

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O tratamento das proposições em G. E. Moore:
consequências e aporias no âmbito moral**

Hamilton Cezar Gomes Gondim

**João Pessoa
maio/ 2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O tratamento das proposições em G. E. Moore:
consequências e aporias no âmbito moral**

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba, UFPB,
como requisito para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa
Ética e Filosofia Política.**

Hamilton Cezar Gomes Gondim

Orientador: Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

**João Pessoa
maio/ 2014**

G637t Gondim, Hamilton Cezar Gomes.
O tratamento das proposições em G. E. Moore:
consequências e aporias no âmbito moral / Hamilton Cezar
Gomes Gondim.-- João Pessoa, 2014.
98f.

Orientador: Marconi José Pimentel Pequeno
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Moore, George Edward, 1873-1958 - crítica e
interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Meta-ética.
4. Análise. 5. Proposição.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

HAMILTON CEZAR GOMES GONDIM

O TRATAMENTO DAS PROPOSIÇÕES EM G. E. MOORE: CONSEQUÊNCIAS E
APORIAS NO ÂMBITO MORAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Data da aprovação _____

Nota/Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (UFPB) (orientador)

Examinador Interno -UFPB

Examinador Externo

JOÃO PESSOA – PB
2014.

Dedicatória

Dedico aos meus pais, professores e amigos. Que esta forma de agradecimento geral aponte aos que me apoiaram em vivência e presença no particular.

RESUMO

O presente trabalho discute o papel das proposições na obra de George Edward Moore e suas consequências para o discurso e a ação morais, baseado principalmente nos textos *The Nature of Judgment* e *Principia Ethica*. Com base em tais escritos, realiza-se primeiramente um resgate da discussão emergente na tradição analítica sobre as noções de *conceito* e *proposição* na primeira obra do autor de 1899 para, assim, analisar o uso das proposições e conceitos no âmbito moral, tal como o autor apresenta nos *Principia*. Observa-se que a teorização acerca das proposições e conceitos apresenta consequências e problemas nas noções que são fundamentais para a caracterização de termos morais do discurso mooreano como *bom*, *valor intrínseco* e *todo orgânico*. Nessa perspectiva, o trabalho também trata da discussão do filósofo britânico com autores como Kant, Bradley e de correntes importantes da história da filosofia como é o caso do hedonismo. Por fim, o trabalho tenta indicar as dificuldades acerca da noção de *bom*, sua hierarquização de valores, a utilização e entrelaçamento de noções como *probabilidade*, *intuição* e *estética* na constituição de sua teoria moral fundada na análise das proposições.

Palavras chaves: meta-ética. análise. proposição. bem.

ABSTRACT

The text discusses the role of propositions in the work of George Edward Moore and their consequences for moral discourse and action, mostly based on texts *The Nature of Judgment* and *Principia Ethica*. It is an analysis, a historical- philosophical exposition and a rescue from emerging discussion in the analytic tradition on the notions of concept and proposition in the first author's work of 1899, thus analyzing the use of propositions and concepts in the moral study in the *Principia*. It is important to observe that Moore's theory about the propositions and concepts have consequences and problems to the characterization of moral speech and ethical notions as 'good', 'intrinsic value' and 'organic whole'. For context, the work discusses the author's own discussion with authors such as Kant, Bradley and traditions in the history of philosophy as hedonism. This study highlights the extent to which moral concepts can be treated properly in analytical method and the scientific view of ethics Moore. The text also clarifies the difficulties about the notion of good, their hierarchy of values, the use of concepts such as probability, intuition and aesthetics in the constitution of his moral theory based on studies of propositions.

Keywords: metaethic. analysis. proposition. good .

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. <i>The Nature of Judgment</i> : o que é um juízo?.....	10
1.1 Bradley e a noção de conceito.....	11
1.2 Reação de Moore, noção de conceito e juízo em <i>The Nature of Judgment</i>	16
1.3 Conceito e juízo em Kant.....	22
2. <i>Principia Ethica</i> : O que é um juízo moral?.....	32
2.1 Valor intrínseco.....	43
3. As aporias do tratamento dos conceitos e proposições.....	68
3.1 Moore e a questão do método : a análise	71
3.2 A questão da probabilidade.....	75
3.3 O ideal: entre o ético e o estético.....	77
Conclusão.....	94
Referências.....	96

INTRODUÇÃO

A filosofia sempre lidou com o discurso, entretanto ela própria se encontra em dificuldade ao se propor estudar os elementos que o compõe. Pode-se afirmar com clareza o que é uma proposição, um conceito, o que é verdadeiro e o que é falso apesar de fazermos uso diário destas noções, tanto nas ciências, quanto no cotidiano?

Moore se encontra entre os autores do final do século XIX e início do século XX que se propuseram a estudar tais questões. Sua preocupação consistiu em investigar o sentido das proposições, bem como se utilizar da análise como instrumento para o filosofar.

Tal tarefa mooreana já se revela no seu primeiro escrito com repercussão, o *The Nature of Judgment*, como também em sua obra magna, *Principia Ethica*. O presente trabalho tem justamente o objetivo de apresentar a investigação de Moore acerca da noção de *proposição*, da noção de *conceito* e da noção de *verdade*, além de observar como estes conceitos se adequam ao seu discurso acerca da moral, preconizado na obra *Principia Ethica*. Da mesma forma, será investigado como problemas inerentes no modo de tratamento das proposições e seus conceitos apresentam, como consequência, aporias no âmbito da sua teoria ética. A fim de atingir esse objetivo, nosso trabalho se divide em três partes.

Na primeira seção, faremos uma apresentação da obra *The Nature of Judgment*, bem como uma contextualização histórico-filosófica do pensamento mooreano, além de uma exposição das noções de *proposição* e de *conceito*, elaboradas a partir da discussão de Moore com os postulados das filosofias de Bradley e Kant.

No segundo capítulo, exporemos as noções de proposição e conceito especificamente no âmbito moral, sendo necessário para isso o estudo dos conceitos fundamentais de *bom*, bem como os critérios que orientam a crítica do autor acerca da ética tradicional, tomando como base a análise das proposições. Uma vez tratado o percurso das proposições morais, investigaremos, a partir de uma leitura do V e VI capítulos dos *Principia*, como são utilizados esses enunciados na determinação no agir moral, substrato daquilo que Moore chama de ética prática.

