles seriam todos falsos. Haveria, portanto, apenas propriedades naturais juntamente com nossa reação afetiva a elas, tal como aprovação ou reprovação. Segundo essa teoria, nós projetaríamos nossas reações psicológicas no mundo por meio de um discurso que nos levaria a crer na existência de propriedades tais como a bondade. A concepção de Mackie, entretanto, entende que nossa concepção dos valores importantes para a ética é eminentemente formada por processos psicológicos. Moore, por outro lado, não nega a existência de processos psicológicos na formação dos juízos de valor, apenas mantém que não são fundamentais para essa formação. Na verdade, os processos psicológicos são coadjuvantes.

Pode-se pensar em juízos éticos sem envolvimento de processos psicológicos, porém, ainda assim, serão juízos de valor. Além disso, podemos perceber a distinção entre juízos de valor caracteristicamente instrumentais daqueles de caráter eminentemente moral ou que afirmam um valor em si mesmo. Um problema que surge a partir da afirmação de valores objetivos é que se costuma entender essa *objetividade* de modo semelhante àquela encontrada nas

³²⁹ (MACKIE, 1990).

ciências ou na matemática. Nesse sentido, valores morais não podem ser considerados objetivos na medida em que carecem daquilo que as propriedades matemáticas ou as propriedades naturais possuem. Podemos entender propriedades matemáticas como objetivas porque foram construídas a partir de conceitos, precisa e semanticamente, delimitados. As propriedades naturais empíricas também são objetivas no sentido em que são cientificamente mensuráveis. Mas o bem, no sentido que importa à ética, não é uma coisa nem outra. Muito dessa dificuldade a respeito da objetividade dos valores éticos é causada por processos psicológicos. Entretanto, afastados tais processos, percebemos que apenas a razão não é suficiente para garantir relações éticas objetivas sem o risco de resultados eticamente indesejáveis. Podemos perceber uma esfera de conhecimento a respeito dos valores fundamentais da ética, ainda que não possamos dar uma explicação cogente para o modo como obtemos esse conhecimento. A intuição parece ser a resposta que melhor abrange a questão apesar das dificuldades que ainda enfrenta. Intuir um valor, entretanto, não se refere a adivinhar algo a esse respeito, tampouco se trata de uma informação privilegiada de cunho supranatural. A intuição se refere a uma relação que se dá de modo direto. Nesse sentido, todas as nossas relações perceptivas são intuições na medida em que não são inferenciais. Ao olharmos para um objeto, não passamos por um processo de inferências antes que possamos saber tudo que a visão pode nos informar a seu respeito. Certamente que essa é uma forma de intuição que se verifica de modo objetivamente material. Entretanto, essa objetividade também é questionada na medida em que não podemos afirmá-la meramente em função do objeto. A própria questão a respeito da existência do mundo exterior enfraquece essa noção de objetividade. Talvez seja uma questão de intersubjetividade que nos leve a afirmar a objetividade do mundo. Nesse caso, o mesmo se pode dizer a respeito dos valores. Não são tão subjetivos a ponto de serem geralmente negados. A discordância, nesse sentido, dá-se mais por força de interesses do que propriamente por não haver reconhecimento do valor propriamente dito. A própria discordância filosófica pode ser questionada em

termos de interesses no sentido em que cada filósofo defende uma tese que, em geral, atende ao problema que pretende atacar. É mais fácil desconstruir uma tese do que encontrar soluções para o problema que ela causa.

A solução de Moore se funda na ideia de que todos sabem o que é o bem. Nesse sentido, ele está sujeito ao ataque de Wittgenstein sobre o modo como usa o termo *saber*, porém, ainda que Wittgenstein tenha um argumento forte contra Moore, resta o fato de que, ao fim e ao cabo, todos falam do bem como se de fato soubessem o que é. Da mesma forma, falamos do mundo como se de fato existisse. A questão da prova talvez não seja tão importante afinal. Kant afirma algo semelhante com respeito a uma prova da existência de D'us a qual não faz qualquer diferença para as questões que se seguem a essa crença. Se alguém não crê na existência do mundo, que diferença isso faz? Se não crê em D'us, isso tão pouco é relevante. Crer ou não em uma existência de valores objetivos talvez seja uma questão periférica, pois, podem-se justificar resultados da ética baseados em outras premissas.

Fundamentalmente, entretanto, o modo como o bem é posto em jogo nada tem a ver com o modo como sabemos a seu respeito. O intuicionismo é uma forma de explicar esse saber e parece ser tão importante como explicação quanto o é na questão do mundo em geral. Na matemática essa discussão também é problemática sem que, no entanto, isso interfira com o desenvolvimento da matéria. Desse modo, podemos saber sobre os fundamentos da matemática a partir de processos intuitivos sem que isso interfira com seu posterior desenvolvimento. Qual a questão que distingue a ética nesse sentido? O próprio fato de haver desacordo quanto aos valores seria a resposta. Mas os valores fundamentais da ética são mesmo tão sujeitos a desacordo? O fato mesmo de que todos saibam fundamentalmente do que se trata quando se fala no bem não seria suficiente como garantia de que esse valor é objetivo? Se concordância geral é aquilo que se busca quando se fala em objetividade, porque tanta polêmica em torno do conceito de *bem*? Se, ao apontar para uma cor, todos concordam que seu nome é *amarelo*, que diferença faz discutirmos sua tonalidade como base

para uma possível defesa de que não seria bem *amarelo* o nome dado à cor em questão? Assim também parece ser a discussão em torno do *bem*. Intuímos sobre o amarelo da mesma forma que intuímos sobre o bem. Sabemos sobre ambos a partir de uma relação não inferencial. O ponto é que, ao mostrar uma mão, todos sabem que é uma mão. Podemos discutir sobre a questão de como podemos provar a existência da mão, mas essa discussão muda o foco da questão para algo periférico no sentido em que a prova nunca será possível. Alguém deixará de usar a mão meramente porque tem dúvidas de que seja possível provar que ela existe? A questão de Wittgenstein tem relevância do ponto de vista filosófico, mas tem a mesma relevância da discussão sobre a existência de D'us. Acenar com a mão, entretanto, não prova a existência do mundo exterior.

Quando estamos dormindo a consciência que temos de nossas experiências durante esse estado é ilusória. Há controvérsias com respeito a serem provocadas pelo subconsciente ou inconsciente ou ainda ambos. Nosso estado de vigília propõe problemas semelhantes com respeito ao mundo os quais não podemos resolver. O estado de vigília contraposto ao estado de sono pode servir como exemplo de experiências semelhantes na medida em que a consciência, em cada um desses estados e enquanto os estamos vivenciando, é tal que acreditamos estar passando por situações reais.³³⁰ Uma das questões a que Moore se atém no *Principia* se refere à *consciência* do valor. Essa pode ser uma pista para que possamos entender o mecanismo segundo o qual reconhecemos o valor. Outra analogia não menos importante é a cor, dada à maneira como tem sido tratada pela filosofia e as ciências. Em certa medida pode-se dizer que temos mais consciência de uma cor que propriamente a vemos. A física tem negado que seja uma propriedade material dos objetos e mesmo pessoas com deficiências visuais para cores podem reconhecê-las de modo distinto daquele considerado normal. Há teorias discordantes quanto a serem relativas àqueles que as percebem as quais afirmam serem disposições que

³³⁰ Semelhantemente, isso pode ser dito com respeito à realidade virtual criada por computadores e equipamentos especiais, tal como simuladores de voo de última geração.

induzem alguma forma de experiência enquanto outras afirmam que se parecem de modo relativo ao observador. Outros ainda, afirmam serem objetivas no sentido em que seriam propriedades físicas dos objetos. O problema com as cores tem relação com aquilo que parecemos saber a seu respeito contraposto àquilo que a ciência parece saber, particularmente, aquilo que a física afirma sobre as propriedades físicas dos objetos. Mais especificamente, nossa experiência com as cores é tal que nos parecem intrínsecas aos objetos ou como propriedades, como que, *espalhadas* por um volume. Mas, assim parece, a explicação física para as cores não encontra um *lugar* para tal propriedade. Historicamente esse tem sido o problema que leva alguns pensadores a afirmar uma tese comum: aquilo a que chamamos cor e que em geral pensamos ser uma propriedade física dos objetos é de tal modo que não pertence propriamente a eles. Maçãs não seriam vermelhas, o céu não seria azul da maneira como pensamos que sejam. As cores não seriam propriamente localizadas segundo a explicação do mundo físico que se desenvolveu desde o século XVI. Galileu, Descartes, Hume e Newton seriam alguns dos que defenderam essa ideia. Essa tese parece paradoxal dada à maneira como as cores nos afetam e o modo como, de fato, parecem fazer parte das coisas. Uma forma de suavizar esse problema é distinguindo o conceito de dois modos: (1) a cor como uma qualidade subjetiva intrínseca a nossas experiências sensoriais, portanto, não aos objetos; e (2) como propriedade sensorial induzida em nós pelos objetos, porém, não como propriedade física deles. A cor seria algo como uma propriedade relacional envolvendo inúmeros fatores objetivos e subjetivos. Hume explorou essa tese em sua explicação sobre a maneira segundo a qual atribuímos conexões causais, necessárias e morais aos objetos e situações do mundo.³³¹ Outra questão é a importância epistemológica

³³¹ Note-se que (HUME, 1996), p. 38, expressa uma ideia a respeito de como podemos ter conhecimento independentemente da sensação correspondente. O exemplo utilizado por Hume diz respeito à famosa comparação de cores em uma tabela onde falta uma das cores da sequência. Ali, diz Hume: “há, no entanto, um fenômeno contraditório que pode provar que não é absolutamente impossível que as ideias nasçam independentes de suas impressões correspondentes” e segue com o citado exemplo. O exemplo de Hume é importante para a questão da intuição, ainda que, a partir do exemplo, possamos também dizer que a cor anterior e a

que ocupam nas relações pessoais e sociais. As cores são epistemologicamente importantes como símbolos naturais para identificação e reidentificação de objetos no mundo; o contexto social das cores é significativo na medida em que são utilizadas como meio de embelezar, ou exortar emoções específicas, são empregadas como símbolos de poder ou como meio de atração. Mesmo entre os animais é de se ressaltar sua importância como símbolo independentemente de sua relação física entre objetos.

A semelhança das cores com os valores é muito maior do que podemos pensar em nossa ingenuidade natural causada pela naturalidade como nos relacionamos com tais conceitos (objetos). Aprendemos valores e cores por meio de nomeação e semelhança de casos. Aprendemos a reconhecer exemplos de cores tanto quanto de valores e ambos são percebidos a partir de intuições diretas no sentido em que são percepções não-inferenciais. Uma cor não é conhecida a partir de uma razão, no sentido intelectual desse termo. Não faz sentido perguntar qual a razão para que o amarelo seja amarelo. Não podemos fornecer uma razão para isso.³³² Entretanto, sempre será possível apontar fatores instrumentais relacionados com a luz e as propriedades do meio em que reconhecemos a cor, porém, não é dessa razão que se trata quando nos referimos a uma razão para que alguém julgue uma cor com um determinado padrão. Assim também ocorre com o valor. A consciência que temos da cor e do valor é de caráter *sui generis*. Ainda assim, a cor parece ser mais natural que o valor, pelo simples fato de que é visual. O problema é que a consciência que temos de uma cor está ligada diretamente a um órgão sensitivo determinado. Para todos os efeitos, na

posterior serviriam de base inferencial para o reconhecimento daquela faltante. O exemplo é interessante e importante do ponto de vista metodológico, porém, atualmente, quando computadores podem reproduzir milhões de cores é difícil compreender como alguém poderá fazer distinção visual entre matizes a partir de um número de exemplos tão expressivo. Como distinguir visualmente, dentre todos os matizes de amarelo possíveis de serem reproduzidos por um computador, aquele que está faltando na sequência? Ainda assim, não se pode excluir a possibilidade de que alguém o possa, talvez um Van Gogh ou um Monet.

³³² Mesmo que se possa fazer uma série de considerações com respeito à incidência da luz ou a respeito do meio em que esta se propaga com relação ao objeto em questão, ou ainda um comprimento de onda, essas poderão ser causas para que a cor seja esta ou aquela. Entretanto, não é uma razão no sentido intelectual defendido por Moore.

normalidade dos sentidos, não temos consciência da cor se não a vemos.³³³ Mas seria assim com relação ao valor moral? Nossa consciência moral poderia ser de tal ordem que nos seria possível reconhecer o valor moral a partir de uma sensibilidade particular?

A intuição pode ser considerada como sendo um conhecimento *a priori*, uma experiência direta, uma crença a partir de uma experiência imediata. O debate a respeito do intuicionismo encontra pontos de concordância em torno dessas afirmações. Além delas, entretanto, há todo um mundo de considerações muitas vezes impossíveis de serem solucionadas. Pode-se dizer que existem duas teses principais a respeito da intuição:

(i) a que afirma a intuição como um conhecimento *a priori* que deve ser distinguido entre suas várias formas. No caso particular da filosofia analítica, somente seria relevante a intuição racional que se relaciona a casos de necessidade. Um exemplo seria a intuição de que a proposição “ $2+2=4$ ” é verdadeira. Esse tipo de intuição deve ser distinto dos casos de crença no sentido em que podemos ter crenças as quais não são intuições bem como intuições de proposições as quais sabemos serem falsas.

(ii) a que afirma a intuição como uma forma de crença e baseada na experiência. Nesse caso, intuições seriam casos particulares de crenças e seriam sujeitas a certa variação dependendo de condições sociais e psicológicas.

Na filosofia de Kant a intuição pura é uma das faculdades cognitivas básicas e pode ser entendida como uma forma de percepção na medida em que ele a situa ao nível da sensibilidade, abaixo do entendimento e da razão. Ainda assim, Kant lhe concede um caráter formal *a priori* no sentido em que é imediata.

³³³ Há experiências com cegos que indicam a possibilidade de percepção de cores por meio de outros recursos sensitivos tais como a sensibilidade particular ao calor emitido pelo comprimento de onda respectivo a uma determinada cor. Esse seria um caso semelhante àqueles em que um número considerável de pessoas (pesquisas admitem 1 em 23), por razões diversas, teriam algum tipo de experiência sinestésica sendo capazes de ver fragrâncias ou perceber cores de sons ou ainda ouvir sons a partir da visualização de cores, perceber a cor de um número, entre outras formas do fenômeno já estudadas. Há uma vasta bibliografia sobre esse assunto já que sua pesquisa ganhou força com o avanço tecnológico na área da medicina, particularmente a neurologia e com as possibilidades da realidade virtual na ciência da computação. (CYTOWIC, 2002), dentre outros, é uma referência na área.

Para Kant, todas as nossas intuições externas são entendidas pela mente na forma de espaço enquanto as internas se mostram na forma de tempo.³³⁴ Na filosofia analítica contemporânea, entretanto, a noção de intuição tem sido posta em discussão a partir do famoso texto de Gettier³³⁵ a respeito da análise do conhecimento. Mas a questão de Gettier está posta em termos de um conhecimento afirmado a partir da crença justificada e verdadeira.³³⁶ Nesse sentido, a crença deverá ser anterior ao conhecimento na medida em que o agente crê em algo para o qual tem uma justificação para a verdade. Os exemplos oferecidos por Gettier são todos nesse sentido. No texto em questão, entretanto, a tentativa é de demonstrar casos em que o agente tem crenças justificadas, verdadeiras, porém, não se pode afirmar que tenha conhecimento. Desse modo, o texto de Gettier trata de um aspecto particular do problema relativo ao conhecimento e que está ligado à definição de conhecimento propriamente dita. Gettier não está interessado em oferecer uma definição mais adequada, mas em mostrar certos problemas com aquela que já dispomos. Alvin Goldman³³⁷ procura solucionar o problema apontado por Gettier a partir de uma tese que defende o conhecimento baseado em uma série de relações causais que envolvem crenças justificadas da maneira como Gettier apresentou em seus exemplos. A partir do texto de Goldman pode-se ver que os exemplos de Gettier contêm problemas que enfraquecem o resultado pretendido por seu autor. A tese de Gettier é simples na medida em que meramente pretende mostrar que, para que se tenha conhecimento, não é suficiente uma crença justificada ou verdadeira. O texto de Gettier é *contra* Chisholm e Ayer os quais defendem a crença justificada como *necessária* e *suficiente* para o conhecimento. No exemplo de Gettier, entretanto, pode-se notar que as premissas que Smith dispõe como base de seu conhecimento são suficientes para sua conclusão de que “o homem que tem dez moedas no bolso obterá o emprego”. Ele *sabe* que Jones tem dez moedas no

³³⁴ (KANT, 1998a), B35.

³³⁵ (GETTIER, 1963).

³³⁶ Assim também entende (CHISHOLM, 1963).