O terceiro capítulo pretende pontuar os diferentes modos de tratamento geral da proposição e do conceito com o modo de tratamento das proposições morais. Isto é, trata-se de analisar no estudo mooreano a coerência e as limitações no decorrer da sua investigação filosófica, particularmente no período entre 1899 e 1903. Os escritos filosóficos de Moore são constituídos em grande parte por artigos e os trabalhos publicados, o que torna não evidente para o público em que medida os estudos relativos à ética são dependentes de conceitos epistemológicos e metodológicos presentes em seus estudos iniciais, como é o caso de *The Nature of Judgment*. Uma vez traçado os limites que distinguem uma proposição geral de uma proposição moral, parte-se para o esclarecimento direto com a disciplina da ética e o critério probabilístico-intuicionista de Moore, bem como as consequências estéticas entrelaçadas à sua proposta ética. As observações acerca da probabilidade e da estética se tornam necessárias para demonstrar em que medida os problemas presentes no tratamento das proposições afetam as consequências na valoração e agir moral tratados em sua meta-ética.

1. THE NATURE OF JUDGMENT: o que é um juízo?

O pensamento de Moore se confunde com o surgimento do movimento analítico, que tem como precursor Gottlob Frege com sua obra *Begriffsschrift* (1879). Na Inglaterra, a virada linguística (*linguistic turn*) terá como importantes expoentes Bertrand Russell, George Edward Moore e Ludwig Wittgenstein. Estes últimos articulam o movimento na Inglaterra em oposição ao idealismo reinante na Europa, seja de inspiração hegeliana, seja decorrente das filosofias de Herbert Bradley, Thomas Hill Green e Bernard Bosanquet em seu país .

Mas em que consiste o procedimento analítico ao qual Moore adere? Se observarmos sua etimologia, o termo é originário do grego *ανάλυσις*, que significa resolução, desmembramento, ação de decompor em partes. Aristóteles denomina de analítica a área da lógica que se refere principalmente ao silogismo apodítico. Kant chama a análise de método regressivo e define do seguinte modo:

O método analítico, enquanto oposto ao método sintético, [...]: significa apenas que se parte do que se procura, como se fosse dado, e se vai até as condições sob as quais unicamente é possível. [...] e seria melhor chamá-lo método regressivo, para distinguir do método sintético ou progressivo. (KANT, p. 40, 2008)

Pode-se ainda remeter o termo análise a outras tradições e tendências da modernidade e da época contemporânea ao autor, mas convém indagar, a qual destas Moore se associa? Ou este apresenta uma leitura própria do que seja a análise?

É certo que Moore auxilia na formação de uma tradição denominada analítica; porém, sua abordagem, não se coliga diretamente aos seus fundadores, como se fosse um desdobramento do formalismo lógico desenvolvido por Frege, Russell e posteriormente pelo círculo de Viena. Todavia, ele realiza um trabalho de elucidação dos conceitos tanto no âmbito ordinário das proposições quanto para as linguagens arregimentadas como as ciências. Ainda assim é controversa o que seja essa clareza, mesmo entre os especialistas; “Moore era tão pertinente e cândido na sua busca por clareza que ele tinha de admitir, [...] que a noção de análise que foi

tão central em seu pensamento foi ela mesmo obscura” (WHITE,1960, p.809). A despeito disto, podemos assumir uma leitura sobre a análise mooreana como clarificação de conceitos, no sentido abrangente, por meio da decomposição às partes mais simples, como propõe Ormieres: “Analisar é desmembrar, é estudar um todo a partir do isolamento de suas partes constituintes. É uma tentativa de se estudar um todo complexo a partir das partes que o compõe, examinando e obtendo conhecimento das partes isoladas, abstraídas do todo.” (ORMIERES, 2004, p. 43).

Em seu ensaio *The Nature of Judgment*, Moore critica a tradição fazendo uso do método analítico com intuito de avaliar o sentido das proposições/juízos¹ e dos conceitos. Ele refuta inicialmente Bradley em sua obra *The Principles of Logic* (1883), o qual defende que Verdade e Falsidade dependem da relação de nossas ideias com a realidade, sendo tais ideias distintas dos estados da mente. Herbert Bradley (1846-1926) foi um filósofo britânico alinhado ao idealismo, entretanto seu pensamento também aparece como uma reação ao idealismo germânico importado de Thomas Hill Green à Inglaterra. Bradley confronta este idealismo ao empirismo de Locke e Hume, constituindo os fundamentos da sua obra.

1.1 Bradley e a noção de conceito

Bradley afirma nos *Principles of Logic* que a questão do juízo é um problema tanto metafísico quanto psicológico, uma vez que o julgamento se refere a uma função mental e, como tal, pode se inter-relacionar com outros estados psíquicos. Para tentar separar o que é próprio do estudo filosófico e o que é da alçada da psicologia, o autor em questão estabelece as condições básicas para a formulação de um juízo no âmbito filosófico. A primeira delas é que não podemos julgar se não temos um conhecimento da verdade ou falsidade de juízo ou de uma proposição. Assim, diz ele:

Juízo, no sentido estrito, não existe onde não há nenhum conhecimento de verdade e falsidade; e, desde que verdade e falsidade dependem da relação de nossas ideias com a realidade, não podemos ter juízos adequados sem ideias. [...] Não só somos incapazes de julgar antes de usar ideias, mas, a rigor, não podemos julgar até que a

¹ Moore usa o termo *juízo* e *proposição* como sinônimos a partir dos *Principia Ethica*. Usaremos da mesma ambivalência que Moore no presente trabalho.

usemos como ideias (BRADLEY, 1912, p. 2, tradução nossa²).³

Bradley apresenta, pois, uma noção de juízo associando-a a uma ligação entre as ideias e a realidade. Mas o que é uma ideia no sentido proposto por Bradley? E ainda, qual o papel dessa ideia na formulação de um juízo? À guisa de resposta o autor afirma que “Nós devemos nos tornar conscientes de que elas não são realidades, que elas são meras ideias, signos de uma existência outra que elas mesmas. Ideias não são ideias até que elas sejam símbolos, e, antes de nós usarmos os símbolos nós não podemos julgar.”⁴(BRADLEY, 1912, p. 2). Em tal definição, a noção de ideia está ligada à noção de símbolo. Mas, afinal, o que é um símbolo? Tais categorias são diferentes ou podemos tomá-las como sinônimos?

Bradley diferencia *ideia* de *símbolo* afirmando que sua caracterização depende da área de investigação, e isso decorre da dissociação que o autor realiza entre a psicologia e filosofia. Como a noção de *ideia* também é usada em relação a estado psíquico, o seu uso é ambíguo. Um símbolo, por sua vez, estaria ligado à lógica, ou antes “para propósitos lógicos, ideias são símbolos e não são nada mais que símbolos” (BRADLEY, 1912, p. 3)⁵. Isto ocorre devido ao que autor chama de “atitude psicológica” no que se refere a noção de *ideia* na Inglaterra da sua época:

Na Inglaterra, em todos os eventos, nós temos vivido muito tempo numa atitude psicológica. Nós pegamos isto como um dado garantido e como uma questão de curso que, como sensações e emoções, ideias são fenômenos. E, considerando estes fenômenos como fatos psíquicos, temos tentado (com que sucesso não irei questionar) distinguir entre ideias e sensações (BRADLEY, 1912, p. 2)⁶.

-
- 2 A edição de Bradley dos *Principles of Logic* que estamos utilizando é a edição inglesa de 1912, apesar de sua primeira edição ter sido publicada em 1883. Todas as referências que seguem acerca da obra de Bradley no decorrer deste trabalho são traduções nossas.
- 3 Judgment, in the strict sense, does not exist where there exists no knowledge of truth and falsehood; and, since truth and falsehood depend on the relation of our ideas to reality, you can not have judgment proper without ideas. [...] Not only are we unable to judge before we use ideas, but, strictly speaking, we can not judge till we use them as ideas.
- 4 We must have become aware that they are not realities, that they are mere ideas, signs of an existence other than themselves. Ideas are not ideas until they are symbols, and, before we use symbols, we can not judge.
- 5 For logical purposes ideas are symbols, and they are nothing but symbols.
- 6 In England at all events we have lived too long in the psychological attitude. We take it for granted and as a matter of course that, like sensations and emotions, ideas are phenomena. And, considering these phenomena as psychical facts, we have tried (with that success I will not ask) to distinguish between ideas and sensations.

Para evitar algum engano quando falamos acerca de ideia no sentido lógico, isto é, como símbolo, devemos caracterizar o que significa este último. Para isso, é preciso compreender como é o pensamento de Bradley acerca da diferença entre fato e ideia. Para aquele autor, o real é composto por três elementos: a existência, o conteúdo, e o significado (“*meaning*”). Existência seria aquilo que é (“*that it is*”), enquanto o conteúdo seria o que é (“*what it is*”) e ambas seriam percebidas por nós. As combinações de existência e conteúdo seriam características que dizem respeito geralmente ao fato, mas o significado (“*meaning*”) seria exclusivo do símbolo ou ideia lógica. Assim, diz ele:

Um fato para existir, nós devemos concordar, deve ser alguma coisa. Não é real ao menos que tenha uma característica na qual é diferente ou distinguível de outros fatos. E isto que faz com que algo seja o que é nós chamamos de conteúdo. Nós podemos tomar como exemplo qualquer percepção comum. O complexo de qualidades e relações, compõe o conteúdo, aquilo o que ele é; e, enquanto reconhecemos isto, nós reconhecemos também, e em acréscimo *que ele é* (existe). Todo tipo de fato deve possuir estes dois aspectos de existência e conteúdo, e não nos propomos dizer nada mais sobre eles (BRADLEY, 1912, p. 3)⁷.

O próprio Bradley não se aprofunda ao tratar as questões da existência e do conteúdo, pois ele apenas indica a 'existência' como aquilo que é alguma coisa e 'conteúdo' como algo que representa as qualidades que distinguem um fato dos demais. Ele também não define de maneira assertiva a noção de *fato* na obra em questão, com a justificativa que isso pode ensejar uma discussão de natureza metafísica, passando a se deter apenas à noção de significado (“*meaning*”). Todo símbolo tem significado e a definição deste último seria “uma parte do conteúdo original, ou o que possa ter sido descoberto e até adicionado por uma ulterior extensão” (BRADLEY, 1912, p. 3)⁸. Ou seja, a significação traz consigo uma parcela do conteúdo do fato, por isto, em certa medida, um “fragmento” do fato é tomado como símbolo e deixa de ser um fato para se transformar num significado universal despojado da particularidade da existência ou de suas qualidades singulares.

Bradley ilustra suas definições com o uso de exemplos: na ideia que temos de raposa

7 For a fact to exist, we shall agree, it must be something. It is not real unless it has a character which is different or distinguishable from that of other facts. And this, which makes it what it is, we call its content. We may take as an instance any common perception. The complex of qualities and relations it contains, makes up its content, or that which it is; and while recognizing this, we recognize also, and in addition, that it is. Every kind of fact must possess these two sides of existence and content, and we propose to say no more about them here.

8 The meaning may be part of the original content, or it may have been discovered and even added by a further extension.

como símbolo da astúcia, o animal significa diretamente a astúcia, mas o que chamamos 'raposa' é utilizado como parte de um conteúdo fixado pela mente (o significado), cuja referência está para além do sujeito do mundo (a raposa). Isto é, uma raposa enquanto astúcia seria uma transferência do todo para uma determinada característica particular, quer dizer, desconsideram-se aqui, por exemplo, os pêlos e a cor para torná-los apenas um correlato de astúcia, ou seja, um símbolo. Bradley ainda elabora uma distinção entre símbolo e signo, mas o próprio autor não a considera importante no contexto da presente discussão⁹.