³³⁷ (GOLDMAN, 1967).

bolso porque as contou; tem uma informação de que Jones será o escolhido para o cargo. Mas ele não tem *consciência* de que ele próprio tem dez moedas no bolso e que finalmente será o escolhido. Smith tem uma crença justificada de que a proposição, “o homem que tem dez moedas no bolso obterá o emprego”, é verdadeira. Mas essa proposição é verdadeira por uma questão fortuita. O que determina sua verdade não tem relação alguma com as premissas disponíveis a Smith. A rigor, ela seria verdadeira mesmo que Smith tivesse mais de dez moedas no bolso. Por outro lado, Smith tem uma crença justificada para a verdade daquela proposição, mesmo que ela se mostre falsa. Mas a questão é que Smith não tem uma *intuição* a respeito da verdade daquela proposição precisamente porque ela surge a partir de uma *razão*. É um argumento válido a partir de uma conjunção falsa que lhe produz uma conclusão verdadeira. Smith não tem *conhecimento*, mas meramente uma crença justificada. O argumento de Gettier é importante para invalidar a suficiência da crença justificada para o conhecimento, mas não invalida a necessidade. Ele não tem essa pretensão. Agora, digamos que, além de toda sequência de eventos exemplificada por Gettier, ocorra que, Smith, tenha dito a Wilson que “o homem que tem dez moedas no bolso obterá o emprego”. Digamos que Wilson saiba que Smith tem dez moedas no bolso porque foi ele que as deu. Para Wilson, é verdade que “Smith *sabe* que o homem que tem dez moedas no bolso obterá o emprego”. Além disso, ele tem uma crença justificada para afirmar essa proposição. Sua verdade ou falsidade, entretanto, somente pode ser decidida a partir de uma investigação a respeito de *como* Smith sabe. Esse é o ponto de conexão entre o trabalho de Gettier e o de Moore para fins de nossa discussão. O intuicionismo está relacionado com o *modo* segundo o qual obtemos o conhecimento, não especialmente com a justificação da verdade das afirmações que fazemos a respeito daquilo que supostamente conhecemos; isso se verifica particularmente no caso das proposições fundamentais da ética. Claramente, pelos exemplos de Gettier, de Chisholm ou Ayer, não podemos meramente estender a noção de verdade utilizada nas proposições a respeito do conhecimento empírico em geral para aquela das proposições que importam à

ética. No sentido que importa à ética, crenças justificadas parecem ser suficientes para produzir conclusões éticas importantes, mesmo que viesse a ser demonstrada sua falsidade. A intuição é uma crença justificada na experiência. A crença no mundo exterior é justificada a partir da experiência e da intuição imediata que temos dos objetos da experiência.

A importância da noção de intuição, ou de proposição intuitiva em Moore está em sua caracterização como sendo uma proposição que não pode ser provada.³³⁸ Na medida em que é uma proposição não-inferencial, não está sujeita a questões relativas à verdade ou falsidade no mesmo sentido em que outras proposições estão.³³⁹ Nas palavras de Moore, é uma proposição para a qual apenas podemos afirmar sua verdade, mas não temos razão alguma para isso salvo pela autoevidência dessa verdade. Afiramos a verdade de tais proposições porque assim nos parece, por intuição. Nesse sentido, a prova de sua verdade, pode-se dizer, é a proposição em si mesma.³⁴⁰ Mas a intuição não leva necessariamente ao subjetivismo. Uma das condições de Moore para que não se incline ao subjetivismo é o correto entendimento daquilo que a proposição afirma. Quando compreendemos corretamente os conceitos envolvidos nesse tipo de proposição, necessariamente, temos que perceber a autoevidência daquilo que afirma. Essa concepção de intuição talvez ofereça problemas no que se refere a certas proposições que envolvem conhecimento científico, mas naquilo que respeita à ética não parece ser particularmente problemática. Mesmo no sentido em que se pretenda compreender a passagem entre o fato e o dever, parece ser uma concepção suficientemente objetiva na medida em que garante ao menos o mesmo tipo de legitimidade que temos na questão da existência do mundo exterior. Se Moore não provou a existência do mundo exterior com seu aceno de mãos, nem por isso deixou de mostrar que essa intuição é forte o suficiente para

³³⁸ No sentido lógico-matemático.

³³⁹ A distinção pode ser meramente entre as proposições empíricas e aquelas da lógica ou da matemática.

³⁴⁰ Essa prova, entretanto, não constitui uma razão. Ela é subjetiva no sentido em que pode ser desafiada tal como o aceno de mãos de Moore o foi.

garantir que é o caso. Se Wittgenstein tem um argumento forte *contra* Moore do ponto de vista da razão, Moore também o tem *contra* Wittgenstein do ponto de vista da intuição. A questão é que nossa relação com o mundo é primariamente intuitiva na medida em que depende de nossas condições de percepção.³⁴¹ Algumas dessas intuições são falsas, casos de ilusão de ótica já mostraram esse problema. Alguns desses exemplos, entretanto, também podem ser vistos como exemplos de *modos* de conhecer.³⁴² Não é tanto uma questão de ser verdadeiro ou falso, mas sim de como o sujeito interpreta a realidade. Quando alguém desenhou o coelho/pato, o fez com a finalidade de ser uma forma dúbia. Mas se desenhou um *pato* e este foi interpretado por alguém como sendo um *coelho*, que diferença isso faz na medida em que essa interpretação somente é falsa em função da *intenção* inicial do desenhista? Não é a mesma coisa que ver o animal pato e interpretá-lo como coelho.³⁴³ O exemplo de Wittgenstein põe em jogo o *modo* como percebemos certas formas peculiares e há um padrão comum para essa interpretação. O exemplo faz uso de nossa capacidade de interpretar o mundo a partir da intuição direta. A intuição de que é um pato/coelho nos ocorre antes da razão que, em seguida, questiona a possibilidade de ser um coelho/pato. Ao fim e ao cabo, podemos perceber ambos. Independentemente do uso que Wittgenstein faz de seu exemplo, ele serve para nos mostrar que a intuição direta de proposições não inferenciais é parte integrante de nossa capacidade de conhecer. Nosso conhecimento sobre o mundo exterior é anterior à nossa questão a respeito de sua existência. A legitimidade de nosso conhecimento sobre o mundo exterior não depende de uma prova para sua existência.

Moore afirma a correta interpretação dos conceitos envolvidos na proposição autoevidente como condição para que percebamos sua verdade. Qualquer linguagem formal construída para resolver os problemas causados pela

³⁴¹ Se não antes, com a intuição pura kantiana, onde a percepção é necessariamente a partir das formas do entendimento e das categorias.

³⁴² O coelho/pato de Wittgenstein é um bom exemplo disso.

³⁴³ O exemplo se refere à visão inequívoca da coisa e não a um engano causado por falta de iluminação ou coisas do gênero.

interpretação dos conceitos envolvidos na ética terá o mesmo problema que a linguagem natural tem.³⁴⁴ Linguagens diversas possuem estruturas diversas quanto aos significados de suas palavras em relação ao conceito que apreendem. Uma língua tal como o latim tem uma estrutura bastante diversa daquela do hebraico. Nesse sentido, a linguagem representa um problema para as questões filosóficas tanto quanto o problema propriamente dito a que a filosofia se debruça. Os valores demonstram essa dificuldade relacionada com a linguagem tanto quanto com a questão ontológica em si mesma.³⁴⁵

Nossa relação com o mundo está sujeita a uma interpretação. O texto de Moore no *Principia* admite esse aspecto no que diz respeito aos valores. A pretensão do texto é de nos fornecer uma razão para considerar os valores de modo objetivo da mesma maneira que podemos ter objetividade em proposições existenciais em geral. O texto inicia por considerar as proposições fundamentais da ética como sendo semelhantes às proposições existenciais em geral, mas ao fim, admite sua peculiaridade em função do conceito básico de bem. Na impossibilidade de manter as conclusões que obteve em relação a proposições existenciais em geral, Moore acaba por sugerir um tratamento diferenciado às proposições da ética, senão da ética como um todo, mas não a ponto de entendê-las como sendo de outra natureza. Trata-as como casos particulares de proposições existenciais em geral, porém, admite não ser capaz de demonstrar em quê sejam particulares, salvo por sua ligação com o conceito de bem, por sua vez, indefinível e fugidio ao entendimento objetivo no sentido usual do termo.

Com respeito a essa característica da interpretação do mundo a partir de percepções intuitivas tal como Moore o entende, pode-se ter uma interessante noção de suas consequências quando comparamos os vários modos como podemos nos relacionar com o mundo. Akiva Tatz³⁴⁶ apresenta quatro maneiras próprias segundo as quais se poderia relacionar com o mundo a partir da

³⁴⁴ Sistemas deonticos se prestam a resolver problemas relativos a regras e não a valores.

³⁴⁵ (BROCK & MARES, 2007), p. 78ss. pode servir como exemplo dessa inter-relação ontologia/linguagem na obra de Frege com respeito aos conceitos em geral.

³⁴⁶ (TATZ, 2003), p. 27-34.

percepção.³⁴⁷ Segundo o exemplo de Tatz,³⁴⁸ o primeiro nível se refere àquele que percebe o mundo de modo exclusivamente materialista na medida em que reconhece apenas as relações causais da natureza. Nesse nível, o sujeito entende as impossibilidades impostas pela natureza das coisas como definitivas. No segundo nível há uma percepção de que pode haver algo mais e que a natureza é uma ferramenta na mão de seu criador; esse nível de interpretação entende que o mundo tem leis definidas impossíveis de serem desrespeitadas, mas que há uma força qualquer que o mantém nessa ordem. O terceiro e quarto níveis estão, como que, inter-relacionados e se distinguem por uma sutileza. É que no terceiro nível o sujeito percebe o mundo meramente como uma máscara a ocultar o criador. Nesse nível, não há distinção entre criador e criação e o mundo é a própria manifestação do criador. Esse sujeito percebe a natureza como uma cortina que oculta o criador de modo a propiciar à criatura o seu livre arbítrio. Essa percepção acaba por ser um exercício *voluntário*.

Assim, a pessoa neste terceiro estágio, entende que a natureza é uma máscara, uma cortina de fumaça, um véu. Ela existe para proporcionar uma liberdade de escolha que os homens devem ter para serem humanos... E o propósito final da cortina de fumaça é para que os homens possam penetrá-la, para aperceberem-se de que ela não é mais real do que simples fumaça.³⁴⁹

O sujeito nesse nível se distingue por perceber que a natureza não oferece obstáculo necessário e que é possível o milagre. O exemplo de Tatz é Rabbi Hanina ben Dosa³⁵⁰ que encontrou sua filha aflita por ter colocado vinagre

³⁴⁷ A exposição ali está relacionada com a percepção em termos da interpretação particular daquele que entende o mundo a partir de uma doutrina criacionista. Isso, entretanto, não deve ser um problema na medida em que, mesmo aquele que não tem essa interpretação estará incluído no exemplo de Tatz na forma de seu primeiro e mais básico modo de relacionamento com o mundo.

³⁴⁸ Usado aqui como auxiliar para a ideia que se seguirá. A questão religiosa que se embute no exemplo não deve ser vista como defesa particular desse tipo de interpretação do mundo, mas meramente como um exemplo dos modos possíveis de interpretá-lo. Nesse sentido, não tem comprometimento com a verdade ou falsidade do que segue à interpretação que se pode ter do mundo.

³⁴⁹ (TATZ, 2003), pp. 31-32.

³⁵⁰ Sábio talmúdico do I sec. E.C. discípulo de Rabbi Yohanan ben Zakkai (*Talmud Bavli* Tratado *Berachos*, 34b).

ao invés de azeite na lamparina de *Shabbos*.³⁵¹ O sábio comenta com sua filha: “faça com que Aquele que diz que o azeite deve queimar diga que o vinagre deva queimar”. Sua filha acendeu o vinagre e ele queimou.³⁵² A percepção do mundo, nesse nível, parece incompreensível àqueles que não a têm. No quarto nível a diferença é apenas que o sujeito que estava no terceiro, passa a ter certa tristeza melancólica advinda da impossibilidade de que a maravilha do mundo como cortina seja simplesmente levantada e a verdade por trás dela vista diretamente por todos.³⁵³

Esse exemplo a partir do texto de Tatz pode ser interpretado como uma bela história, mas encerra uma importante ligação para aquilo que nos importa com relação à ética e à intuição dos valores. O texto fala sobre *modos* particulares de interpretar o mundo a partir dos *valores* propriamente ditos. Note-se que Tatz está falando de um modo particularmente ético, além de ontológico, de se relacionar com o mundo. Se o mundo nos serve de exemplo a partir do qual podemos encontrar os valores, isso apenas pode ocorrer porque nós o interpretamos assim. Rabbi Hanina ben Dosa entende que a lei do *Shabbos* é tal que mesmo a natureza deve se moldar a ela já que ambos, lei e natureza, provêm da mesma fonte sendo que a segunda está subordinada à primeira.

Nossa intuição sobre os valores poderá ser mais ou menos apurada, mas não poderá ser mais ou menos verdadeira precisamente porque não há uma razão segundo a qual possamos aferir a verdade das proposições que somente são verdadeiras porque assim nos parecem, tal como ocorre também em nossa relação com o mundo exterior. Parecer verdadeiras, nesse caso, não reforça a noção de subjetividade na medida em que não podemos dizer que a existência do

³⁵¹ O *Shabbos* é o dia do descanso judaico. Após o início do *Shabbos* não é mais permitido realizar 39 categorias de trabalhos específicos dos quais se inclui acender, transferir ou apagar o fogo. Há um horário específico para que sejam acesas as luzes de *Shabbos* e já não era mais possível corrigir o engano trocando o líquido. Além disso, na época, apenas se podia ter luz em casa se as lamparinas estivessem previamente preparadas, além de outros problemas que não veem ao caso para o exemplo em questão.

³⁵² *Talmud Bavli* tratado *Ta'anit*, 25a. A lamparina ardeu até o término do *Shabbos*, na noite seguinte.

³⁵³ É interessante notar que a palavra para *Mundo* ou *Universo* em hebraico é *Olam* cuja raiz denota a qualidade de ocultar. Desse modo, o *Olam* é aquilo que oculta a realidade.

mundo exterior seja uma questão subjetiva no exato sentido em que sua percepção é comum a todos, mesmo àqueles no terceiro e quarto níveis do exemplo de Tatz. No sentido ético, mesmo aqueles que não se importam em cometer um crime ou não são capazes de reconhecer uma instância inibidora para cometê-lo, podem reconhecer que é um ato reprovável. Não fosse assim, o cometeriam sem qualquer necessidade de escondê-lo. A *solução final* no governo nazista não é propriamente um exemplo de desconhecimento de valores ou mesmo de seu não reconhecimento, antes, é um exemplo infeliz da engenhosidade na tentativa de legitimar valores contraditórios. Nesse sentido, não se pode dizer que o psicopata não tenha conhecimento do valor envolvido, ele apenas não se importa. Seu problema não é ontológico nem epistemológico, mas sim psicológico. Nesse sentido, todos sabem o que é o bem. Ele é objetivo na medida em que é publicamente reconhecido por todos; mesmo por aqueles que o subvertem. Ele é passível de ser subvertido precisamente porque é reconhecido. Nosso problema é no sentido de compreender as proposições as quais ele entra como componente. A afirmação de Moore a respeito de ser uma propriedade intrínseca, portanto, deve ser classificada. Se não é intrínseco ao sujeito nem ao objeto, talvez o seja da relação entre ambos. A julgar pela interpretação de Moore a respeito da causalidade como sendo uma propriedade natural das relações entre objetos, no caso do bem se dá o mesmo. Se assim é, o bem seria uma propriedade intrínseca natural das relações percebidas pelo sujeito em um todo orgânico que envolve o sujeito e o objeto de tal modo que sua percepção se dá por intuição direta a partir da experiência propriamente dita. O bem em si mesmo, entretanto, não é uma propriedade natural dos objetos no mesmo sentido que a causalidade também não é. Todos podem ter acesso a essa intuição. Apesar disso, nem todos a têm.

Capítulo 5

Intuição e Conhecimento em Ética

As proposições que envolvem o saber prático ou de algum modo *vivenciado* por parte do sujeito estão classificadas entre aquelas que têm alguma relação com a experiência.³⁵⁴ *Experiência*, no entanto, tem sido caracterizada pela tradição filosófica como particularmente ligada aos sentidos de tal modo que uma experiência, antes de tudo, é *sensível*, no sentido em que tem origem nos sentidos, tal como Kant a definira. Entretanto, já Platão, no *Teeteto*, nos remetia ao pensamento de uma *episteme* ao menos parcialmente desvinculada dos sentidos, já que o conceito grego, em seu entendimento original, dizia respeito exclusivamente aos sentidos, isto é, “a percepção, assim, é sempre daquilo que é, infalível – tal como convém ao conhecimento”.³⁵⁵ Dessa forma, o termo grego originalmente dizia apenas que a *episteme*, enquanto exclusivamente obtida por meio das sensações, não poderia ser falsa para aquele que experimenta a sensação, já que lhe é exclusiva.³⁵⁶ Com isso, portanto, Platão teria querido transmitir a ideia de que o conceito de *episteme*, entendido apenas daquele modo tão particular, não poderia ser suficiente para explicar o saber em seu sentido interpessoal. O conceito de experiência, por sua vez, manteve-se impregnado da ideia de ser particularmente sensitivo mesmo com Kant, que, ainda que tenha admitido uma síntese das formas da sensibilidade e das categorias do entendimento, entendeu que a experiência proviria, em particular, dos sentidos. Por outro lado, há ainda outro entendimento para o termo *experiência* o qual está mais afeito ao senso comum, isto é, aquele que nos diz que a experiência não é apenas o que se experimenta por meio dos sentidos, mas também aquilo que fica

³⁵⁴ A distinção entre o termo, *Vivenciado*, em relação ao termo, *Experiência*, será evidenciada ao longo do texto.

³⁵⁵ (PLATÃO, 1996e), 152c; Na tradução de (LEVETT, 1990), p. 272. “Perception, then, is always of what is, and unerring – as befits knowledge”

³⁵⁶ A pergunta de Sócrates a Teeteto, portanto, daria início a toda uma investigação a respeito da distinção do conhecimento objetivo/subjetivo que vem até nossos dias.

implícito quando se diz, “*a* é experiente”. Este último entendimento do termo, de modo algum exclui o primeiro, muito ao contrário, apenas o enriquece tal como pretendia Platão. Em “Experience and Empiricism”³⁵⁷ Moore faz uma pequena análise segundo a qual o conceito de *experiência*, de alguma forma, inclui a noção de *imaginação* no sentido em que esta se distingue da experiência factual apenas no que se refere à relação de existência. Assim, ter a experiência de ver uma mesa distingue-se da ilusão, ou imaginação, de ver uma mesa apenas por que no primeiro caso, além de ser vista, a mesa de fato *existe*.³⁵⁸ Entretanto, Moore oferece essa distinção apenas para refutar aquilo que, segundo seu entendimento, é um engano empirista, qual seja, – “a experiência é a origem de *todo* nosso conhecimento”.³⁵⁹ Para Moore, essa afirmação somente poderia estar correta caso entendêssemos o conceito de experiência de modo estrito, isto é, relativo apenas àquilo que pode ser descrito como *sensação*. Desse modo, Moore estaria de acordo com Platão ao combater aquele sentido restrito de *episteme* supramencionado. Assim, Moore salienta o aspecto psicológico da experiência, bem como os estados mentais nela envolvidos os quais são semelhantes às atitudes proposicionais de Russell. Poderíamos perguntar como podemos *saber* se a experiência do exemplo da mesa é real ou ilusória. Uma possível resposta seria que isso teria de ser resolvido a partir da intersubjetividade. Mas se não houver como aferir minha experiência não haverá resposta definitiva. O problema não se resolve apenas a partir da solução de Descartes. A razão é meramente que *minha* experiência, enquanto exclusivamente *minha*, é sempre infalível *para mim*.