Bradley considera que as ideias em suas características psicológicas apresentam qualidades e relações especiais em que ocorrem como um evento único na mente, uma experiência pessoal, e como tal deve comportar os dois aspectos já mencionados: o conteúdo e a existência. Porém, a noção de *significado*, enquanto parte do conteúdo apresentado e que desconsidera a existência e de outras facetas, é o que se afigura relevante para o estudo de lógica e para a noção de ideia.

Um outro exemplo apresentado por Bradley concerne à ideia de cavalo. Tal ideia, no sentido psicológico, aparece como resultado de uma série de sensações particulares em um dado estado mental, mas para a sua dimensão lógica isso não é relevante, pois o que importa é o seu significado, ou seja, o caráter universal presente na noção de cavalo:

Aquela conexão de atributos que reconhecemos com os cavalos é uma parte do conteúdo de uma imagem única de cavalo; e esta fragmentária parte de um evento psíquico é tudo o que na lógica nós conhecemos ou procuramos. Usando isto nós tratamos o resto como casca e impureza, na qual nada nos importa, não faz nenhuma diferença para o resto (BRADLEY, 1912, p. 6)¹⁰.

A palavra ideia apresenta um sentido ambíguo, de modo que Bradley afirma que ela pode ter duas conotações:

9 Um signo não precisa ser um símbolo. Bradley esclarece o conceito de *signo* por meio da noção de *significado*: “Um signo é qualquer fato que tenha um significado e um significado consiste de uma parte do conteúdo (original ou adquirido) cortado, fixado pela mente, e considerado à parte da existência do signo” (BRADLEY, 1910, p. 4, tradução nossa). No original: “A sign is any fact that has a meaning, and 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” (BRADLEY, 1910, p. 4). Para maiores esclarecimentos ver em *Principles of Logic*.

10 That connection of attributes we recognize as horse, is one part of the content of the unique horse-image, and this fragmentary part of the psychical event is all that in logic we know of or care for. Using this we treat the rest as husk and dross, which matter nothing to us, and make no difference to the rest.

A ambiguidade da ideia pode ser exibida. *Thesis*: sobre uma via, nenhuma ideia pode ser aquilo que significa. *Antithesis*: por outro lado, nenhuma ideia é outra senão apenas o que significa. Na tese, a ideia é uma imagem psíquica; na antítese, a ideia é a significação lógica. Na primeira é o signo inteiro, mas na segunda não é nada mais que o simbolizado. (BRADLEY, 1912, p. 7)¹¹

A ideia psicológica pode ser representada na mente como tudo quanto é *sui generis* e o que concerne à sensibilidade e ao singular. Já a ideia lógica se refere a um sentido geral e que agrega um caráter universal. Bradley nos apresenta ainda o exemplo das palavras escritas num papel a fim de tornar clara a ideia de universalidade em questão:

O papel e a tinta são fatos únicos e com qualidades definidas. Eles são o mesmo em todos os pontos como em nenhum outro no mundo. Mas, na leitura, nós não apreendemos nem papel nem a tinta, mas o que eles representam; e, uma vez que eles apenas representam, sua existência privada é um assunto indiferente. Um fato tomado como um símbolo cessa de imediato de ser um fato. Não pode mais ser dito que existe por sua própria causa, sua individualidade é perdida no significado universal (BRADLEY, 1912, p. 4)¹².

Mas, com base nessas considerações, como se aplicam então essas ideias aos juízos ou proposições? Bradley nos indica que: “A ideia no julgamento é o significado universal; não é mesmo uma ocasional fantasia e ainda menos pode ser um evento psíquico” (BRADLEY, 1912, p. 10)¹³. O que é um *juízo* então? A resposta em primeiro momento é vaga: “é o ato ao qual se refere a um conteúdo ideal (reconhecido como tal) para uma realidade além do ato”¹⁴ (BRADLEY, 1912, p. 10). Este “conteúdo ideal” seria a ideia lógica, o significado. A “realidade além do ato” seria justamente a atitude de voltar-se para a faculdade de julgar o real, isto é, simbolizá-lo ou formular ideias sobre o mesmo e cogitar sua verdade e falsidade.

A relação entre o real, a ideia e o juízo, é evidenciada em um outro exemplo apresentando

- 11 The ambiguity of “idea” may be exhibited thus. *Thesis*, On the one hand no possible idea can be that wich it means. *Antithesis*, on the other hand no idea is anything but just what it means. In the thesis the idea is the psychical image: in the antithesis the idea is the logical signification. In the first it is the whole sign, but in the second it is nothing but the symbolized.
- 12 The paper and the ink are facts unique and with definite qualities. They are the same in all points with none other in the world. But, in reading, we aprehend not paper or ink, but what they represent, and so long as only they stand for this, their private existence is a matter of indifference. A fact taken as a symbol ceases so far to be a fact. It no longer can be said to exist for its own sake, its individuality is lost in its universal meaning.
- 13 The idea in judgment is the universal meaning; it is not ever the occasional imagery, and still less can it be the whole psychical event.
- 14 Judgment proper is the act wich refers an ideal content (recognized) as susc) to a reality beyin the act. This sounds perharps much harder than it is.

pelo autor: a noção de “serpente marinha”. A qui se trata de uma ideia ou símbolo, mas não um juízo; para que este se torne um juízo é preciso elaborar uma formulação sobre verdade ou falsidade do tipo: “serpentes marinhas existem”. Aqui há uma *qualificação* do mundo mediante a ideia de “serpente marinha”, de modo que se tem no real o reconhecimento ou verificação do ato do juízo naquilo que é qualificado como existente, podendo ser verdadeiro ou falso.

Porém, é preciso esclarecer que a ideia, enquanto uma adjetivação do real, é apenas algo abstrato ou indefinido em sua forma universal. O exemplo da 'serpente marinha' se for verdadeiro, isto é, se, nesse caso, existe, é algo determinado e individual no mundo. Porém, um exemplo abstrato encontra-se na ideia de quadrúpede: algum animal que é quadrúpede não é apenas quadrúpede (quatro pernas e uma cabeça), mas na verdade é um animal existente como um jumento, um cavalo, um boi, etc. A noção de quadrúpede em si é indeterminada e abstrata, caso não seja vinculada a alguma substância do real.

A realidade em Bradley, como já explicamos, é composta por conteúdo e pela existência, e, ao mesmo tempo, estes são indissociáveis entre si. Não abordaremos aqui o tratamento que Bradley concede aos juízos negativos ou às suas supostas correções em relação à tradição acerca da faculdade de julgar. O que nos interessa é apresentar os pressupostos do seu pensamento a fim de entendermos a crítica mooreana às suas formulações.

1.2 Reação de Moore, noção de conceito e juízo em *The Nature of Judgment*

Bradley afirma que sem ideias não há juízos (proposições) e que ideias não são o mesmo que a realidade (fato ou conjunto de fatos). Para este pensador, ideias são símbolos que representam algo existente e que não se resumem ou reduzem a si mesma. Porém, Moore discute se as ideias dependem da realidade, além de discordar da noção de que as ideias que constituem os juízos sejam uma parcela do conteúdo retirado do fato.

Isto vai de encontro à visão de Bradley, pois, para este, o 'significado' é parte do conteúdo (original ou adquirido) recortado, fixado pela mente. Assim, se significado universal fosse apenas uma parte do conteúdo de nossas ideias (tal como os estados mentais) e a outra parte recortadas da nossa própria mente, então seria possível considerar verdade e falsidade como dependentes da relação de nossas ideias com a realidade.

Nesta discussão, Moore prefere utilizar a palavra *conceito* ao invés da palavra *ideia*, isto porque o último termo, como vimos, apresentaria uma série de ambiguidades. Moore também afirma que *conceito*, tal qual como usado adiante na investigação, seria igual à *significado universal*, *símbolo* ou *ideia lógica*, no sentido dado por Bradley.

Ademais, na concepção de Bradley, “quando se tem uma ideia (*Vorstellung*) de algo, este algo é em si mesmo parte do conteúdo de minha ideia” (MOORE, 2004, p. 125). Mas é preciso perguntar: quando temos ideia *de algo*, esse *algo* não é considerado também como uma outra coisa diversa além da parte do conteúdo da minha ideia em questão? Surge aqui um problema no postulado de Bradley: para este autor o conteúdo de uma ideia é o que propriamente a ideia é. O conteúdo seria um “caráter” universal dentre as múltiplas particularidades de fatos. Este “caráter” viria a ser recortado e fixado pela mente. Mas, quais operações do intelecto assegurariam que aprendemos o caráter universal da ideia? Qual a certeza de que não nos enganamos e captamos apenas um aspecto particular ou acidental? Como seria possível recortar e identificar uma parte específica, ou seja, o caráter universal constituinte de nossas ideias, e atribuir àquela parte como o “núcleo” ou cerne da ideia? Que garantias existem, dentre uma multiplicidade de características e particularidades existentes, que o indivíduo apreenderia corretamente o caráter universal, isto é, a ideia? Seria preciso saber o que a ideia é previamente para saber qual a parte correta deve ser recortada e fixada em nossa mente; se isso for verdade, teríamos que já ter feito um juízo prévio sobre o caráter ou natureza de nossa ideia. O contrassenso estaria no fato que são as ideias que possibilitam os juízos. O problema dessa argumentação é que regressa ao infinito; pois para haver um juízo (constituído por ideias) seria preciso que houvesse um julgamento anterior que nos orientasse a apreender de forma verdadeira tal ideia, isto é, seria necessário anteriormente haver uma ideia do conteúdo da ideia.

Além disto, Moore questiona se as partes do conteúdo que formam a ideia na noção de Bradley podem ser recortadas e atribuídos a algo mais. É possível, por exemplo, que uma parcela de uma ideia esteja contida ou compartilhada em uma outra? Se isto for verdadeiro, uma parte do seu conteúdo seria partilhado. Isto gera dificuldades, pois se um “pedaço” de uma ideia fosse associada a outra, isto nos obrigaria, no cerne da própria ideia, a pensar numa outra ideia distinta que se ocupasse exclusivamente do “pedaço” ou parte da ideia que é comum às demais. Quanto a isto, observa Ormieres:

[A] teoria de Bradley pressupõe que eu possa ter duas ideias, que têm uma parte dos seus conteúdos em comum, mas ele ao mesmo tempo nos compeliaria a descrever essa parte em comum de conteúdo como parte do conteúdo de alguma terceira ideia. Mas o que se ganha com tal descrição? Se a parte do conteúdo dessa terceira ideia é uma parte somente, no mesmo sentido em que a parte comum das outras duas é uma parte de cada uma, então estou oferecendo uma explicação que pressupõe aquilo que deve ser explicado (ORMIERES, 2004, p. 67).

Uma explicação alternativa possível, proposta por Moore, é pressupor a natureza do conceito (ou ideia lógica de Bradley) como *genus per se*, ou seja, irreduzível a qualquer outra coisa. Nesse caso, afirma-se que o conteúdo do conceito seria idêntico a si mesmo e autônomo, e isto evitaria o círculo vicioso anterior. Mas como tal concepção de conceito funcionaria nos enunciados? Por exemplo, na sentença “essa rosa é vermelha” tal enunciado não faz parte do conteúdo das minhas ideias de “rosa” e “vermelha”, mas tais termos apresentam uma conexão *suis generis* entre os conceitos de “rosa”, “este”, “vermelho”. O juízo seria, então, verdadeiro se tal conexão existisse. A questão não é que o juízo é falso ou verdadeiro porque minhas ideias não correspondem à realidade, mas sim “porque uma tal conjunção de conceitos não se encontra entre os existentes” (MOORE, 2004, p. 67).

A definição mooreana de proposição se torna necessária nessa altura da investigação, já que, para ele, uma proposição se caracteriza não por uma composição de palavras ou pensamentos, mas de conceitos. Notadamente, tal definição nos faz imediatamente indagar: o que é um conceito? A isso ele responde: “Conceitos são possíveis objetos de pensamento” (MOORE, 2004, p. 127). Embora isto não seja por si só uma definição, ele nos diz que o conceito *pode* se relacionar com um ser pensante e que, para haver tal relacionamento, é preciso que o conceito já seja alguma coisa: o conceito é independente em si mesmo, não importa se alguém o pensa ou não :

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 ou cessar com uma mudança no sujeito; mas o conceito não é a causa, nem o efeito de tal mudança. A ocorrência da relação tem, indubitavelmente, suas causas e efeitos, mas essas serão encontradas somente no sujeito (MOORE, 2004, p. 127).