Assim, quando dizemos, “*a* sabe tocar violino”, ou, “*b* sabe cálculo diferencial”, estamos dizendo que o sujeito detém um tipo de conhecimento que foi *adquirido* por meio da experiência em ambos os sentidos acima descritos. Em contrapartida, *conhecimento intuitivo*, parece fazer referência a um tipo de

³⁵⁷ Originalmente publicado nos *Proceedings of the Aristotelian Society n.s.*, nº 3 de 1902-1903, pp. 80-95 e reeditado em (MOORE, 1986), pp. 185-200.

³⁵⁸ Entenda-se o conceito de existência tal como Moore o entende.

³⁵⁹ (MOORE, 1986), p. 197.

conhecimento que, apesar de não ter relação com qualquer forma de apreensão indireta ou mediata, pode ser adquirido de modo direto ou imediato. Portanto, refere-se a um saber prático apenas na medida em que tal conhecimento provém de uma experiência pessoal caracterizada por ser fruto de nossas relações com o mundo não apenas no sentido das sensações propriamente ditas, mas também das interpretações que fazemos a partir dessas relações.

Nesses termos, qualquer definição possível para o *saber*, tal como exposto acima, deveria ser capaz de incluir aquela experiência que se costuma entender como subjetiva no sentido de ser aquela que o sujeito obtém como resultado de sua vivência exclusivamente pessoal, de foro íntimo, por assim dizer. Pode-se entender a sensação como uma experiência subjetiva no sentido em que é exclusiva do sujeito a partir de suas sensações,³⁶⁰ porém, outra possibilidade de interpretação do termo, *subjetivo*, é aquela que inclui as interpretações daquilo que o sujeito experimenta.³⁶¹ Assim, tocar violino, contar até dez, andar de bicicleta, ir até um determinado endereço, ler uma frase, andar, resolver problemas matemáticos, predizer um fato, são exemplos de um tipo de conhecimento que é adquirido por meio de uma experiência, seja ela direta ou indireta. Não há aqui qualquer relação com questões que envolvam a *verdade* de uma experiência. Não é requerido que a experiência que produz o conhecimento demonstre ser *verdadeira*, pois, mesmo que uma experiência pudesse ser verdadeira ou falsa, isso seria irrelevante para o resultado apresentado. Assim, o saber ou o conhecimento demonstrado pelo sujeito que sabe é, em si mesmo, suficiente como prova da verdade de que houve uma experiência, mas a experiência em si mesma não pode ser verdadeira nem falsa. A experiência vivida na aquisição do conhecimento necessário para pintar um quadro é demonstrada quando o sujeito pinta um quadro, mas isso demonstra o *sucesso* do processo e não sua *verdade*. O mesmo pode ser dito de qualquer saber semelhante, isto é,

³⁶⁰ Assim, ver uma cor seria uma sensação subjetiva na medida em que apenas o sujeito tem a experiência propriamente dita.

³⁶¹ Entretanto, há experiências objetivas no sentido em que são compartilhadas bem como aquelas que são controladas no sentido em que uma experiência é controlada em um laboratório.

andar, falar, escrever, calcular, desenvolver uma teoria ou prever um acontecimento.

Afirmar que uma experiência é *verdadeira* talvez seja algo estranho de se dizer. Uma experiência não pode ser verdadeira nem falsa na medida em que é apenas um processo pelo qual o sujeito passa. Mesmo no caso de uma experiência sensível, o sujeito passa pelo processo de experimentá-la. Por mais simples ou complexo que seja esse processo, ao fim e ao cabo, ele sempre será bem sucedido no sentido em que, a partir dele, o sujeito terá sofrido uma mudança. Nesse sentido, quando se diz que uma experiência é *verdadeira* ou *falsa*, quer-se dizer apenas que seu resultado é satisfatório ou não no sentido em que produziu a resposta esperada ou não, isto é, o sujeito leu, andou, tocou violino, acertou a predição ou não. Ao contrário, quando a experiência é meramente sensível, sua verdade ou falsidade está ligada a uma questão de ordem ontológica na medida em que envolve a existência propriamente dita. A experiência de ver uma árvore é verdadeira se, e somente se, a árvore existe e o sujeito a vê.

De modo geral, não estamos interessados nos resultados diversos produzidos pelas experiências pessoais, ainda que alguns desses resultados diversos possam também ser muito importantes e que, por vezes, possam produzir no sujeito ou no meio, resultados ainda melhores do que aqueles originalmente esperados. Quando alguém diz que sabe algo, entretanto, espera-se que demonstre esse saber e a experiência que o levou a tal saber pode ser chamada de *verdadeira* quando o saber é de fato demonstrado de modo satisfatório. Assim, mesmo um vidente recebe credibilidade enquanto suas predições forem bem sucedidas, ainda que não possamos compreender o processo pelo qual se dá seu conhecimento. Quanto à questão de compreendermos ou não os processos relativos ao resultado de uma experiência cognitiva, também não compreendemos a razão pela qual são poucos aqueles que demonstram uma habilidade excepcional em certas áreas que, para a grande

maioria, são de extrema dificuldade.³⁶² Assim, não há milhares de físicos excepcionais ou de músicos excepcionais ou de *excepcionais* em qualquer área, enquanto que, por outro lado, há milhares de pessoas que sabem tocar violão e milhares de físicos. Assim, nós também fazemos predições diariamente, quer sejam de caráter profético, como quando dizemos, “eu sabia que não deveria ter vindo por este caminho”, quer de caráter extremamente exato, como quando dizemos, “o resultado da soma de 2 mais 2 será igual a quatro”.³⁶³ O saber, portanto, não está restrito somente àqueles excepcionalmente bem dotados em qualquer coisa, ao contrário, é universal, ainda que não seja uniformemente nivelado.

O conhecimento é algo que se adquire por meio da experiência, seja indireta ou diretamente. Além disso, o conhecimento, em sua forma prática usual, isto é, aquele adquirido por meio da experiência indireta, parece ser cumulativo no sentido em que o sujeito não pode desenvolver um conhecimento que independa de outro com aquele relacionado. Assim, um físico do século XII, ainda que fosse um gênio, não poderia desenvolver a teoria da relatividade tal como expressa no século XX. A razão para isso se dá no simples fato de que outras questões necessárias à teoria ainda não eram conhecidas, isto é, não havia *experiência* suficiente da qual nosso hipotético físico pudesse ter-se valido em sua própria experiência.³⁶⁴ Por outro lado, o conhecimento adquirido por meio da experiência direta parece prescindir de qualquer conhecimento anterior que o justifique, tal como se pode exemplificar pelo mesmo físico hipotético que poderia desenvolver ideias a respeito de uma teoria relativista sem que, no entanto, a pudesse formular completamente.

³⁶² São notáveis os casos particulares de pessoas com deficiências mentais e que são excepcionalmente bem dotadas em matemática ou música.

³⁶³ A distinção entre as duas predições se refere meramente ao modo como são obtidas.

³⁶⁴ Pode-se lembrar de Einstein quando indagado sobre como chegara à sua famosa teoria respondendo que isso somente havia sido possível porque estava *apoiado em ombros de gigantes*. Ele se referia inequivocamente aos outros pensadores que ao longo dos séculos, e mesmo em seus dias, haviam pensado sobre questões que, de uma forma ou de outra, o ajudaram a formular sua própria teoria.

Assim, o conhecimento parece ser composto por duas características distintas e que podem ser complementares ou ocorrerem independentemente uma da outra. Uma se mostra a partir de fatores externos ao sujeito, isto é, nas relações entre os objetos mesmos, a outra exclusivamente a partir de fatores internos ao sujeito, isto é, nas relações que o sujeito percebe, quer nos objetos, quer em si mesmo.³⁶⁵ A maneira como o sujeito irá relacionar os componentes de sua experiência de modo a obter conhecimento estará ligada a fatores específicos tais como todo o contexto de sua educação, o ambiente no qual viveu, a cultura em que está inserido e todo o conjunto de fatores que o levaram até aquele momento particular. Assim, a respeito de um determinado objeto de interesse, um sujeito poderá ver relações que escapam a outros, precisamente porque ele (o sujeito) é único no sentido em que somente ele teve o conjunto de influências que o levaram a perceber as relações daquela maneira particular bem como sua própria habilidade em relacionar os vários aspectos de sua experiência.

Outro fator que envolve o conhecimento em seu sentido público, isto é, aquele o qual deve ser compartilhado por outros além do sujeito que o detém, é a existência de uma linguagem que possa traduzir esse conhecimento. Assim, pode ser o caso que se tenha um conhecimento o qual não se traduza por linguagens comuns, ou mesmo por qualquer linguagem objetiva. Um bom exemplo dessa possibilidade reflete-se no conhecimento de se andar de bicicleta o qual não pode ser transmitido por qualquer linguagem existente. Conhecimentos dessa natureza somente se transmitem, ou são adquiridos, por meio da experiência direta. Nesse caso, mais do que narrar ou explicar como se faz, *transmitir*, significa ajudar alguém a vivenciar ou *passar-por* uma experiência a qual já foi “experienciada” pelo detentor do conhecimento em questão. A música pode nos servir de exemplo nesse caso. Qualquer músico poderá atestar que aquilo que está escrito na pauta não contém tudo aquilo que está contido na interpretação. Entre a pauta e a interpretação estão todos os momentos vivenciados pelo interprete, sobretudo,

³⁶⁵ Essa questão já foi exaustivamente abordada por inúmeros filósofos dos quais, Kant, certamente é o mais importante.

está representada a escola à qual o interprete pertence, a tradição da qual fazem parte seus mestres e ele próprio – certamente os violinistas poderão ser bons exemplos desse relacionamento cognitivo.³⁶⁶ Outro exemplo desse complexo mundo das tradições cognitivas é dado pelo enólogo que poderá dar descrições precisas e abundantes de todos os sabores, odores e cores os quais envolvem a prova de um vinho.

Outra questão ainda mais sutil é se o conhecimento necessariamente deve ser acompanhado de consciência ou não, isto é, aquele que sabe, necessariamente tem que ter consciência de que sabe?³⁶⁷ A questão é sutil por haver instâncias em que alguém pode saber algo, porém, não ter consciência de que sabe, como por exemplo, alguém que tenha perdido a memória e não possa dizer seu próprio nome.

É desnecessário salientar a relevância do problema relativo ao conhecimento de proposições da ética, porém, aqui ele reside no fato de que tais proposições não parecem se enquadrar nas definições usuais de conhecimento. Não parece ser possível dizer inequivocamente de onde nos vem o conhecimento das proposições da ética ou sequer se são passíveis de conhecimento no sentido usual do termo. Contudo, ainda assim, temos que admitir que, de alguma maneira, tais proposições nos fornecem algum tipo de conhecimento e que apenas não pudemos ainda determinar sua fonte.

A pergunta sobre a fonte desse conhecimento não se refere às questões da moral no sentido usual desse termo, tais como aquelas que dão origem às leis e às regras de conduta das sociedades. Essa é uma questão derivada. Ainda que o conhecimento das proposições da ética seja fundamental no âmbito da moral e da conduta, é perfeitamente possível que se tenha leis e regras de conduta apenas fundamentadas nos costumes da sociedade sem que

³⁶⁶ A título de exemplo, as obras de Bach para violino solo certamente demonstram esse aspecto da tradição na aquisição do conhecimento, particularmente uma passagem na Ciaconna da Partita II, BWV 1004 onde sua execução depende da tradição específica segundo a qual devem ser tratados os movimentos de arco para o efeito pretendido por Bach em sua escrita.

³⁶⁷ Há a conhecida tese KK da lógica epistêmica segundo a qual, $Kp \rightarrow KKp$, isto é, quem sabe p , sabe que sabe p .

haja relação direta com a ética, *stricto sensu*. Aqui se está referindo à ética no sentido do conhecimento de proposições que sejam *necessariamente* verdadeiras e que, além disso, nos permitam acesso a um possível valor em si. Exemplos de sociedades que tiveram leis e regras de conduta evidentemente antiéticas não faltam ao longo de toda a história da humanidade, mesmo contemporaneamente.³⁶⁸ A pergunta, portanto, visa a nos chamar a atenção para algo mais que a simples ordem social ou sua manutenção. Simultaneamente, a pergunta nos alerta que é somente a partir do conhecimento particular desse tipo de proposição que o mundo poderá ter a chance de estar em harmonia com toda sua diversidade da qual a ordem social é apenas uma pequena parte, ainda que muito importante.³⁶⁹

Agora, imaginemos um mundo possível tal que somente possamos saber algo quando alguém nos informa sobre esse algo. Nesse hipotético mundo somente temos conhecimento por meio da informação que outra pessoa nos fornece. Claro está que nesse hipotético mundo todos têm conhecimento apenas e tão somente por meio da transmissão da informação entre seus habitantes. Porém, é inevitável a pergunta, como foi que o primeiro sujeito teve acesso ao conhecimento em questão? Várias teorias podem ser oferecidas em resposta a esse problema, porém, todas nos deixarão com uma sensação de que ficou faltando algo. Isso se dá precisamente por não ser possível contornar a causa do problema a qual se resume em que os habitantes de nosso mundo hipotético não têm outra fonte de conhecimento que não a *informação* interpessoal. Algo semelhante ocorre no mundo real, pois, aqui temos a impressão de que o conhecimento, a despeito de advir dos sentidos e ser adquirido de modo empírico, é também experimental em um sentido mais *primitivo*, por assim dizer. É por meio

³⁶⁸ Evidentemente a afirmação não se refere a meras diferenças de caráter religioso ou de hábitos considerados “estranhos” ou coisas do gênero. Tais questões podem ser ou não relevantes, mas se o forem, somente o serão à luz de esclarecimentos profundos que têm relevância para a ordem ontológica do dever ser, isto é, é uma questão referente às relações internas da ordem dos valores, particularmente, daquelas relações as quais o *Bem* compõe de modo especial e inseparável.

³⁶⁹ No sentido em que o reconhecimento dos valores, de algum modo, torna o ser racional ainda mais distinto entre os seres vivos.

de tentativa e erro que aprendemos sobre boa parte das coisas que nos cercam.³⁷⁰ Pode-se dizer que é por meio do *sofrimento* que nos damos conta de certas sutilezas relativas ao conhecimento de proposições da ética. A ética, em certa medida, vem a ser um desses objetos que se nos apresentam por meio das nossas insatisfações em relação a um mundo que se mostrou inadequado com relação a certos parâmetros de conduta. Assim, escravidão, aborto, corrupção, liberdade, células tronco, eutanásia, bem estar dos animais, etc., são objetos que passam a ter sentido ético apenas na medida em que o ser humano passa por um *refinamento* em seu modo de perceber as relações envolvidas nessas questões e a que denominamos *éticas*. Esse refinamento somente pode ser alcançado por meio da reflexão sobre a experiência, quer pessoal, quer coletiva. Tal experiência, entretanto, não é de caráter científico, não pode ser medida de modo preciso ou mesmo calculada por meio de fórmulas matemáticas. Ainda assim, tal processo proporciona um conhecimento que advém dos sentidos. É no processo de *sofrer* mudanças que o ser humano acaba por *perceber* a esfera ética envolvida nas questões mais importantes para sua continuidade como ser vivo em um mundo que se mantém a partir das relações com o outro. O *outro*, nesse caso, é tudo aquilo que está fora do sujeito propriamente dito.

Por outro lado, as proposições da ética têm caráter prático na medida em que devem servir ao propósito de provocar uma mudança no comportamento, quer do indivíduo, quer da coletividade. Porém, tais proposições, por si mesmas, não são suficientes para garantir a mudança e podem apenas *apontar* para aquilo que deve ser *percebido* pelo indivíduo. Entretanto, é o indivíduo que deve provocar a mudança a partir de suas escolhas, isto é, ele escolhe mudar ou não, mesmo quando percebe perfeitamente o objeto para o qual a proposição aponta. A proposição ética, por si mesma, não é fruto da mera percepção, não pode surgir apenas dali, mas deve ser obtida por meio de um processo mais sutil e profundo. A proposição ética surge a partir do processo longo e complexo da experiência

³⁷⁰ Experiências já demonstram que é esse o caso, mesmo em bebês com poucos dias de vida. Já com dois meses de idade surgem, da mesma maneira, os primeiros rudimentos do reconhecimento de soma e subtração.

amadurecida ao longo do tempo ou a partir da experiência direta daquele que produziu em si mesmo o amadurecimento. Perceber o objeto para o qual a proposição ética aponta requer *amadurecimento*, escolher a mudança necessária requer, além disso, *vontade*. O conhecimento das proposições éticas, entretanto, advém do *amadurecimento* ou *refinamento* do indivíduo e não de sua *vontade*.

As proposições da ética surgem a partir das relações do indivíduo com o objeto e não *no* objeto em si mesmo. Não é o objeto que, por si mesmo, é dotado de um único valor específico, mas sim o indivíduo que percebe *aquela* valor no objeto segundo o seu próprio *refinamento* ou *amadurecimento*. A estrutura dos valores está ligada a uma relação entre o sujeito e o objeto e não exclusivamente àquilo que pertence ao objeto.³⁷¹ Por outro lado, a objetividade do valor é da mesma natureza daquela exibida em outras formas de universalidade, isto é, está ligada à natureza do conceito.

Tal como a objetividade do conceito de *quantidade*, a objetividade do conceito de *valor ético* está ligada ao conceito mesmo, isto é, $2+2=4$ depende do sujeito apenas no sentido em que é necessário que o sujeito *perceba* essa relação ou tenha *maturidade* para percebê-la, mas não depende do sujeito que $2+2=4$.³⁷² Assim também, um conceito ético depende do sujeito apenas no que se refere à *percepção* da relação de valor, mas não o valor em si mesmo. Um valor ético pode ser tomado como objetivo no sentido em que está lá, independentemente de ser percebido pelo sujeito ou não. Algo pode ter valor ético e isso jamais ser percebido

³⁷¹ A afirmação de Moore de que um mundo belo seria mais digno de existir do que um mundo feio ainda que aqueles mundos jamais tivessem sido apreciados por quem quer que fosse, em si mesma, é uma proposição que afirma um juízo de valor que não está no objeto mesmo, isto é, nos hipotéticos mundos, mas sim naquele que julga. Um interessante paralelo a essa questão seria a afirmação de Leibniz para quem, dentre os mundos criados por D'us, este seria o mais perfeito (belo) justamente por que Ele o trouxe à existência (criou). O problema é que D'us não criou um mundo exclusivamente belo.

³⁷² Pode-se entender o conhecimento da matemática como sendo algo construído pelo sujeito. Desse modo, uma proposição tal como a do exemplo dependeria do sujeito na medida em que é ele que constrói esses conceitos de modo a que $2+2=4$. Ainda assim, a construção do conceito é algo que somente é possível na medida em que o sujeito tem consciência dessas relações. Essa consciência se dá a partir da percepção, mas não se resume a ela na medida em que o sujeito interage com o mundo também por meio da razão e de processos psicológicos. Estabelecidos os conceitos, isto é, percebidas as relações que o envolvem, não mais depende do sujeito que $2+2=4$.

pelo sujeito, assim como pode haver números irracionais ainda não descobertos. Ainda assim, o objeto mesmo não tem um valor ético como propriedade no mesmo sentido em que não há um objeto material que tenha o número 2 como propriedade. Aquilo que costumamos denominar por *numeral* exemplifica uma dentre as várias possibilidades relacionais de se interpretar o número assim como a proposição ética exemplifica uma dentre as várias possibilidades relacionais de se interpretar o valor ético. Em ambos os casos, é o sujeito que percebe a relação se, e somente se, tiver refinamento ou maturidade suficiente para tanto. *Refinamento e maturidade*, entretanto, somente podem ser obtidos a partir da experiência pessoal direta ou indireta. Assim, o *refinamento ético* ou a *maturidade ética* são funções da experiência pessoal quer direta, quer indireta.

Falar a respeito do *conhecimento* de proposições éticas apenas tem sentido na medida em que tal conhecimento provém do refinamento ético ou da maturidade ética do indivíduo. Refinamento e maturidade éticos, entretanto, resultam das relações entre o indivíduo, o mundo, e a maneira como o indivíduo percebe as relações entre os objetos de seu mundo. Assim, Wittgenstein afirma a distinção conceitual entre o mundo do feliz e aquele do infeliz no sentido em que cada qual percebe as relações entre os objetos segundo seu próprio modo único e intransferível, de acordo com sua própria *maturidade*. Uma *disposição* para ver o mundo em termos de um determinado conjunto de valores nada mais é que um reflexo da *maturidade* do indivíduo em relação a suas experiências vivenciadas.

O termo, *experiência vivenciada*, entretanto, não se refere tão somente àquilo que um indivíduo viveu ou sofreu em termos práticos ou empíricos senão, inclui, sobretudo e principalmente, aquilo que se pode denominar de *vivência interna*. Tal *vivência interna* é o resultado dos conflitos internos do sujeito consigo mesmo, nesse sentido, é psicológica. Assim, não seria o caso de uma visão feliz do mundo ser melhor ou pior que outra infeliz; essas seriam apenas duas maneiras distintas de ver o mesmo mundo. São interpretações a respeito do mundo. O que distingue essas duas maneiras de julgar o mundo e as torna, por si mesmas, objetos de juízo de valor são as próprias relações envolvidas em cada

uma delas; o próprio fato de que uma delas responde a certas expectativas e a outra não. Mas isso não quer dizer que o mundo, ele próprio, seja feliz ou infeliz, não quer dizer que o mundo *possua* este ou aquele valor no sentido pessoal do termo. O valor está lá, mas não é uma propriedade do mundo no mesmo sentido em que o amarelo é uma propriedade da flor. O valor deve ser reconhecido, deve ser descoberto e isso somente acontece na medida em que o sujeito tem *maturidade* para reconhecê-lo. *Maturidade ética* ou *refinamento ético* não é privilégio de uma educação formal no sentido clássico, mas sim de um tipo de educação que é íntima ao indivíduo, que se dá necessariamente em foro íntimo.³⁷³ Nesse sentido, pouco importa sua origem socioeconômica que, em particular, pode servir como meio, tanto para revelar o valor como para encobri-lo.

A particularidade das relações que evidenciam o valor é de tal ordem que nos leva a crer que está presente no objeto tal como uma propriedade,³⁷⁴ no mesmo sentido que a cor se apresenta como se fosse uma propriedade física do objeto. Ao mesmo tempo, a descoberta do valor denota uma propriedade do sujeito, isto é, evidencia a maturidade ou o refinamento ético do sujeito muito mais do que uma propriedade no mundo. Assim, pode-se afirmar que objetos não possuem propriedades éticas, ou por outro lado, que possuem todas. Dizer que uma cadeira é boa não afirma um juízo de valor ético. Proposições desse tipo apenas expressam juízos funcionais, instrumentais; opiniões que podem ter relação com um conhecimento prático funcional do uso de uma cadeira ou do material do qual esta é feita, ou de sua utilidade, ou questões dessa natureza; tais juízos nada dizem a respeito da função relacional da cadeira com o bem em seu sentido ético. O bem, em sentido ético, é um conceito simples e indefinível que apenas pode ser percebido a partir da maturidade do sujeito, é fruto da vivência pessoal a ponto de, em última instância, ser ininteligível àqueles que não alcançaram a maturidade necessária para perceber suas ocorrências mais sutis. A cor é uma propriedade do objeto porque o compõe de modo físico ou material.

³⁷³ Mesmo que o sujeito possa aprender com outro.

³⁷⁴ No sentido em que esse termo é entendido pela ciência.

Dizer que a flor é amarela é afirmar uma verdade física ou material no sentido em que pode ser percebida a partir dos sentidos. O bem não é uma propriedade do objeto nesse mesmo sentido. Juízos de valor nada dizem a respeito das propriedades físicas ou materiais dos objetos. Eles dizem respeito àquilo que se passa com o sujeito que expressa o juízo. As propriedades éticas do sujeito, entretanto, não são físicas ou materiais.

Os *objetos*, ou as relações entre *objetos*, podem evidenciar *valores* contraditórios. Portanto, tais valores não podem ser propriedades de objetos no mesmo sentido em que a cor é propriedade da flor.³⁷⁵ A rigor, se um valor ético é propriedade dos objetos, então devemos concluir que os objetos possuem todos os possíveis valores éticos como propriedade. Valores, entretanto, são produtos de juízos e estes são próprios dos indivíduos e não dos objetos. Em si mesmos, os juízos são proposições e estas por sua vez, em si mesmas, são objetos que compõem o mundo.³⁷⁶ Como tal, as proposições da ética independem do sujeito na mesma medida que qualquer outro objeto e são reconhecidas também da mesma maneira. Proposições da ética são percebidas pelo sujeito como fazendo parte de uma relação que envolve o sujeito, o objeto valorado e o valor. Assim, do ponto de vista moral, não há qualquer obstáculo para que se pense em normas de controle de conduta, no sentido em que J. L. Mackie o expressa,³⁷⁷ porém, no campo estrito do pensamento ético, enquanto metaética, não faz sentido normatizar condutas, pois, aqui se trata de questões que dizem respeito aos conceitos que expressam o *valor* como tal. Nesse sentido, a questão não se refere a sabermos *como* agir, mas sim a sabermos o que é o *bem*.

Questões relacionadas com as regras de conduta são facilmente solucionadas no âmbito social. Nesse sentido, a questão não é necessariamente

³⁷⁵ A questão de a faca ser um instrumento eticamente bom ou mal é um bom exemplo desse fato. Ora, no sentido ético, a faca não é nem boa nem má, mas sim aquele que dela faz uso.

³⁷⁶ A proposição que se apresenta como um *juízo de valor* é um caso particular de proposição, isto é, é um caso particular de um juízo qualquer. A proposição que se apresenta como um *juízo de valor* é, portanto, um objeto em si mesmo.

³⁷⁷ (MACKIE, 1990), p. 43: "We need morality to regulate interpersonal relations, to control some of the ways in which people behave towards one another, often in opposition to contrary inclinations".

filosófica já que, mesmo entre os outros animais há um sentido de ordem nas relações interpessoais. Assim também, *stricto sensu*, não há necessidade de pensamentos necessariamente éticos para a solução de questões de relacionamentos interpessoais entre seres humanos já que, enquanto animais, a simples “lei da natureza” dá cabo de solucionar esse problema, tal como tem ocorrido com o restante dos seres encontrados na natureza. Mesmo a concepção de regras sociais práticas não tem ligação necessária com os valores éticos a elas subjacentes. Aquilo que evoca a questão ética, no caso desse ser racional em particular, é precisamente o mesmo objeto que o torna distinto dos outros seres da natureza, isto é, o fato de ser capaz de reconhecer valores éticos no mundo que o cerca. Essa capacidade não se dá apenas por ser racional, já que, apenas a racionalidade não tem sido suficiente para responder à questão sobre a origem do conhecimento de proposições da ética. Pode-se perfeitamente imaginar um mundo possível tal que ali o ser racional não tenha qualquer capacidade de reconhecer valores éticos. Um mundo onde apenas se respeite o cumprimento de regras sem que se perceba seu subjacente valor ético é perfeitamente possível, se é que já não o vimos de fato, a julgar pelos exemplos lamentáveis de nossa história. Assim, a racionalidade é condição necessária para o reconhecimento de valores éticos, mas não é condição suficiente.

Deve haver outra fonte para o conhecimento de proposições éticas que não a mera racionalidade já que, ao *ser*, não é suficiente a racionalidade para que reconheça valores éticos. Kant certamente não concordaria com tal afirmação, porém, mesmo ele reconheceria o fato de a racionalidade, em si mesma, não ser suficiente para o conhecimento de proposições éticas no sentido em que a universalidade das ações não é a única razão para que sejam consideradas éticas. Assim, mesmo o imperativo categórico de Kant não satisfaz a condição ética da ação apenas por exigir a possibilidade de sua universalidade. Uma ação não é ética apenas porque pode ser universalizada. Há algo mais que torna ética uma ação e esse “algo mais” é sua relação com o *bem*. O próprio *imperativo categórico* depende da pressuposição do conhecimento de um valor em si.

Mas o conceito fundamental do valor ético, o *bem*, se refere a quê? Como o ser humano percebe o *bem* de modo a que possa expressá-lo conceitualmente? Essas perguntas equivalem àquela sobre o conhecimento de proposições fundamentais da ética. Uma antiga interpretação judaica a respeito do relato da criação conta que *Adam*, antes de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, teria a capacidade de ver no mundo ao seu redor todas as instâncias de valor de modo objetivo e inequívoco; bastava ao homem *olhar* para que pudesse *saber* o que era bom e o que era mau. Ao comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, entretanto, *Adam* teria trazido para o âmbito de seu *ser* a capacidade – antes meramente sensitiva – de conhecimento dos valores. Com isso, o bem e o mal passavam a fazer parte do *ser* do Homem de tal modo que o seu *re-conhecimento* passava a ser uma função do próprio desenvolvimento do Homem enquanto responsável por *des-cobrir* o valor para si mesmo. A partir disso, o Homem seria capaz de elevar o nível da criação como um todo àquele do qual a fez decair. Esse seria o *tikun*³⁷⁸ que os místicos judeus salientam com relação ao dever do *Adam* pós-queda.³⁷⁹ Essa interpretação, segundo a qual o conhecimento é proveniente de uma exaustiva jornada na qual aquele que está vivendo o processo de conhecer deve passar por experiências pessoais precisas, não é uma exclusividade do mundo da ciência. O enólogo, o mestre *liutaio*,³⁸⁰ os vários mestres envolvidos na construção da espada samurai, o *yogi*, são poucos exemplos de conhecimentos obtidos por meio da transmissão tradicional que produz um conhecimento tão ou mais preciso do que muitos daqueles a que denominamos científicos. Nesse sentido, o xamã que conhece o segredo das propriedades curativas das plantas não tem um conhecimento inferior daquele do farmacêutico, apenas não se baseia no mesmo princípio. Países de

³⁷⁸ Vulgarmente traduzido por *retificação*. A raiz desse termo (*Tav, Kuf, Nun*) em *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* denota – *become straight, arrange, put right* – daí, *Tikun* – pôr em ordem, bem ordenar – e *LeTaKeN* – tornar reto, ordenar.

³⁷⁹ *Dever*, nesse caso, diz respeito a uma ação que visa retificar aquilo que foi corrompido, isto é, retornar algo a seu estado original. Tem, portanto, uma conotação particular de *responsabilidade*.

³⁸⁰ O *Liutaio* é o construtor de instrumentos musicais particularmente de cordas. Stradivari e Guarneri, talvez tenham sido as maiores expressões dessa antiga e bela arte.

primeiro mundo já reconhecem a importância desse *saber* e dele têm feito uso no auxílio de pesquisas científicas diversas na medida em que um conhecimento não contradiz o outro.

A distinção entre o conhecimento prático, aquele que provém da vivência, e aquele de cunho teórico, que provém exclusivamente da razão, não se refere a que um seja fruto da experiência e o outro não. Ambos provém da experiência na medida em que esta é o veículo condutor do processo. Assim, as proposições da ética provém da experiência tanto quanto as da ciência. O modo como obtemos essa experiência é aquilo que distingue um conhecimento do outro.

A investigação a respeito dos conceitos envolvidos nas proposições da ética, entretanto, é de outra natureza. Essa questão nos remete a problemas de ordem ontológica e epistemológica já que estamos nos referindo à lógica envolvida nos conceitos propriamente ditos e suas relações com as proposições de que fazem parte. Nesse caso, não nos importa tanto saber como os conceitos e as proposições são usados, mas o que são e como sabemos o que são. O conceito fundamental para essa investigação é o conceito de *bem*. Não o bem instrumental, mas o bem em si mesmo. Entretanto, a dificuldade em responder ao que seja o bem em si mesmo tem se mostrado tal que nunca somos capazes de dar uma resposta satisfatória. Talvez uma das razões para tanto seja que não nos permitimos entender que pode não haver uma resposta definitiva. Assim como outros conceitos fundamentais, este parece ser impossível de ser determinado. Uma das razões para a afirmação de Moore de que o bem é indefinível é precisamente essa. Damos o nome de bem a tudo aquilo que nossa intuição moral nos informa. Tal como outras relações de caráter eminentemente subjetivo. O termo, *subjetivo*, entretanto, não deve ser entendido de modo a desqualificar o saber. Acumulamos muito saber a partir de intuições subjetivas dessa mesma natureza. *Subjetivo*, nesse caso, tem uma conotação particular. Há uma possível interpretação para o termo tal que aponta meramente para um saber que obtemos diretamente dos sentidos. É nossa experiência sensível que nos permite conhecer o mundo. Mas nossa capacidade de interpretar aquilo que recebemos a partir dos

sentidos vai além das meras sensações físicas. A mente constrói interpretações sobre o mundo. Algumas dessas interpretações se mostram empiricamente verdadeiras enquanto outras são necessariamente verdadeiras. Aquelas que se referem aos valores morais fundamentais são sintéticas porque não encontram possibilidade de análise. São o que são. Por isso Moore afirma que o bem é o bem e nada mais. Da mesma forma, afirmar ou negar qualquer coisa a respeito de D'us é um exercício vão no sentido em que o conceito é necessariamente simples na medida em que resiste a qualquer análise segundo a qual se pretenda mais do que uma mera definição instrumental.³⁸¹ Sobre tais conceitos, nada se pode falar. Isso não significa que não possamos saber algo a respeito de suas aplicações.³⁸² Se tais conceitos são meras construções de nossa mente, isso não minimiza sua importância para o conhecimento, mesmo que seja meramente no sentido em que nos informam a respeito de nós mesmos e do modo de nos relacionarmos com o mundo. São postulados da razão prática, tal como Kant afirma, porém, isso não significa que sejam menos importantes para o conhecimento. Ao minimizar essa importância, damos ao conhecimento apenas um valor restrito no sentido em que passamos a entender o termo de modo exclusivamente relacionado ao saber científico, quer corroborado quer demonstrado. Uma proposição da ética não pode ser demonstrada no sentido que importa à filosofia. A existência do mundo exterior também não. Entretanto, nem por isso deixamos de viver no mundo ou de manter relações éticas. A questão que nos importa está circunscrita às noções éticas fundamentais segundo as quais não parece haver grandes discordâncias, se é que há alguma.

A educação e a observação do mundo podem nos fornecer as bases para juízos morais porque interpretamos o mundo segundo uma estrutura de

³⁸¹ Essa é uma das razões para que, em seu sentido mais fundamental, não se faça relação de semelhança entre esse conceito e qualquer outra coisa.