Mas qual a diferença entre uma proposição e um conceito? E ainda, de que forma uma proposição é verdadeira ou falsa? Começemos pela segunda questão: há a tentação de se considerar que, para que qualquer proposição seja verdadeira, é necessário uma combinação

de conceitos que tratem de entes existentes. Nesse caso, a avaliação da verdade não estaria na proposição e sim seria deslocada para o âmbito dos conceitos, ou seja, os conceitos em si poderiam ser avaliados como verdadeiros ou falsos desde que eles estivessem ligados aos existentes. Se assim for, vermelho seria um conceito verdadeiro porque há coisas vermelhas no mundo, ou ainda quimera seria um conceito falso porque tal noção não esteve ou estará entre as coisas existentes. Tal hipótese é rejeitada por Moore, pois, para ele, nem todas as proposições verdadeiras tem relação com o que existe no mundo. Um exemplo disto, segundo o autor, está na proposição $2 + 2 = 4$:

Por exemplo $2 + 2 = 4$ é verdadeiro, quer existam duas coisas ou não. Além disso é duvidoso aqui se sequer podemos dizer dos próprios conceitos constituintes da proposição que eles existem. Nós teríamos de estender nossa noção de existência para além da inteligibilidade, de modo a supor que 2 alguma vez foi, é ou virá a ser um existente (MOORE, 2004, p. 128).

Uma vez afirmado que a existência no mundo não é um caráter definidor de verdade e falsidade das proposições, é preciso tentar responder o que torna verdadeiro ou falso uma proposição. Para isto, é preciso saber diferenciar o caráter de proposição daquilo que é meramente conceito. Primeiro (1) o conceito é simples enquanto a proposição é complexa; pois se trata de uma combinação de conceitos, assemelhando a um elemento que forma uma estrutura maior. Além disso Moore postula (2) que só a proposição é passível de ser verdadeira ou falsa, enquanto o conceito em si não é nem verdadeiro nem falso. (3) As proposições em si são imutavelmente o que são e apresentam infinitas relações entre si. A proposição seria formada por um número variável de conceitos juntamente a uma relação singular entre eles. De acordo com a característica dessa relação contida na proposição, esta pode ser verdadeira ou falsa. Com efeito, é a *relação entre os conceitos* e não sua existência no mundo ou dos seus conceitos, o que define o seu valor de verdade. Sobre isso, diz Moore:

Uma proposição é uma síntese de conceitos; e, assim como os conceitos, eles próprios, são imutavelmente o que são, elas também se encontram em infinitas relações entre si, igualmente imutáveis. Uma proposição é constituída de qualquer número de conceitos, juntamente com uma relação específica entre eles; e de acordo com a natureza específica 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 reconhecido (MOORE, 2004, p. 128).

Além disto, Moore estende tais definições para os casos em que a proposição envolve existência no mundo. Ou seja, para todos os casos, a avaliação de verdade ou falsidade não pode ser definida, mas é imediatamente reconhecida por aquele sujeito que conhece a proposição.

Como se observa, o fator da existência é fundamental no tratamento de avaliação de verdade e de falsidade de uma proposição, por isso Moore se aprofunda em seu estudo. Antes de tudo, Moore considera que a existência é um conceito em si mesmo, logo representa as mesmas características de todo o conceito: sua imutabilidade e simplicidade. No caso de uma proposição, a existência seria um conceito acrescentado à síntese de conceitos que compõe tal enunciado. Mas há particularidades no modo como os demais conceitos da proposição se ligam ao conceito de existência. Esta particularidade se torna decisiva para definir se a proposição é verdadeira ou falsa. Mas, segundo Moore, a existência é logicamente subordinada à verdade, e não o inverso. Por exemplo, se pensarmos no enunciado: este papel existe (e supondo tal enunciado como verdadeiro) significa apenas que os conceitos estão combinados de forma específica com “este papel” e que também estão combinados com conceito de “existência”. Assim, é o conceito de existência que apresenta a particularidade de ser imediatamente conhecido.

Para Moore, tudo o que existe é composto de conceitos “necessariamente relacionados entre si de maneiras específicas e semelhantemente ao conceito de existência” (MOORE, 2004, p. 129). Além disso, é preciso destacar que um conceito não é um existente ou parte do existente, mas ele é o pressuposto em toda concepção de existência. A verdade não dependeria da relação com um existente, já que a proposição deve ser verdadeira por si mesma.

Verdade e falsidade envolveriam ao menos dois termos, e alguma relação entre eles: propriedade de certos conceitos, juntamente com suas relações — um todo ao qual chamamos de proposição. Eis o que diz Moore: “Uma proposição é uma síntese de conceitos; e, assim como os conceitos, eles próprios, são imutavelmente o que são, elas também se encontram em infinitas relações entre si, igualmente imutáveis” (MOORE, 2004, p. 128).

Um segundo problema enfrentado por Moore concerne à questão da matéria. A matéria da proposição seria *a natureza do conceito de matéria* e não a origem da matéria como a captamos pelos sentidos. Moore reafirma a sua defesa de que a matéria é em si um conceito simples que é logicamente anterior a qualquer proposição.

Moore preocupa-se também com os processos lógicos de análise e construção de uma proposição válida. O primeiro procedimento seria partir de uma proposição complexa e decompô-la até as mais simples. Estas podem ser verdadeiras, mesmo que a proposição mais complexa seja falsa. O segundo procedimento consiste em começar por uma proposição mais simples e desta deduzir outra mais complexa, por adições sucessivas de conceitos.

Tais procedimentos confundidos podem gerar problemas. Neste caso, todo o processo depende da verdade da premissa, e o conceito de verdade está contido no procedimento lógico. Ou seja, aqui não se pressupõe a verdade do procedimento lógico, mas a verdade da sua premissa. O problema maior para Moore é quando, por meio de algum existente, se afirma a verdade, e, com isso, se inicia uma suposição que “algo verdadeiro” está necessariamente em identidade com a proposição “algo existe”.