³⁸² Nesse sentido, as fábulas podem servir de exemplo de uma linguagem capaz de transmitir um saber o qual não pode ser transmitido de modo literal. Na cultura judaica, o *Midrash* é uma forma de transmissão de um saber particularmente ético, além de místico e legalista, que pode ser visto como uma interpretação alegórica no sentido de trazer à tona um nível de entendimento mais profundo do que aquele apresentado diretamente pelo texto em seu sentido literal.

valores da mesma maneira que podemos perceber outras estruturas e relações de caráter material. Nossa primeira impressão é fornecida a partir dos problemas que enfrentamos e os quais nos levam a intuir soluções de caráter valorativo, mas essa impressão não se restringe à intuição. Da mesma maneira, os problemas da ciência fornecem o combustível para as possíveis soluções. A criatividade humana em resolver problemas constrói soluções na ciência da mesma maneira que na ética. Apenas não são problemas de mesma natureza.

Quando se diz, “eu sei que o livro está sobre a mesa”, está-se afirmando um conhecimento que provém dos sentidos. Quando se pergunta, “como você sabe?”, a resposta poderá ser meramente que, “eu estou vendo”. Esse exemplo é semelhante àquele de Moore acenando as mãos para provar a existência do mundo exterior. Mas quando digo, “eu sei que estou com dor de dente”, perguntar, “como você sabe?”, parece algo sem sentido. Apesar disso, ambas as questões refletem conhecimentos que são obtidos a partir do mesmo modo de conhecer sobre o mundo, isto é, os sentidos. O exemplo mostra que a distinção entre *ver* e *sentir* (no sentido em que se sente uma dor) parece fazer diferença para que o interlocutor considere a informação como um saber. Ver algo parece ser suficiente para assegurar um saber enquanto sentir uma dor parece não o ser. Consideremos a seguinte resposta para a afirmação sobre o livro: “eu vi em uma bola de cristal”. Nesse caso, a resposta provavelmente irá ser completamente desconsiderada como um modo de conhecimento. Mas as probabilidades de ser correta são relativamente grandes a ponto de podermos considerá-las como crenças verdadeiras. Outro modo de se obter conhecimento é a leitura. Considere que a resposta para a questão do livro seja, “eu li em um bilhete”. Nesse caso, a probabilidade de se dar crédito ao saber afirmado é maior do que a bola de cristal ou a sensação íntima (como no caso da dor), mas ainda não parece ser tão forte quanto à afirmação de que se está vendo o próprio livro sobre a mesa. O problema com esses diferentes modos de obter conhecimento é que todos são questionáveis pela mesma razão: os sentidos podem nos enganar. Podemos estar tendo uma ilusão de ver o livro sobre a mesa e isso é suficiente

para garantir uma dúvida sobre o conhecimento. O conhecimento do mundo exterior é impossível de prova em função dessa mesma questão filosófica a respeito da existência. Mas é um consenso que certas sensações são mais confiáveis que outras; ou por outras palavras, que o conhecimento obtido de certos modos tem mais credibilidade que de outros. Sabemos por meio dos livros que Colombo descobriu a América. Esse conhecimento é corroborado por descobertas das quais também tomamos conhecimento por meio de livros,³⁸³ de tal modo que, apenas aqueles que participaram diretamente em pesquisas de campo arqueológicas é que podem afirmar algo, de algum modo, mais concreto a respeito da famosa descoberta de Colombo. Ao fim e ao cabo, ninguém tem o conhecimento todo de modo direto sobre o assunto a ponto de não precisar ler sobre algum conhecimento correlato para que possa prosseguir com sua própria pesquisa. Em suma, a leitura é um modo de relevante importância para o conhecimento. Mas esse modo, ainda assim, é passível de dúvida. Ele requer algum outro instrumento que o fortaleça, tal como a reputação do autor e do veículo onde está publicado. Rigorosamente o conhecimento está sempre passível de alguma dúvida, mesmo aquele que é demonstrado, como na matemática, caso se entenda a matemática como uma construção de conceitos provenientes de intuições empíricas. Todas as formas de conhecimento, assim entendidas, estariam sujeitas ao ceticismo. Ainda assim, o conhecimento, inegavelmente, nos é útil por razões óbvias. Mas, também inegavelmente, parece haver uma forma de preferência por certos modos de conhecer em detrimento de outros.

Quassim Cassam³⁸⁴ aborda o assunto a partir da perspectiva supra-apresentada do *modo* segundo o qual obtemos conhecimento. A proposta de Cassam é no sentido de qualificar uma das possibilidades de conhecer apresentadas no texto extremamente técnico de Timothy Williamson.³⁸⁵ Cassam

³⁸³ Note-se que esse conhecimento diz respeito a uma interpretação privilegiada. Esse conhecimento apenas diz que aquele navegante foi o primeiro europeu a chegar nessa parte do planeta. Descobertas recentes, entretanto, afirmam que, possivelmente, pode ter havido outros europeus antes dele.

³⁸⁴ (CASSAM, 2007a).

³⁸⁵ (WILLIAMSON, 2002).

adota uma possível solução para o problema de, “como sabemos?”, a qual tende ao minimalismo no sentido em que o minimalista diria que, ao fim e ao cabo, nada faz com que uma explicação seja satisfatória a não ser nossa *vontade* em aceitá-la.³⁸⁶ Podemos entender essa afirmação ao menos no que se refere a proposições empíricas. A proposta de Cassam, entretanto, também tende ao reducionismo na medida em que, para darmos uma explicação do que seja, “saber que *p*”, necessitamos apresentar condições necessárias e suficientes as quais não remetam a círculos viciosos. Nesse sentido, Cassam segue Moore ao adotar uma forma de análise de cunho semelhante àquela por este empregada no *Principia*. Ali, Moore, nos apresenta uma possibilidade de conhecermos proposições fundamentais da ética a partir da intuição e da experiência anterior de nossos antepassados.³⁸⁷ Essa abordagem acarreta problemas, porém, não menos do que outras explicações oferecidas pela filosofia.

O texto de Cassam não trata, em particular, de proposições éticas, entretanto, sua abordagem a respeito do conhecimento em geral inclui essa área do saber na medida em que aprecia condições de obtenção de conhecimento que estão mais próximas daquelas que encontramos quando pensamos sobre o conhecimento na ética. A ideia desse autor é que se buscamos uma forma de justificar o conhecimento a partir de questões do tipo, “como você sabe?”, acabamos por chegar a impasses intransponíveis. Em seu texto a respeito da possibilidade do conhecimento,³⁸⁸ ele salienta que,

Explicar como o conhecimento é possível é fundamentalmente uma questão de compreender como obtê-lo e o fato é que há muitas maneiras de se obter conhecimento do mundo ao nosso redor.³⁸⁹

³⁸⁶ (CASSAM, 2007a), p. 342 e 356ss.

³⁸⁷ Essa experiência pode contar como conhecimento na medida em que seja entendida como comprovada pela prática.

³⁸⁸ (CASSAM, 2007b).

³⁸⁹ *Ibid.* p. vii: “Explaining how knowledge is possible is fundamentally a matter of figuring out how to get it, and the fact is that there are lots of different ways of getting knowledge of the world around us”.

Uma característica dessa ideia esboçada por Cassam é apresentada como uma possibilidade para o conhecimento a partir daquilo a que ele se refere como *percepção epistêmica*.³⁹⁰ Esta última seria uma condição perceptiva em nível do conceito muito mais do que da percepção propriamente dita.³⁹¹ Assim, alguém poderia perceber algo por meio dos sentidos sem que pudesse saber o que é em termos conceituais. Nesse caso, ver uma xícara rachada³⁹² não implica saber que é uma *xícara* nem que está *rachada* até que o sujeito possa compreender ambos os conceitos, *xícara* e *rachada*. A distinção é que, na percepção sensível, o sujeito teria uma relação com o mundo que não envolve conhecimento intelectual o qual somente seria obtido a partir do entendimento dos conceitos envolvidos. Essa abordagem do problema entende o conhecimento como sendo principalmente intelectual na medida em que dependeria da capacidade de compreender conceitos muito mais do que da mera percepção.³⁹³ A ideia suscita controvérsias, porém, pode nos servir aqui para abordar o problema do conhecimento de proposições fundamentais da ética na medida em que se aproxima da ideia de Moore a respeito da identidade entre *conceito* e *mundo*. O conhecimento seria uma função direta do conceito mais do que da percepção ainda que esta mantivesse seu *status* de base a partir da qual aquele se funda. Entretanto, a *percepção epistêmica*, se existe, é uma concepção bastante útil em nosso caso, na medida em que vem ao encontro daquilo que se afirma aqui com respeito às possibilidades de conhecimento de proposições fundamentais da ética. Haveria, assim, uma forma segundo a qual poderíamos passar da percepção propriamente dita, aquela que temos quando meramente vemos ou tocamos algo, para outra de cunho mais refinado e que se dá em nível conceitual. A construção do conceito, de um modo ou de outro, não parece ser

³⁹⁰ (CASSAM, 2007b), p. 28ss.

³⁹¹ Cassam desenvolve uma noção epistemológica que toma o conhecimento como função de fatores que se apresentam em múltiplos níveis de consciência perceptiva. A essa concepção chama de *multinívelar (multi-levels)*. Conf. (CASSAM, 2007b), p. v-vi além do cap. 1 pp. 1-36.

³⁹² Seguindo o exemplo de Cassam.

³⁹³ Conf. as notas 35, 36 e 37 à p. 29 em (CASSAM, 2007b). Ali estão apontados três casos em que se poderia desafiar a noção de *percepção epistêmica*.

automaticamente obtida meramente pelo fato de termos uma percepção; não basta ver algo para que o respectivo conceito seja formado. Por outro lado, o conceito também nos é *apresentado* por meio da educação quando aprendemos a reconhecê-lo na medida em que somos informados a partir de seus exemplos. Nesse sentido, o conhecimento tem uma característica que envolve a linguagem, mas não é essa que nos importa precipuamente quando nos referimos a questões epistemológicas.

A ideia de uma percepção epistêmica pode nos ajudar a responder à pergunta a respeito de como temos conhecimento de proposições fundamentais da ética no sentido em que o conceito inclui a concepção de um conhecimento que se dá a partir de modos de interpretação do mundo. A experiência, tal como até aqui foi caracterizada, parece incluir esse tipo particular de percepção do mundo. Nesse sentido, nosso conhecimento é produto de uma complexa relação que envolve inúmeros níveis de percepção e interpretação. Entender a questão sobre a existência do mundo exterior, por exemplo, não se resume em que este não possa ser conhecido, mas que essa existência não pode ser provada de modo satisfatório a partir do modo como a filosofia trata da questão.³⁹⁴ A questão da justificativa para o conhecimento é, na verdade, aquilo que causa problemas para perguntas que levam a uma regressão ao infinito tais como essa do tipo, “como você sabe?”.

A rigor, essa pergunta remete ao Argumento da Questão em Aberto na medida em que, em termos filosóficos, nunca recebe uma resposta satisfatória. Perguntar como sabemos a respeito de proposições fundamentais da ética requer uma análise que seja capaz de apreciar diferentes modos de se obter conhecimento. O conhecimento pode ser obtido de diferentes modos. A leitura pode ser um desses modos, enquanto a visão pode ser outro. O segundo é,

³⁹⁴ Nesse sentido, a crítica de Wittgenstein a Moore, ainda que pertinente, não representa um avanço no sentido de responder à questão. Ela apenas mostra que se buscarmos uma resposta exclusivamente baseada na concepção de que o mundo somente pode ser conhecido a partir dos sentidos, não podemos ter certeza de nada. Moore, por outro lado, mostra que a noção de saber pode ser mais produtiva caso possamos partir do princípio de que a percepção é um modo geralmente confiável de conhecimento.

geralmente, mais confiável do que o primeiro; mas isso não torna um menos justificável do que o outro na medida em que há conhecimentos que somente podem ser obtidos por meio da leitura.

Parece inevitável que tenhamos que admitir a impossibilidade de um conceito unívoco para todas as possibilidades de interpretação do bem em sentido ético. Ainda assim, nossa capacidade de reconhecer o conceito de bem em suas diversas formas parece suficiente como sugestão de que se possa admitir o seu conhecimento universal. Essa universalidade pode ser entendida como sinal de uma objetividade do conceito em termos práticos. O problema parece se resumir à aplicação do conceito. Assim entendido, o argumento de Moore parece ser forte na medida em que admite o princípio de que todos sabem o que é o bem. A dificuldade fica por conta das aplicações do conceito. Nesse sentido, Cassam fornece um bom argumento na defesa de uma concepção estruturada para as aplicações possíveis do conceito de bem. A partir de tal concepção é possível entender os diversos sistemas éticos como sendo interpretações particulares do conceito fundamental da ética. A ética prática tem que sistematizar o conceito segundo as aplicações particulares de que pretende tratar. Discutir problemas relativos ao uso de células tronco requer uma concepção de bem tal que envolve problemas não encontrados em outras áreas que envolvem problemas éticos, tal como um problema relativo a direitos humanos aplicados a sistemas prisionais, por exemplo.

A concepção de Moore a respeito de um bem de caráter universal no sentido forte do termo é um desejo utópico e particularmente intelectualista na medida em que pretende uma universalidade meramente teórica. O problema é que nem mesmo essa universalidade tão particularmente restrita é possível sem que surjam problemas insolúveis para um entendimento minimamente consistente do conceito.

Nada impede que se tenham concepções particularizadas sobre o bem. Essa tem sido a prática na filosofia desde sempre. É precisamente essa prática que nos tem informado sobre o conceito ao longo da história da filosofia. Quando

se afirma ser o sofrimento o responsável pelo aprimoramento do conhecimento de proposições da ética, quer-se dizer precisamente que é a prática das ações ao longo do tempo que nos permite por à prova aquelas concepções que efetivamente poderão garantir melhores relações entre o sujeito e o mundo. O mundo não é feliz nem infeliz, mas a interpretação do mundo pode fazer com que ele fique deste ou daquele modo. Assim também ocorre no caso do bem. O mundo não é bom nem mau, mas nossa interpretação é que lhe confere este ou aquele valor. A objetividade do conceito de bem repousa no fato de que todos nós temos noção daquilo que seja. Esse conceito, tal como outros de particular interesse filosófico, possui essa forma peculiar de objetividade, ainda que sua aplicação possa gozar de imensa diversidade.

Um dos problemas encontrados a partir da pergunta sobre o que é o bem, tal como na investigação de Moore no *Principia*, é a própria noção de análise empregada por ele. Essa noção permeia a filosofia analítica desde então, com poucas exceções, entre as quais está Strawson. A noção clássica de análise é que se reduza um conceito aos seus elementos mais simples. Strawson propôs uma noção distinta dessa na medida em que trata o processo de análise como uma busca por conceitos que se relacionam com aquele sob exame e que possam explicá-lo sem, contudo, reduzi-lo a partes mais simples.³⁹⁵ O conceito de análise em Moore é precursor daquele pensamento atomista que Russell iria adotar e tem influência na forma como entendemos o próprio conceito de conhecimento.³⁹⁶

Strawson entende que um conceito pode ser complexo na medida em que necessita uma conexão com outros conceitos com os quais se relaciona para que possa ser filosoficamente elucidado. Mas, independentemente disso, pode ser simples e irreduzível no sentido em que não pode ser definido, sem circularidade, em termos de outro conceito com ele necessariamente relacionado.³⁹⁷ O problema de Strawson pode ser visto como uma questão mais próxima da filosofia da linguagem do que propriamente relacionado com a epistemologia, porém, mostra

³⁹⁵ (STRAWSON, 1992), p. 19.

³⁹⁶ (GRIFFIN, 2007), p. 76ss.

³⁹⁷ (STRAWSON, 1992), p. 22-23.

que pode haver uma forma de entender a análise conceitual de modo a que não seja necessariamente reducionista no sentido que Moore desejava.

A abordagem do problema do conhecimento de proposições em geral a partir dos modos segundo os quais podemos obter conhecimento parece ser mais proveitosa, ao menos naquilo que diz respeito a proposições que expressam juízos de valor ético. Essa abordagem, em nada minimiza aquela útil à ciência enquanto permite que tenhamos justificativas mais concretas para as questões que envolvem juízos de valor. Uma proposição da ética pode ser justificada a partir de um determinado contexto e não em outro, precisamente porque as relações envolvidas em um não evocam os mesmos valores que no outro. A preocupação em que isso possa tornar a ética uma disciplina por demais relativa não é necessariamente conclusiva. A experiência tem nos mostrado pontos de encontro importantes no sentido de compreender juízos de valor distintos e aplicá-los de modo satisfatório em variadas situações onde diferenças culturais são muito grandes. As diferenças culturais são uma questão antropológica. É importante que se compreenda o contexto na obtenção do juízo de valor, pois, explica alguns dos modos segundo os quais obtemos conhecimento de valores éticos, mas a antropologia não trata do valor propriamente dito. À filosofia cabe entender como o valor, ou o conhecimento sobre o valor, se dá. Na investigação filosófica sobre o conhecimento dos valores, tanto a noção de interconectividade entre os conceitos quanto aquela relativa aos modos a partir dos quais se pode vir a conhecer, são meios legítimos de responder à questão, “como você sabe?”.

A ignorância teórica, até agora inevitável, a respeito do que seja o bem, parece ser mais uma função das escolhas metodológicas e, talvez, enganos interpretativos por parte da filosofia como um todo do que propriamente proveniente de nossa ignorância em reconhecer o bem. Toda análise a respeito do bem tem como base outra a respeito do conhecimento. Assim, se temos dificuldades em determinar o que é *conhecimento*, como podemos determinar como conhecemos o *bem*? Ambas as questões estão sob a mesma suspeita, isto

é, padecem do mesmo mal na medida em que requerem respostas que se interconectam.³⁹⁸

Moore trata o conceito de bem como se apenas fosse possível compreender um conceito a partir de uma análise. Não que ele somente entenda o conceito a partir de uma análise, mas que somente podemos utilizar o conceito em um sistema ético caso tenhamos uma análise para o conceito. Moore se desculparia mais tarde por essa posição, mas ainda assim, manteria sua opinião de que somente podemos ter conhecimento a respeito de um conceito a partir de uma análise. Apesar dessa opinião, Moore faz uso do conceito de bem como se todos soubessem a que se refere. Moore faz uso do conceito com base em sinonímias as quais todos estamos familiarizados.³⁹⁹ Estar familiarizado, entretanto, não é propriamente considerado como um conhecimento. Russell utiliza esse termo para evitar o outro, mais forte. Na medida em que temos familiaridade com o conceito, temos alguma noção daquilo a que se *refere*. *Saber* o que é o bem, entretanto, parece exigir algo mais que isso, a julgar pela maneira como Moore trata o conceito na primeira metade do *Principia*. Segundo esse primeiro momento, a ideia é que o bem é inevitavelmente *não-analisável*, porém, nem por isso é *desconhecido* no sentido de não termos familiaridade com ele. Assim, pode-se não saber o que é o bem, mas nem por isso o desconhecemos. Essa é a ideia a partir da qual Moore desenvolve seu argumento ao final do *Principia*.

Uma questão que nos importa em particular é que não podemos tratar essa ideia de conhecimento a partir de outra, ligada ao senso comum. Quando perguntamos, “o que é o bem?”, ou, “o que é o conhecimento?”, não estamos fazendo uma pergunta comum no sentido de querermos saber algo a respeito do bem ou do conhecimento em termos de familiaridade. A resposta que importa à filosofia é no sentido de sabermos algo sobre aquilo que podemos chamar de

³⁹⁸ Se o conceito de conhecimento o equaciona a uma crença verdadeira e justificada, conforme Chisholm entende, o conhecimento do bem estará intimamente ligado a essa concepção, independentemente do assim chamado *problema de Gettier*.

³⁹⁹ *Being acquainted*.

essência do conceito. Mas e se não temos essa resposta? E se essa resposta é impossível, tal como afirma Moore? Nem por isso devemos entender que tais conceitos nos são desconhecidos. Michael Williams, expressa algo semelhante quando afirma que os padrões epistêmicos são como regras de um jogo.⁴⁰⁰ Isso não significa que as questões conceituais sejam triviais. Temos conhecimento de trato a respeito do bem a ponto de haver algum consenso linguístico a respeito do que seja. Entretanto, quando buscamos uma resposta para a pergunta filosófica sobre o que é o bem, procuramos ir além desse consenso e desse conhecimento de trato, dessa familiaridade, no sentido de alcançar uma forma explícita do que quer que seja que o distingue. Não parece claro como podemos alcançar esse objetivo ou, sequer se é possível. Outra questão nessa relação entre o bem e o conhecimento propriamente dito é que este último também é julgado em termos valorativos. Vemos um valor no conhecimento. Esse valor pode ser considerado ético além de meramente funcional. O conhecimento, em geral, é considerado como sendo um bem em si mesmo. Mas ainda temos dificuldade em qualificá-lo, tal como no caso do bem.

Um dos problemas com a clássica caracterização do conhecimento é que ela é demasiadamente dependente dos sentidos no sentido em que negligencia fontes de conhecimento não perceptuais. Entretanto, nada impede que tais fontes sejam incluídas na caracterização meramente por meio da afirmação de que o conhecimento pode ser induzido por meio da percepção, memória, testemunho, introspecção, cálculo. Saber que p é estar em um estado o qual pode ser alcançado de vários modos, por exemplo, ver p , ler que p , calcular p . Essa é uma concepção explicativa a respeito do conhecimento. Ela se prende a uma concepção explicativa de modos de conhecer. *Conhecimento proposicional* aqui é entendido como sendo algo cuja obtenção por parte do sujeito pode ser explicada

⁴⁰⁰ (WILLIAMS, 2001) p. 14: “When we ask ‘what is knowledge?’ in a philosophical tone of voice, we are not trying to get a grip on the natural world which, in some sense, exists independently of us. Rather, we are looking for a reflective understanding of evaluative practices that are our own creation. Epistemic standards, we might say, are like the rules of a game. Epistemological inquiry is thus ‘purely conceptual’ because concerned with our own conventions.”

de maneira apropriada a partir de qualquer um dos itens de uma lista aberta cujos membros são modos de conhecer ou modos de tomar conhecimento.

Desse modo, pode-se apresentar uma versão de análise não reducionista para o conceito de bem. Ela é analítica porque se prende ao conceito de conhecimento tanto quanto ao de bem. Ao mesmo tempo, foge ao conceito padrão de análise, isto é, aquele da redução do conceito em suas partes mais simples. Essa análise elucida o conceito de bem por meio de sua relação com o conceito de *modos de conhecer* e dos conceitos específicos que caracterizam os próprios modos de conhecer. Dificilmente se poderá dizer que essa análise é menos esclarecedora sobre o conceito de bem do que aquela reducionista clássica ou ainda que nos informe sobre o bem apenas de modo secundário. Não é secundário o fato de que alguém saiba que p porque vê p , assim como não é secundário o fato de que sabemos que não é bom torturar bebês porque vemos bebês sendo torturados.⁴⁰¹ Há inúmeras coisas a respeito do mundo ao nosso redor que claramente não podem ser conhecidas desse modo, mas isso não significa que não podemos continuar pensando que a percepção é nosso modo básico de conhecer proposições empíricas. Assim também, há várias coisas no mundo as quais não podem ser conhecidas a partir da intuição, mas isso dificilmente significa que a intuição não é um modo de conhecer o mundo.

Resta-nos a questão sobre os enganos aos quais Moore se refere quando fala sobre o belo e o feio. Podemos ter conhecimento do belo no sentido em que Moore se prende? Se podemos, não parece ser possível que jamais o tenhamos tido. Nesse caso, o conhecimento do belo está ainda por ser obtido. Nosso contato com o belo se dá a partir de conceitos relacionados com tudo aquilo que nos toca de um modo particular e que, separadamente ou em conjunto, formam o conceito de beleza. Não há uma identidade entre o bem e o belo no sentido em que o bem, necessariamente, se apresenta como belo. Essa noção metafísica está ligada a uma visão de mundo particularmente religiosa e medieval a qual pretende identificar o conceito de modo particular com a ideia de D'us. A

⁴⁰¹ Se entendermos o conceito de *tortura*, a verdade da proposição é autoevidente.

beleza estética é independente do bem na medida em que há bem sem beleza tanto quanto há beleza sem bem. Mesmo se entendermos o bem em seu sentido mais humano na medida em que o identificamos com aquelas pessoas as quais a bondade parece fluir pela alma, devemos perceber que, em geral, são pessoas que nada têm de belo em suas aparências físicas. A beleza, entretanto, pode ser percebida nessas pessoas a partir do bem que nos fazem sentir. Pode-se dizer que esse tipo de beleza transcende àquela ligada a tudo que seja estético, se este último termo é para ser entendido como particularmente ligado à percepção exclusivamente sensorial. Moore se refere ao belo de modo dúbio na medida em que o trata, tal como o faz com o bem, de dois modos distintos. No primeiro, considera o bem e o belo em seu sentido puro e eminentemente conceitual. No segundo, ao fim do *Principia*, trata do bem e do belo a partir da familiaridade que temos com as coisas boas e belas. Ambas as metodologias utilizadas para a análise desses conceitos se prendem àquilo que pode ser chamado de *análise dos modos de conhecer*. Dessa forma, assim como conhecemos o bem, também conhecemos o belo. Os sentidos nos servem de guia para esse conhecimento tanto quanto para qualquer outro conhecimento, mas por si mesmo, não é suficiente para as diversas relações que fazemos no processo de conhecer. Uma bacia de peixes pode ser vista sobre a mesa ou pintada sobre uma tela de linho grosso. A beleza dessas duas cenas será uma função daquele que as vê. Mas a visão não é suficiente no processo de percepção do belo. As notas de uma partitura musical não representam a beleza da interpretação que o artista lhes confere quando executa a peça. Seguir minuciosamente as diretivas do compositor na partitura não torna a peça bela. Ler a partitura apenas sugere a beleza nela contida para aqueles que podem perceber mais do que a visão lhes permite. Isso nada tem a ver com a questão de regras estéticas no sentido de seguir padrões. Ainda assim, é a fuga ao padrão estético que, em geral, propicia a percepção do belo por trás daquilo que já está enraizado no costume. Nesse sentido, o artista *percebe* a beleza propriamente dita onde os outros somente conseguem perceber o trivial. Isso significa que o belo é algo em si mesmo, uma

entidade própria a existir em um mundo supranatural? Ele próprio um reino paralelo a este em que efetivamente nos encontramos? Se assim é, devemos dar um nome a esse mundo que muito se parece com aquilo a que chamamos, *mente*. Mas esse conceito é tão problemático quanto aqueles os quais a filosofia tenta compreender.

Moore prefere manter o bem e a beleza na esfera dos conceitos que devem ser entendidos com a prática. Ainda que possamos ter algum consenso a respeito de seu significado, ainda assim, necessitamos da prática para que possamos perceber suas ocorrências mais sutis. Ao final do *Principia*, Moore, deixa a emoção ser parte importante no reconhecimento desses conceitos. Se ela não é constituinte do conceito propriamente dito, ao menos é fundamental na medida em que deve estar presente para que aquele seja considerado intrínseco. Se a análise de Moore deixa a desejar a partir do ponto de vista estritamente filosófico, tal como mostra Wittgenstein no *On Certainty*, nem por isso deixa de nos mostrar que, talvez, essa análise não seja possível de ser alcançada. Nem por isso devemos concluir que desconhecemos o bem e o belo ou mesmo que sejam conhecimentos pouco importantes por carecerem de uma objetividade típica da ciência. Da mesma forma, a justificativa para proposições fundamentais da ética não repousa, exclusiva e necessariamente, em uma justificativa para o conhecimento que temos do bem. Tal como Moore afirma, podemos confiar em nosso conhecimento de trato a respeito do bem para que possamos justificar as proposições fundamentais da ética, mesmo que para isso tenhamos que especificar como o entendemos no âmbito do sistema no qual o aplicamos.

A resposta da filosofia para a pergunta sobre *o que é o bem* é limitada na medida em que não podemos saber mais do que os exemplos nos permitem. Por outro lado, se buscamos responder *como* conhecemos o bem, da mesma forma, devemos nos satisfazer com o fato de que esse conhecimento é restrito aos exemplos e aos modos como interpretamos suas relações. O próprio conceito de conhecimento passa a estar em jogo na medida em que temos enfrentado dificuldades em responder à questão fundamental a respeito de seu estatuto.

Inúmeras possibilidades inovadoras a respeito de como entendemos o conceito de conhecimento têm surgido nos últimos anos. Tais interpretações têm trazido luz, não somente a esse conceito, mas também a outros particularmente a ele ligados. Assim, Timothy Williamson, Quassim Cassam, Alvin I. Goldman e Michael Williams são alguns dos que podem ser citados como exemplos de uma abordagem mais próxima daquilo que se pretendeu mostrar aqui. Esses autores não seguem Moore na medida em que não há um seguidor de Moore, *stricto sensu*. Entretanto, em todos eles há proximidade com várias das ideias esboçadas por Moore no *Principia*, de modo tal que o seu aproveitamento não se restringe ao mero uso. Eles procuram avançar no sentido de abrir novos espaços para um pensamento que consiga preservar a concepção de saber e de valores éticos, mas que também permita a inclusão de modos de obter conhecimento os quais, até agora, foram pouco valorizados apesar de serem importantes para nosso desenvolvimento humano. A condição humana não se reflete apenas na razão. Derivamos conhecimento a partir de outros meios que não exclusivamente a razão. Ao fim do *Principia*, Moore, parece apontar para essa esfera de humanidade que nos é inerente. Daí a inclusão de emoções como parte integrante do reconhecimento do valor em seu sentido próprio. A questão é que ele não parece ter-se dado conta de que as emoções podem fazer parte da concepção de valor em um sentido ainda mais fundamental. O conhecimento do valor, inevitavelmente, inclui a condição de percebermos mais que os conceitos puros relacionados de modo exclusivamente lógico.

Resultados

Neste trabalho tratamos de mostrar peculiaridades no pensamento de Moore a respeito do conceito de bem conforme apresentado no *Principia Ethica*.

Nossa pesquisa foi dividida em cinco capítulos cada qual buscando compreender as relações envolvidas no tratamento que Moore deu ao conceito de bem.

No primeiro capítulo, p. 5ss, tratamos de indicar os principais focos de possíveis problemas para a investigação pretendida por Moore. Assim, inferimos ali que a ontologia e a epistemologia de Moore poderiam ser problemáticas para a noção de que os valores éticos seriam objetos em si mesmos e passíveis de conhecimento exclusivamente intelectual. Essa seria a tese realista de que o bem é absolutamente independente do sujeito.

No segundo capítulo, p. 17ss, tratamos da questão ontológica em Moore no sentido de mostrar suas peculiaridades e pontos problemáticos em relação a sua pretensão quanto à absoluta realidade do bem.

No terceiro, p. 89ss, mostramos a ligação de dependência entre a ética e a ontologia de Moore à época no sentido de particularizar o problema do conhecimento de valores éticos em geral.

No quarto, p.161ss, mostramos que a ontologia de Moore força o entendimento do conceito como indefinível e que pressupõe uma epistemologia de caráter intuicionista a respeito dos valores.

No quinto e último, p. 197ss, tratou-se do problema do conhecimento do bem a partir de um possível aproveitamento da concepção intuicionista de Moore em termos de uma epistemologia que entenda o conhecimento como sendo justificável por meio de relações entre o sujeito e o mundo as quais vão além da mera esfera da percepção sensorial.

Referências

- ABRAHAM, L. [1933]: "The Logic of Ethical Intuitionism", in *International Journal of Ethics*, v.44, n.1, pp.37-55, 1933.
- ADLER, J. E. [1996]: "Transmitting Knowledge", in *Noûs*, v.30, n.1, pp.99-111, 1996.
- AUDI, R. [1999b]: "Self-Evidence", in *Noûs*, v.33, n.13, pp.205-228, 1999.
- _____ [2005]: *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- AYER, A. J. [1971]: *G. E. Moore: The Analytical Heritage*, Cambridge: Harvard University Press Ltd., 1971.
- BALDWIN, T. R. [1992]: *G. E. Moore (arguments of the philosophers)*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1992.
- BEANEY, M., (Ed.) [2007]: *The Analytic Turn: analysis in early analytic philosophy and phenomenology*, Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy, New York: Routledge, 2007.
- BERGMANN, G. [1960]: *Meaning and Existence*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1960.
- _____ [1964]: *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1964.
- _____ [1967a]: *The Metaphysics of Logical Positivism*, Madison: The University of Wisconsin Press, 2^a Ed., 1967.
- _____ [1967b]: *Realism: a critique of Brentano and Meinong*: University of Wisconsin Press, 1967.
- BERGMANN, G. & HEALD, W. S. [1992]: *New foundations of ontology*: University of Wisconsin Press, 1992.
- BRADLEY, F. H. [1883]: *The Principles of Logic*, New York: K. Paul, Trench & co., 1883. Original de 1883.
(<http://openlibrary.org/details/principlesoflogi00bradrich>)
- BRANDT, R. B. [1996]: "Science as a Basis for Moral Theory", in SINNOTT-ARMSTRONG, W. & TIMMONS, M., *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- BRENTANO, F. [1969]: *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1969. Original de 1889.

- BROAD, C. D. [1968]: "Certain Features in Moore's Ethical Doctrines", in SCHILPP, P. A., *The Philosophy of G. E. Moore*, London: Open Court, v.1, 1968, pp.41-67. (The Library of Living Philosophers). Original de 1942.
- BROCK, S. & MARES, E. [2007]: *Realism and Anti-Realism*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007.
- BROWN, F. & DRIVER, S. R. & BRIGGS, C. A. [2000]: *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2000.
- BURNYEAT, M. F. [1990]: *The Theaetetus of Plato*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- CADILHA, S. [2009]: "O que tem a psicologia moral a dizer ao realismo normativo?", *Lente, Linguagem e Acção: Textos para discussão*, Porto: Campo das Letras, 2009, pp.149-160.
- CASSAM, Q. [2007a]: "Ways of Knowing", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.CVII, Part 3, pp.339-358, 2007.
- CAYGILL, H. [2000]: *Dicionário Kant*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- CHISHOLM, R. M. [1963]: "The Logic of Knowing", in *Journal of Philosophy*, v.60, n.25, pp.773-795, 1963.
- CYTOWIC, R. E. [2002]: *Synesthesia a Union of the Senses*, London: MIT Press, 2ª Ed., 2002.
- DALL'AGNOL, D. [2005]: *Valor Intrínseco: Metafísica, Ética Normativa e Ética Prática em G. E. Moore*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- FISHER, A. [2005]: "Good, God and the Open-question argument", in *Religious Studies*, v.41, n.3, pp.335-341, 2005.
- GERRARD, S. [1997]: "Desire and Desirability: Bradley, Russell and Moore Versus Mill", in TAÏT, W. W., *Early Analytic Philosophy - Frege, Russell, Wittgenstein*, Chicago and La Salle: Open Court, 1997, pp.37-74.
- GETTIER, E. L. [1963]: "Is Justified True Belief Knowledge?", in *Analysis*, v.23, n.6, pp.121-123, 1963.
- GOLDMAN, A. I. [1967]: "A Causal Theory of Knowing", in *The Journal of Philosophy*, v.64, n.12, pp.357-372, 1967.
- GRIFFIN, N. [2007]: "Some Remarks on Russell's Early Decompositional style of analysis", in BEANEY, M., *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, New York: Routledge, 2007, pp.75-90.
- HARMAN, G. [2002]: "Reflections on Knowledge and its Limits", in *The Philosophical Review*, v.111, n.3, pp.417-428, 2002.
- HILL, J. [1976]: *The Ethics of G. E. Moore: A New Interpretation*, Assen: Van Gorcum, 1976.