Moore reafirma constantemente que “parece necessário considerar o mundo formado de conceitos” (MOORE, 2004, p. 130). Conceitos seriam os únicos reais objetos de conhecimento, uma vez que não são fundamentalmente abstrações de coisas e ideias, já que ideias e coisas são compostas de conceitos. Algo se torna inteligível apenas quando são analisadas os seus conceitos constituintes.

Para Moore, a diversidade da matéria das coisas não é o ponto inicial do processo, pois, para ele, “a diversidade material das coisas, que, em geral, é tido como ponto de partida é apenas derivado” (MOORE, 2004, p. 131). Com isso ele enfrenta a dificuldade referente à identidade entre a coisa e o conceito, e tenta resolvê-lo por meio da ideia de que o mundo constitutivamente foi “feito” por conceitos. Da mesma forma, se a realidade é formada por conceitos, ela também determina a suposta oposição entre conceito e as coisas existentes: o existente passaria a ser um conceito ou um complexo de conceitos postos em uma relação única com o *conceito de existência*. No primeiro momento, pode parecer estranho que se faça uma descrição de algo existente como uma proposição, porém a proposição na teoria de Moore não é entendida como algo concernente à subjetividade, mas sim representa a combinação de conceitos. Nesse momento, é preciso distinguir que há 2 processos de “conhecimento” semelhantes e que seriam: (1) perceber por meio das coisas existentes e conhecer objetos; (2) conhecer proposições. No primeiro caso, (1) mesmo o caráter de percepção tem como base a “cognição de uma proposição existencial” (MOORE, 2004, p. 131), isto é, mesmo o perceber está vinculado às proposições e aos conceitos que formam o mundo, devido ao conceito de existência. Já o segundo processo se refere aos modos de

apreensão geral das proposições pelo intelecto, que não necessariamente proposições vinculados ao conceito de existência.

Moore enfrenta ainda um problema da tradição filosófica, isto porque ele vai de encontro à ideia recorrente de que seria preciso um sujeito como fundamento que articulasse as percepções e, por conseguinte, fizesse a inferência entre as proposições para salvaguardar a realidade como constituída de conceitos. A remoção de tal problema da inferência é relegado ao campo da lógica, isto porque, para Moore, “a relação das premissas com a conclusão é objetiva, no mesmo sentido em que a relação de existência com o que existe é objetiva” (MOORE, 2004, p. 131). Nesse caso a existência de algo seria uma mera conexão lógica de certos conceitos com o conceito de existente, e não uma conexão feita pelo sujeito que, por meio das sensações e de uma estrutura de pensamento, formaria proposições.

Moore faz uma aproximação entre suas ideias e as de Kant para tratar das questões da universalidade e temporalidade: seu intuito é explicar a noção de existência, a de conexão lógica entre os conceitos e a de formulação de juízos. Para bem entendermos o teor dessa aproximação, precisamos apresentar brevemente alguns aspectos da abordagem kantiana. Vejamos primeiramente a noção de juízo em Kant.

1.3 Conceito e juízo em Kant

Kant apresenta sua noção de *conceito* e *juízo* na *Crítica da Razão Pura*, na parte denominada lógica transcendental. Sua filosofia tenta resolver um dilema da época: de um lado, pensadores empiristas que tendem a salientar o conhecimento vinculado principalmente à experiência sensível e contingente, e, de outro lado, um racionalismo/idealismo que ressaltam o papel da consciência e da ideia para bases seguras do saber.

A forma como Kant tenta resolver este problema baseia-se no que o autor denomina de *idealismo transcendental*, que diferentemente de outras formas de idealismo, afirma a impossibilidade de se conhecer a coisa em si (*númeno*), havendo apenas a possibilidade de se aceder às representações (*fenômenos*) por meio dos sentidos:

Por idealista não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante

percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da realidade. [...] Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental* que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade) (KANT, 2010, p. 348).

A concepção kantiana acerca do conhecimento, nesse caso, é formulada pela coisa em si (incognoscível) e pelo fenômeno, que são as representações subjetivas que nos são dadas pelo espaço e tempo e pensadas conforme as categorias do entendimento. O espaço e o tempo seriam intuições puras, isto é, formas que condicionam o conteúdo da sensibilidade e independem de qualquer experiência, isto é, são *a priori*. Da mesma forma, as categorias do entendimento seriam igualmente *a priori* e se ocupariam de ordenar e estruturar os objetos da intuição e que nos permitem *pensar* os dados da sensibilidade:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhe corresponda, nem uma intuição sem conceito podem dar um conhecimento (KANT, 2010, p. 88).

O conhecimento na filosofia kantiana tem seu fundamento numa relação entre intuição e conceitos. As intuições (do latim *intueri*; ver, olhar) dizem respeito à sensibilidade e à apreensão do objeto por meio dos sentidos. Já a ideia de conceito se apresenta em uma de suas nuances no *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. Eis o que diz Kant:

Todos os conhecimentos, isto é, todas as representações conscientemente referidas a um objeto, são ou **intuições** ou **conceitos** (**Anschauungen oder Begriffe**). A intuição é uma **representação singular** (**einzelne Vorstellung, raepresentatio singularis**); o conceito, uma **representação universal** (**allgemeine Vorstellung, repraesentatio per nota communes**) ou representação refletida (**reflectirte Vorstellung, repraesentatio discursiva**). O conhecimento por conceitos se chama **pensar** (**Denken, cognitio discursiva**) (KANT, 2006, p. 181).

Os conceitos, para o filósofo alemão, distinguem-se em matéria e forma, sendo a matéria do conceito o objeto (*der Gegenstand*) e sua forma, a universalidade (*die Allgemeinheit*). Um

conceito pode ser ainda empírico ou puro. Um conceito puro não pode ser retirado da experiência seja quanto a sua forma ou conteúdo, e se utiliza apenas do intelecto. Quanto a matéria dos conceitos estes são dados independentemente da experiência (*a priori*) ou pelo uso da experiência (*a posteriori*); os conceitos *a priori* são denominados noções (*notionen*) e os dados *a posteriori* são chamados conceitos de experiência.