- HUME, D. [1966]: *A Treatise of Human Nature*, London: J. M. Dent & Sons, Ltd., vol.2, 1966. Original de 1726.
(<http://www.archive.org/stream/atreatiseonhuman02humeuoft#page/164/mode/2up>)
- _____ [1996]: *Investigação Acerca do Entendimento Humano*, S. Paulo: Nova Cultura, vol.Hume, 1996. Original de 1748.
- HURKA, T. [2003]: "Moore in the Middle", in *Ethics*, n.113, pp.599-628, 2003.
- HYLTON, P. [2002]: *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- INWOOD, M. [1997]: *Dicionário Hegel*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- KANT, I. [1998a]: *Critique of Pure Reason*, New York: Cambridge University Press, 1998. Original de 1781.
- _____ [1998b]: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Original de 1786.
- KLEMKE, E.D., (Ed.) [1969a]: *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*, Chicago: Quadrangle Books, 1969.
- KOVESI, J. [1984]: "Principia Ethica Re-Examined: The Ethics of a Proto-Logical Atomism", in *Philosophy*, v.59, n.228, pp.157-170, 1984.
- LEVETT, M. J. [1990]: "Theaetetus", in BURNYEAT, M., *The Theaetetus of Plato*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- LEVY, P. [1979]: *G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1979.
- LOUX, M.J. & ZIMMERMAN, D.W. (Eds.) [2005]: *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MCGRATH, S. [2008]: "Moral Disagreement and Moral Expertise", in SHAFER-LANDAU, R., *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford: Oxford University Press, v.3, 2008, pp.87-107.
- MACKIE, J. L. [1990]: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books, 1990.
- MARGOLIS, J. [1976]: "G. E. Moore and Intuitionism", in *Ethics*, v.87, n.1, pp.35-48, 1976.
- MILL, J. S. [2002]: *Utilitarianism*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002. Original de 1861.
- MONIQUE, C. S., (Ed.) [2003]: *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, S. Leopoldo: Unisinos, vol.2, 2003.

- MOORE, G. E. & BOSANQUET, B. & HODGSON, S. H. [1897]: "In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist", in *Mind, N.S.*, v.6, n.22, pp.228-240, 1897.
- MOORE, G. E. [1898]: "Freedom", in *Mind, N.S.*, v.7, n.26, pp.179-204, 1898.
- _____ [1899]: "The Nature of Judgment", in *Mind, N.S.*, v.8, n.30, pp.176-193, 1899.
- _____ [1901a]: "Identity", in *Proceedings of the Aristotelian Society, N.S.*, v.1, pp.103-127, 1901.
- _____ [1901b]: "Mr. McTaggart's "Studies in Hegelian Cosmology"", in *Proceedings of the Aristotelian Society N.S.*, n.2, pp.177-214, 1901.
- _____ [1903a]: "The Refutation of Idealism", in *Mind, N.S.*, v.12, n.48, pp.433-453, 1903.
- _____ [1903b]: "Review of The Origin of The Knowledge of Right and Wrong", in *International Journal of Ethics*, v.14, n.1, pp.115-123, 1903.
- _____ [1936]: "Is Existence a Predicate", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.15, pp.154-188, 1936.
- _____ [1958]: *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958. Original de 1922.
- _____ [1959b]: *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1^a Ed., 1959.
- _____ [1965]: *Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1965. Original de 1912.
- _____ [1968]: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968. Original de 1903.
- _____ [1969]: *Some Main Problems of Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1969. Original de 1953.
- _____ [1986]: *G. E. Moore: The Early Essays*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.
- _____ [1991]: *The Elements of Ethics*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- _____ [1993a]: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Original de 1903.
- _____ [1998]: *Principia Ethica*, S. Paulo: Ícone Editora, 1998. Original de 1903.
- _____ [1999]: *Principia Ethica*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Original de 1903.
- _____ [2003]: "Achilles or Patroclus?", in *Ethic@*, v.2, n.1, pp.15-20, 2003. Original de Nov/10/1894, Cambridge University Library: Add8875/12/1/2a.

- NAGEL, E. [1960]: "The Debt We Owe to G. E. Moore", in *The Journal of Philosophy*, v.57, n.26, pp.810-816, 1960.
- ORMIERES, G. J. [2004]: *Três Ensaio de G. E. Moore*, S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- PASSMORE, J. [1968]: *A Hundred Years of Philosophy*, London: Penguin Books, 2ª Ed., 1968.
- PIGDEN, C., (Ed.) [1999]: *Russell on Ethics: selections from the writings of Bertrand Russell*, London: Routledge, 1999.
- PLATÃO [1996e]: *Theaetetus*, London: Harvard University Press Ltd., 1996. Original de c. 360 BCE.
- PUTNAM, H. [2004]: *Ethics Without Ontology*, London: Harvard University Press, 2004.
- REGAN, T. [1986]: *Bloomsbury's Prophet*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.
- RIDDELL, J. G. [1921]: "The New Intuitionism of Dr. Rashdall and Dr. Moore", in *The Philosophical Review*, v.30, n.6, pp.545-565, 1921.
- ROSATI, C. S. [2003]: "Agency and the Open Question Argument", in *Ethics*, v.113, pp.490-527, 2003.
- RUSSELL, B. [1999]: "Is Ethics a Branch of Empirical Psychology?", in PIGDEN, C., *Russell on Ethics: selections from the writings of Bertrand Russell*, London: Routledge, 1999, pp.71-78. Original de 1897.
- SCHILPP, P.A., (Ed.) [1944]: *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston ; Chicago: Northwestern university, 1944.
- SCHILPP, P.A., (Ed.) [1968]: *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston: Northwestern University Press, 3 ed., 1968.
- SHAFER-LANDAU, R. [2005]: *Moral Realism. A Defense*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- _____ (Ed.) [2008]: *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford: Oxford University Press, vol.3, 2008.
- _____ [2010]: *The Fundamentals of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SCHERMAN, R. N., (Ed.) [1994]: *Talmud Bavli: Taanis*, The Shottenstein Edition, New York: Mesorah Publications, Ltd, Vilna Shas ed., 1994.
- SCHERMAN, R. N., (Ed.) [2002]: *Talmud Bavli: Berachos*, The Shottenstein Daf Yomi Edition, New York: Mesorah Publications, Ltd, Daf Yomi Oz Vehadar ed., vol.2, 2002.

- SIDGWICK, H. [1886]: *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, London: Macmillan, 1ª Ed., 1886. Original de 1886.
(<http://openlibrary.org/details/outlinesofhistor00sidguoft>)
- _____ [1981]: *The Methods of Ethics*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 7ª Ed., 1981. Original de 1874.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. & TIMMONS, M. (Eds.) [1996]: *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SMITH, M. [2004]: *Ethics and the A Priori. Selected Essays on Moral Psychology and Meta-ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STRANDBERG, C. [2004]: "In Defence of the Open Question Argument", in *The Journal of Ethics*, v.8, n.2, pp.179-196, 2004.
- STRAWSON, P. F. [1992]: *Analysis and Metaphysics: an introduction to philosophy*, New York: Oxford University Press, 1992.
- SYLVESTER, R. P. [1990]: *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- TARSKI, A. [1944]: "The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.4, n.3, pp.341-376, 1944.
- WHITE, M. [1960]: "Memories of G. E. Moore", in *The Journal of Philosophy*, v.57, n.26, pp.805-810, 1960.
- WILLIAMS, M. [2001]: *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- WILLIAMSON, T. [1996]: "Knowing and Asserting", in *The Philosophical Review*, v.105, n.4, pp.489-523, 1996.
- _____ [2002]: *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. [1975]: *On Certainty*, Oxford: Blackwell, 1975.
- _____ [1994a]: *Investigações Filosóficas*, Petrópolis: Vozes, 1994. Original de 1953.

Bibliografia Primária

- MOORE, G. E. & BOSANQUET, B., *et al.* [1897]: "In What Sense, If Any, Do Past and Future Time Exist", in *Mind, N.S.*, v.6, n.22, pp.228-240, 1897.
- MOORE, G. E. [1898]: "Freedom", in *Mind, N.S.*, v.7, n.26, pp.179-204, 1898.
- _____ [1899]: "The Nature of Judgment", in *Mind, N.S.*, v.8, n.30, pp.176-193, 1899.
- _____ [1900]: "Necessity", in *Mind, N.S.*, v.9, n.35, pp.289-304, 1900.
- _____ [1901]: "Identity", in *Proceedings of the Aristotelian Society, N.S.*, v.1, pp.103-127, 1901.
- _____ [1903a]: "The Refutation of Idealism", in *Mind, N.S.*, v.12, n.48, pp.433-453, 1903.
- _____ [1903b]: "Review of The Origin of The Knowledge of Right and Wrong", in *International Journal of Ethics*, v.14, n.1, pp.115-123, 1903.
- _____ [1903c]: "Mr. MacTaggart's Ethics", in *International Journal of Ethics*, v.13, n.3, pp.341-370, 1903.
- _____ [1905]: "The Nature and Reality of Objects of Perception", in *Proceedings of the Aristotelian Society, N.S.*, v.6, n.68, p.127, 1905.
- _____ [1936]: "Is Existence a Predicate", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.15, pp.154-188, 1936.
- _____ [1958]: *Philosophical Studies*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958. Original de 1922.
- _____ [1959a]: "Proof of an External World", *Philosophical Papers*, New York: George Allen & Unwin Ltd., 1959, pp.127-150. Original de Proceedings of the British Academy, Vol. XXV, pp. 273-300, 1939.
- _____ [1959b]: *Philosophical Papers*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1^a Ed., 1959.
- _____ [1962]: *Commonplace Book 1919-1953*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.

- _____ [1965]: *Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1965. Original de 1912.
- _____ [1966]: *Lectures on Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1966.
- _____ [1968]: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
Original de 1903.
- _____ [1969]: *Some Main Problems of Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1969. Original de 1953.
- _____ [1986]: *G. E. Moore: The Early Essays*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.
- _____ [1991]: *The Elements of Ethics*, Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- _____ [1993a]: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
Original de 1903.
- Moore, G. E. [1993b]: *Selected Writings*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1993.
- _____ [2003]: "Achilles or Patroclus?", in *Ethic@*, v.2, n.1, pp.15-20, 2003.
Original de Nov/10/1894, Cambridge University Library: Add8875/12/1/2a.

Traduções para a Língua Portuguesa

- MOORE, G. E. [1998]: *Principia Ethica*, S. Paulo: Ícone Editora, 1998. Original de 1903.
- _____ [1999]: *Principia Ethica*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
Original de 1903.
- _____ [2004a]: "Liberdade", *Três Ensaios de G. E. Moore*, S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2004 p.61-90.
- _____ [2004b]: "A Natureza do Juízo", *Três Ensaios de G. E. Moore*, S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2004 p.123-142.
- _____ [2004c]: "A Refutação do Idealismo", *Três Ensaios de G. E. Moore*, S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2004 p.163-186.

Há ainda uma publicação cujo título é, *Estudos Filosóficos* por Atlântida Editora, S.A.R.L., Coimbra, 1967 sob tradução de Maria Angelina Ródo. Esta edição contém uma coletânea de seis textos de Moore: “A Refutação do Idealismo”, “A Conceção da Realidade”, “A Qualidade dos Dados-dos-Sentidos”, “Natureza e Realidade dos Objetos de Percepção”, “Alguns Juízos de Percepção” e “Relações Internas e Externas”. Apesar do título, no entanto, não se trata de uma tradução da íntegra do *Philosophical Studies*, pois, contém apenas seis, dos dez artigos ali publicados.

Bibliografia Secundária

- ABRAHAM, L. [1933]: "The Logic of Ethical Intuitionism", in *International Journal of Ethics*, v.44, n.1, pp.37-55, 1933.
- ADLER, J. E. [1996]: "Transmitting Knowledge", in *Noûs*, v.30, n.1, pp.99-111, 1996.
- ALSTON, W. P. [1982]: "Religious Experience and Religious Belief", in *Noûs*, v.16, n.1, pp.3-12, 1982.
- _____ [1986]: "Perceiving God", in *The Journal of Philosophy*, v.83, n.11, pp.655-665, 1986.
- AMBROSE, A. & LAZEROWITZ, M. [1970]: *G. E. Moore: Essays in Retrospect*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1970.
- AMES, E. S. [1915]: "Mystic Knowledge", in *The American Journal of Theology*, v.19, n.2, pp.250-267, 1915.
- ARISTÓTELES [1985]: *Ethica a Nicômacos*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª Ed., 1985. Original de c. 350 BCE.
- _____ [1998]: *The Nicomachean Ethics*, New York: Oxford University Press, 1998. Original de c. 350 BCE.
- AUDI, R. [1988]: "Justification, Truth, and Reliability", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.49, n.1, pp.1-29, 1988.
- _____ [1996]: "Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics", in SINNOTT-ARMSTRONG, W. & TIMMONS, M., *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____ [1997]: *Moral Knowledge and Ethical Character*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____ [1999a]: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2ª Ed., 1999.
- _____ [1999b]: "Self-Evidence", in *Noûs*, v.33, n.13, pp.205-228, 1999.
- _____ [2005]: *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- AYER, A. J. [1971]: *G. E. Moore: The Analytical Heritage*, Cambridge: Harvard University Press Ltd., 1971.
- BALDWIN, J. M. [1902]: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, London: The MacMillan Company, vol.II, 1902.
(<http://www.questia.com/read/100099626?title=Dictionary%20of%20Philosophy%20and%20Psychology>)

- BALDWIN, T. R. [1992]: *G. E. Moore (arguments of the philosophers)*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1992.
- _____ [2003]: "A Hundred Years of Principia Ethica", in *Ethic@*, v.2, n.1, pp.3-13, 2003.
- BERGMANN, G. [1946]: "Remarks on Realism", in *Philosophy of Science*, v.13, n.4, pp.261-273, 1946.
- _____ [1948]: "Concerning Carnap's Definition of 'Extensional' and 'Intensional'", in *Mind, N.S.*, v.57, n.228, pp.494-495, 1948.
- _____ [1949]: "On Non-Perceptual Intuition", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.10, n.2, pp.263-264, 1949.
- _____ [1951]: "The Logic of Psychological Concepts", in *Philosophy of Science*, v.18, n.2, pp.93-110, 1951.
- _____ [1953]: "The Identity of Indiscernibles and the Formalist Definition of Identity", in *Mind, N.S.*, v.62, n.245, pp.75-79, 1953.
- _____ [1960]: *Meaning and Existence*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1960.
- _____ [1964]: *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1964.
- _____ [1967]: *The Metaphysics of Logical Positivism*, Madison: The University of Wisconsin Press, 2^a Ed., 1967.
- BLACK, M. [1952]: "The Identity of Indiscernibles", in *Mind, N.S.*, v.61, n.242, pp.153-164, 1952.
- BONJOUR, L. [1998]: *In Defence of Pure Reason: a rationalist account of a priori justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BONJOUR, L. & SOSA, E. [2003]: *Epistemic Justification: internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*, Oxford: Blackwell, 2003.
- BOSANQUET, B. [1904]: "Review of Principia Ethica", in *Mind, N.S.*, v.13, n.50, pp.254-261, 1904.
- BRADLEY, F. H. [1883]: *The Principles of Logic*, New York: K. Paul, Trench & co., 1883. Original de 1883.
(<http://openlibrary.org/details/principlesoflogi00bradrich>)
- BRANDT, R. B. [1996]: "Science as a Basis for Moral Theory", in SINNOTT-ARMSTRONG, W. & TIMMONS, M., *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- BRANQUINHO, J. & MURCHO, D. & GOMES, N., *et al.* [2006]: *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, S. Paulo: Martins Fontes, 1^a Ed., 2006.

- BRENTANO, F. [1969]: *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1969. Original de 1889.
- BROAD, C. D. [1961]: "G. E. Moore Latest Published Views on Ethics", in *Mind*, N.S., v.70, n.280, pp.435-457, 1961.
- BROAD, C. D. [1968]: "Certain Features in Moore's Ethical Doctrines", in SCHILPP, P. A., *The Philosophy of G. E. Moore*, London: Open Court, v.1, 1968, pp.41-67. (The Library of Living Philosophers). Original de 1942.
- BROGAN, A. P. [1933]: "Philosophy and the Problem of Value", in *The Philosophical Review*, v.42, n.2, pp.105-129, 1933.
- BROCK, S. & MARES, E. [2007]: *Realism and Anti-Realism*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007.
- BURNYEAT, M. F. [1977]: "Examples in Epistemology: Socrates, Theaetetus and G. E. Moore", in *Philosophy*, v.52, n.202, pp.381-398, 1977.
- BURNYEAT, M. F. [1990]: *The Theaetetus of Plato*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- BUTCHVAROV, P. [1982]: "That Simple, Indefinable, Nonnatural Property Good", in *The Review of Metaphysics*, v.36, n.1, pp.51-75, 1982.
- BUTCHVAROV, P. [1989]: *Skepticism in Ethics*, Indiana: Indiana University Press, 1989.
- _____ [1998]: *Skepticism About the External World*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- CAMARGO, G. A. [2008]: "Sobre o Conceito de Verdade em Nietzsche", in *Revista Trágica*, n.2, pp.93-112, 2008.
- CAMPBELL, C. A. [1960]: "Self-Evidence", in *The Philosophical Quarterly*, v.10, n.39, pp.138-155, 1960.
- CARVALHO, M. C. M. d., (Ed.) [2007]: *O Utilitarismo em Foco: Um Encontro com Seus Proponentes e Críticos*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.
- CASSAM, Q. [2007]: "Ways of Knowing", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.CVII, Part 3, pp.339-358, 2007.
- CAYGILL, H. [2000]: *Dicionário Kant*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- CHATEAUBRIANT, O. [2001]: *Logical Forms Part I - Truth and Description*, Campinas: Unicamp, 2001.
- _____ [2005]: *Logical Forms Part II - Logic, Language, and Knowledge*, Campinas: Unicamp, 2005.

- CHISHOLM, R. M. [1963]: "The Logic of Knowing", in *Journal of Philosophy*, v.60, n.25, pp.773-795, 1963.
- COLES, N. [1964]: "Self-Evidence", in *Analysis*, v.24, n.3, pp.58-62, 1964.
- CORNFORD, F. M. [1957]: *Plato's Theory of Knowledge*, New York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1957. Original de 1934.
- CRAIG, E. (Ed.) [1998]: *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM, V.1.0*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1998.
- CROSS, R. C. [1950]: "Ethical Disagreement", in *Philosophy*, v.25, n.95, pp.301-315, 1950.
- DALL'AGNOL, D. [2005]: *Valor Intrínseco: Metafísica, Ética Normativa e Ética Prática em G. E. Moore*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- DARWALL, S. [2003]: "Moore, Normativity and Intrinsic Value", in *Ethics*, v.113, pp.468-489, 2003.
- DEWEY, J. [1941]: "The Objectivism-Subjectivism of Modern Philosophy", in *The Journal of Philosophy*, v.38, n.20, pp.533-542, 1941.
- ELGA, A. [2007]: "Reflection and Disagreement", in *Noûs*, v.41, n.3, pp.478-502, 2007.
- FELDMAN, F. [1998]: "Hyperventilating About Intrinsic Value", in *The Journal of Ethics*, v.2, pp.339-354, 1998.
- FISHER, A. [2005]: "Good, God and the Open-question argument", in *Religious Studies*, v.41, n.3, pp.335-341, 2005.
- FITCH, F. B. [1963]: "A Logical Analysis of Some Value Concepts", in *The Journal of Symbolic Logic*, v.28, n.2, pp.135-142, 1963.
- FORMAN, R. K. C. [1993]: "Mystical Knowledge - Knowledge by Identity", in *Journal of the American Academy of Religion*, v.61, n.4, pp.705-738, 1993.
- FRANKENA, W. K. [1970]: "The Naturalistic Fallacy", in SELLARS, W. & HOSPERS, J., *Readings in Ethical Theory*, New York: Appleton-Crofts Inc., 1970.
- GENSLER, H. J. [1998]: *Ethics: A Contemporary Introduction*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1998.
- GERRARD, S. [1997]: "Desire and Desirability: Bradley, Russell and Moore Versus Mill", in TAÏT, W. W., *Early Analytic Philosophy - Frege, Russell, Wittgenstein*, Chicago and La Salle: Open Court, 1997, pp.37-74.
- GETTIER, E. L. [1963]: "Is Justified True Belief Knowledge?", in *Analysis*, v.23, n.6, pp.121-123, 1963.
- GLOCK, H.-J. [1997]: *Dicionário Wittgenstein*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

- GOLDMAN, A. I. [1967]: "A Causal Theory of Knowing", in *The Journal of Philosophy*, v.64, n.12, pp.357-372, 1967.
- _____ [1976]: "Discrimination and Perceptual Knowledge", in *The Journal of Philosophy*, v.73, n.20, pp.771-791, 1976.
- _____ [1992]: "Empathy, Mind and Morals", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v.66, n.3, pp.17-41, 1992.
- _____ [1993]: "Ethics and Cognitive Science", in *Ethics*, v.103, n.2, pp.337-360, 1993.
- _____ [1994]: "Argumentation and Social Epistemology", in *The Journal of Philosophy*, v.91, n.1, pp.27-49, 1994.
- GREEN, T. H. [1883]: *Prolegomena to Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1883. Original de 1883. (<http://openlibrary.org/details/prolegomenatoe00greeuoft>)
- GRIFFITHS, A. P. [1967]: *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1967.
- HANNA, R. [2007]: "Kant, Wittgenstein and the Fate of Analysis", in BEANEY, M., *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, New York and London: Routledge, 2007, pp.142-163.
- HARE, R. M. [1996]: *A Linguagem da Moral*, S. Paulo: Martins Fontes, 1996. Original de 1952.
- HARMAN, G. [2002]: "Reflections on Knowledge and its Limits", in *The Philosophical Review*, v.111, n.3, pp.417-428, 2002.
- HILL, J. [1976]: *The Ethics of G. E. Moore: A New Interpretation*, Assen: Van Gorcum, 1976.
- HINTIKKA, J. [1996]: "Knowledge Acknowledged - Knowledge of Propositions vs Knowledge of Objects", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.56, n.2, pp.251-275, 1996.
- _____ [2005]: *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*, London: King's College London Publications, 2005. Original de 1962.
- HOCHBERG, H. [1962]: "Moore's Ontology and Non-Natural Properties", in *The Review of Metaphysics*, v.15, n.3, pp.365-395, 1962.
- HORGAN, T. & TIMMONS, M. [2006]: *Metaethics After Moore*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HUEMER, M. [2005]: *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- HURKA, T. [1998]: "Two Kinds of Organic Unity", in *The Journal of Ethics*, v.2, n.4, pp.299-320, 1998.
- _____ [2003]: "Moore in the Middle", in *Ethics*, n.113, pp.599-628, 2003.

- HUTCHINSON, B. [2001]: *G. E. Moore's Ethical Theory: Resistance & Reconciliation*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HYLTON, P. [2002]: *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- INWOOD, M. [1997]: *Dicionário Hegel*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- JACKSON, F. [2003]: "Cognitivism, A Priori Deduction and Moore", in *Ethics*, v.113, pp.557-575, 2003.
- JACOBS, J. [2002]: *Dimensions of Moral Theory, An Introduction to Metaethics and Moral Psychology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2002.
- JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. [2001]: *Dicionário Básico de Filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- JOSKE, W. D. [1961]: "Intuitions and Objectivity", in *Philosophy*, v.36, n.137, pp.215-217, 1961.
- KANT, I. [1994]: *Crítica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª Ed., 1994. Original de 1781.
- _____ [1997]: *Crítica da Razão Prática*, Lisboa: Edições 70, 1997. Original de 1788.
- _____ [1998b]: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Original de 1786.
- _____ [1998a]: *Critique of Pure Reason*, New York: Cambridge University Press, 1998. Original de 1781.
- KATZ, J. J. [1990]: *The Metaphysics of Meaning*, Massachusetts: MIT Press, 1990.
- KIRKHAM, R. L. [1997]: *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Massachusetts: Bradford Books, 1997.
- KLEMKE, E. D. [1969a]: *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*, Chicago: Quadrangle Books, 1969.
- _____ [1969b]: *The Epistemology of G. E. Moore*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- KOVESI, J. [1984]: "Principia Ethica Re-Examined: The Ethics of a Proto-Logical Atomism", in *Philosophy*, v.59, n.228, pp.157-170, 1984.
- KRIPKE, S. A. [2005]: *Naming and Necessity*, Harvard: Harvard University Press Ltd., 2005.
- LALANDE, A. [1996]: *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, S. Paulo: Martins Fontes, 2ª Ed., 1996. Original de 1926.
- LANGFORD, C. H. [1930]: "Otherness and Dissimilarity", in *Mind, N.S.*, v.39, n.156, pp.454-461, 1930.

- LEVETT, M. J. [1990]: "Theaetetus", in BURNYEAT, M., *The Theaetetus of Plato*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- LEVY, P. [1979]: *G. E. Moore and the Cambridge Apostles*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1979.
- LOUX, M. & ZIMMERMAN, D. [2005]: *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MCGRATH, S. [2008]: "Moral Disagreement and Moral Expertise", in SHAFER-LANDAU, R., *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford: Oxford University Press, v.3, 2008, pp.87-107.
- MACKENZIE, J. S. [1894]: *A Manual of Ethics*, London: University Correspondence College Press, 2^a Ed., 1894. Original de 1892. (<http://openlibrary.org/details/manualofethics00mackuoft>)
- _____ [1904]: "Review of Principia Ethica", in *International Journal of Ethics*, v.14, n.3, pp.377-382, 1904.
- MACKIE, J. L. [1990]: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books, 1990.
- MARCONDES, D. [2004]: *Filosofia Analítica*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- MARTINICH, A.P. & SOSA, D. (Eds.) [2005]: *A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell Companions to Philosophy, Oxford: Blackwell, 2005.
- MARGOLIS, J. [1976]: "G. E. Moore and Intuitionism", in *Ethics*, v.87, n.1, pp.35-48, 1976.
- MCGUINNESS, B. [2008]: *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Oxford: Blackwell, 4^a Ed., 2008.
- MILL, J. S. [2002]: *Utilitarianism*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002. Original de 1861.
- MILLER, A. [2003]: *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge: Polity Press, 2003.
- MILLER, R. W. [1985]: "Ways of Moral Learning", in *The Philosophical Review*, v.94, n.4, pp.507-556, 1985.
- MONK, R. [1995]: *Wittgenstein: O Dever do Gênio*, S. Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MONTAGUE, W. P. & PARKHURST, H. H. [1921]: "The Ethical and Aesthetic Implications of Realism", in *Mind*, N.S., v.30, n.118, pp.172-184, 1921.
- NAGEL, E. [1960]: "The Debt We Owe to G. E. Moore", in *The Journal of Philosophy*, v.57, n.26, pp.810-816, 1960.

- NAGEL, J. [2007]: "Epistemic Intuitions", in *Philosophy Compass*, v.2, n.6, pp.792-819, 2007.
- O'HEAR, A., (Ed.) [2009]: *Epistemology*, Royal Institute of Philosophy Supplement 64, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ORMIERES, G. J. [2004]: *Três Ensaio de G. E. Moore*, S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- ORMIERES, G. J. [2007]: "O Utilitarismo do Ideal", in DE CARVALHO, M. C. M., *O Utilitarismo em Foco: um encontro com seus proponentes e críticos*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2007, pp.105-132.
- PASSMORE, J. [1968]: *A Hundred Years of Philosophy*, London: Penguin Books, 2ª Ed., 1968.
- PIGDEN, C. [1999]: *Russell on Ethics*, London: Routledge, 1999.
- PINSKY, L. O. [1954]: "Positivism and Realism", in *Mind, N.S.*, v.63, n.252, pp.495-503, 1954.
- PLANTINGA, A. [1981]: "Is Belief in God Properly Basic", in *Noûs*, v.15, n.1, pp.41-51, 1981.
- _____ [1988]: "Positive Epistemic Status and Proper Function", in *Philosophical Perspectives*, v.2, pp.1-50, 1988.
- PLATÃO [1996a]: *Gorgias*, New York: Prometheus Books, 1996. Original de c. 380 BCE.
- _____ [1996b]: *Philebus*, New York: Prometheus Books, 1996. Original de c. 360 BCE.
- _____ [1996c]: *Protagoras*, New York: Prometheus Books, 1996. Original de c. 380 BCE.
- _____ [1996d]: *Sophist*, London: Harvard University Press Ltd., 1996. Original de c. 360 BCE.
- _____ [1996e]: *Theaetetus*, London: Harvard University Press Ltd., 1996. Original de c. 360 BCE.
- POLLOCK, J. L. & OVED, I. [2005]: "Vision, Knowledge and the Mystery Link", in *Philosophical Perspectives*, v.19, n.1, pp.309-351, 2005.
- PORTER, B. F. [1968]: *Deity and Morality: With Regard to the Naturalistic Fallacy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1968.
- PUTNAM, H. [1994]: "Sense Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of Human Mind", in *The Journal of Philosophy*, v.91, n.9, pp.445-517, 1994.
- _____ [2004]: *Ethics Without Ontology*, London: Harvard University Press, 2004.
- QUINTON, A. [1989]: *Utilitarian Ethics*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2ª Ed., 1989.

- RABINOWICZ, W. & RONNOW-RASMUSSEN, T. [2004]: "The Strike of the Demon on fitting pro-attitudes and Value", in *Ethics*, v.114, pp.391-423, 2004.
- REGAN, T. [1986]: *Bloomsbury's Prophet*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.
- RIDDELL, J. G. [1921]: "The New Intuitionism of Dr. Rashdall and Dr. Moore", in *The Philosophical Review*, v.30, n.6, pp.545-565, 1921.
- ROSATI, C. S. [2003]: "Agency and the Open Question Argument", in *Ethics*, v.113, pp.490-527, 2003.
- ROTH, S. [2007]: *The Jewish Idea of Ethics and Morality: A Covenantal Perspective*, New York: Yeshiva University Press, 2007.
- RYLE, G. [1990]: "Logical Atomism in Plato's Theaetetus", in *Phronesis*, v.35, pp.21-46, 1990.
- SCANLON, T. M. [1992]: "The Aims and Authority of Moral Theory", in *Oxford Journal of Legal Studies*, v.12, n.1, pp.1-23, 1992.
- _____ [2003]: "Metaphysics and Morals", in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v.77, n.2, pp.7-22, 2003.
- SCHILPP, P. A. [1944]: *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston ; Chicago: Northwestern university, 1944.
- _____ [1968]: *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston: Northwestern University Press, 3rd Ed., 1968. Original de 1942.
- SELLARS, W. & HOSPERS, J. [1970]: *Readings in Ethical Theory*, New York: Appleton-Crofts Inc., 2nd Ed., 1970. Original de 1952.
- SHAFER-LANDAU, R. [1994]: "Ethical Disagreement, Ethical Objectivism and Moral Indeterminacy", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.54, n.2, pp.331-344, 1994.
- _____ [2005]: *Moral Realism. A Defense*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- _____ [2006]: *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford: Clarendon Press, vol.1, 2006.
- _____ [2007]: *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford: Oxford University Press, vol.2, 2007.
- _____ [2008]: *Oxford Studies in Metaethics*, Oxford: Oxford University Press, vol.3, 2008.
- _____ [2010]: *The Fundamentals of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SCHERMAN, R. N., (Ed.) [1994]: *Talmud Bavli: Taanis*, The Shottenstein Edition, New York: Mesorah Publications, Ltd, Vilna Shas ed., 1994.

- SCHERMAN, R. N., (Ed.) [2002]: *Talmud Bavli: Berachos*, The Shottenstein Daf Yomi Edition, New York: Mesorah Publications, Ltd, Daf Yomi Oz Vehadar ed., vol.2, 2002.
- SIDGWICK, H. [1886]: *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, London: Macmillan, 1ª Ed., 1886. Original de 1886.
(<http://openlibrary.org/details/outlinesofhistor00sidguoft>)
- _____ [1981]: *The Methods of Ethics*, Cambridge: Hackett Publishing Company, 7ª Ed., 1981. Original de 1874.
- SINGER, P. [1998]: *Ética Prática*, S. Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. [2002]: "Moral Relativity and Intuitionism", in *Noûs*, v.36, n.1, pp.305-328, 2002.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. & TIMMONS, M. [1996]: *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- SMART, J. J. C. & WILLIAMS, B. [1975]: *Utilitarianism For & Against*, London: Cambridge University Press, 1975.
- SMITH, M. [2002]: "Exploring the Implications of the Dispositional Theory of Value", in *Philosophical Issues*, v.12, pp.329-347, 2002.
- _____ [2003]: "Neutral and Relative Value after Moore", in *Ethics*, v.113, pp.576-598, 2003.
- _____ [2004]: *Ethics and the A Priori. Selected Essays on Moral Psychology and Meta-ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SMITH, M. & LEWIS, D., *et al.* [1989]: "Dispositional Theories of Value", in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v.63, pp.89-174, 1989.
- SMITH, M. [2002]: "Exploring the Implications of the Dispositional Theory of Value", in *Philosophical Issues*, v.12, pp.329-347, 2002.
- _____ [2003]: "Neutral and Relative Value after Moore", in *Ethics*, v.113, pp.576-598, 2003.
- SOSA, D. [2005]: "G. E. Moore (1873-1958)", in MARTINICH, A. P. & SOSA, D., *A Companion to Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2005, pp.45-56.
- SPENCER, H. [1879]: *The Data of Ethics*, New York: D. Appleton and co., 1879. Original de 1879. (<http://openlibrary.org/details/dataofethics00spenrich>)
- STONE, W. [1997]: "Some Bloomsbury Interviews and Memories", in *Twentieth Century Literature*, v.43, n.2, pp.177-195, 1997.
- STRANDBERG, C. [2004]: "In Defence of the Open Question Argument", in *The Journal of Ethics*, v.8, n.2, pp.179-196, 2004.

- STRATTON-LAKE, P. [2002]: *Ethical Intuitionism Re-evaluations*, London: Clarendon Press, 2002.
- STRAWSON, P. F. [2003]: *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, London: Routledge, 2003. Original de 1959.
- STURGEON, N. L. [2003]: "Moore on Ethical Naturalism", in *Ethics*, v.113, pp.528-556, 2003.
- SUMERVILLE, J. [1986]: "Moore's Conception of Common Sense", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.47, n.2, pp.233-253, 1986.
- SYLVESTER, R. P. [1990]: *The Moral Philosophy of G. E. Moore*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- TARSKI, A. [1944]: "The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, v.4, n.3, pp.341-376, 1944.
- TATZ, A. [2003]: *A Máscara do Mundo*, S. Paulo: Editora Maayanot, 2003.
- WARFIELD, T. A. [2005]: "Knowledge From Falsehood", in *Philosophical Perspectives*, v.19, n.1, pp.405-416, 2005.
- WILLIAMS, M. [1999]: *Groundless Belief: an essay on the possibility of epistemology*, Princeton: Princeton University Press, 2^a Ed., 1999.
- WHITE, M. [1960]: "Memories of G. E. Moore", in *The Journal of Philosophy*, v.57, n.26, pp.805-810, 1960.
- WILLIAMSON, T. [1996]: "Knowing and Asserting", in *The Philosophical Review*, v.105, n.4, pp.489-523, 1996.
- _____ [2002]: *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. [1975]: *On Certainty*, Oxford: Blackwell, 1975.
- _____ [1994a]: *Investigações Filosóficas*, Petrópolis: Vozes, 1994. Original de 1953.
- _____ [1994b]: *Tractatus Logico-Philosophicus*, S. Paulo: Edusp, 2^a Ed., 1994. Original de 1921.