Os conceitos ainda apresentam uma grandeza e extensão, sendo subdivididos em conceitos superiores que é um conceito ao qual se engloba outros conceitos na sua definição e que, em relação a este conceito mais amplo, estão subordinado os conceitos inferiores que são, por consequência, restritivos. Um conceito superior é denominado gênero e o inferior é denominado espécie.

Uma vez estabelecidas as características de conceito, pode-se compreender a noção de *juízo* kantiana. Já vimos que o entendimento (faculdade não sensível do conhecimento) se utiliza de conceitos. Enquanto as intuições são formuladas por afecções dos nossos sentidos, o entendimento ordena as diferentes representações sob a forma de uma representação comum. Em Kant, as representações que se referem imediatamente ao objeto são unicamente intuições, enquanto um conceito é já uma forma indireta em relação ao objeto, pois se ligado à representações e não diretamente ao objeto. Nesse contexto, o juízo seria uma forma mediata de conhecimento de objetos, pois o juízo “é uma representação da representação do objeto” (KANT, 2010, p. 102). O juízo mostra ou constitui conceitos que, por sua vez, se revela válido para outros conceitos que se remetem às representações vinculadas aos objetos. Um exemplo de juízo é indicado por Kant para a compreensão da ligação entre conceito e representações, da seguinte maneira:

Assim, neste juízo, por exemplo, todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisível refere-se à diversos outros conceitos; entre eles refere-se aqui particularmente ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certos fenômenos que se apresentam a nós. Estes objetos são, pois, apresentados mediamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma *mais elevada*, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis (KANT, 2010, p. 103).

Entre as ações provenientes do entendimento, há aquelas que podem ser reduzidas a juízos e podem ser denominadas de *faculdade de julgar*. Julgar é uma capacidade de pensar, e pensar é conhecer por meio de conceitos. Conceitos, nesse caso, são “predicados de juízos possíveis,

a qualquer representação de um objeto indeterminado” (KANT, 2010, p. 103). Tal definição de conceito pode ser refletida no exemplo que Kant nos concede de corpo:

[...] o conceito de corpo significa algo, p.ex., um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Só é conceito, portanto, na medida em que se acha contida nele outras representações por intermédio das quais se podem referir aos objetos. É, pois, o predicado de um juízo possível, como seja, por exemplo: todo o metal é um corpo. Encontram-se, portanto, todas as funções do entendimento, se pudermos expor totalmente as funções das unidades nos juízos (KANT, 2010, p. 103).

Acerca desses postulados kantianos, Moore sugere que devemos encarar o mundo como constituído de conceitos e que a verdade e a falsidade das proposições não têm relação com algo existente. Isso vai de encontro à forma de apreensão do conhecimento proposta por Kant. Isto porque na filosofia kantiana há uma relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido; o conhecimento do mesmo objeto, entretanto, é determinado pelas faculdades de conhecimento do sujeito. Para Moore, porém, não há uma distinção entre o objeto do conhecimento e o objeto em si. Uma proposição verdadeira não é uma correspondência com o objeto/mundo, uma vez que os conceitos são constitutivos do próprio mundo. Há na filosofia mooreana uma rejeição da cisão *númeno* e *fenômeno*. Moore pretende oferecer uma nova análise e “correção” das visões anteriores acerca do juízo, uma vez que esta é constituinte da própria realidade, como já foi observado.

Uma das noções kantianas analisadas por Moore é aquela da definição de juízos *a priori* que Kant define do seguinte modo:

[...]por juízos *a priori* não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aquela em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori* são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência” (KANT, 2010, p. 37).

Kant ainda nos oferece os dois aspectos que tornam possível um juízo *a priori* e que podem ser indicados assim:

[...]se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como necessária, estamos em presença de um juízo *a priori*; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição

necessária, então é absolutamente *a priori* (KANT, 2010, p.38).

A questão da necessidade e da universalidade são os pontos de referência para a produção de juízos *a priori* e do conhecimento. Porém, há uma universalidade estrita obtida por meio da empiria, e que Kant não considera um aspecto válido para a produção de conhecimento seguro, pois uma universalidade deste tipo seria, por exemplo, aquilo que se tem na universalidade empírica obtida pelas sucessivas repetições dos fenômenos. Neste caso, para Kant, “a universalidade empírica é [...] arbitrária” (KANT, 2010, p. 38), pois se baseia nas observações que até então se tem de um evento:

[...] a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou aquela regra (KANT, 2010, p. 38)

Kant argumenta que a universalidade empírica faz uma transferência de seu valor para a maioria dos casos experimentados para uma totalidade. Um exemplo disso seria a proposição “Todos os corpos são pesados”(KANT, 2010, p. 38) em que tal enunciado é retirado da observação. Kant propõe uma cisão entre uma “rigorosa universalidade” (KANT, 2010, p.38) e a universalidade empírica, colocando a primeira como um indício de que um juízo é *a priori*, juntamente com a noção de necessidade: “Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento a priori e são inseparáveis uma da outra” (KANT, 2010, p. 38).

Entretanto, Moore tenta colocar em xeque a universalidade empírica kantiana como algo de menor relevância para o conhecimento. Para isto, Moore utiliza-se do exemplo do próprio Kant:

Até onde pudemos observar, não há exceção à regra que “todos os corpos são pesados”. Mas pareceria que uma tal qualificação poderia apenas afetar a verdade de nossa proposição e não o que o seu conteúdo expressa. Pode ser questionado se temos o direito de afirmar a universalidade, mas é a universalidade que afirmamos (MOORE, 2004, p. 132).

Nesse caso, a proposição expressa uma universalidade independente de sua verdade e falsidade ou da sua forma de apreensão *a posteriori* ou *a priori*: “pode não ser verdade que todos os corpos sejam pesados, mas seja ou não verdade, é uma proposição universal”

(MOORE, 2004, p. 133). Não há uma diferença entre as proposições e proposições *a priori* no que concerne à sua capacidade de expressar a universalidade.

É preciso revisar a distinção entre *a posteriori* e o *a priori* para se compreender as formulações de Moore. Ele considera conveniente investigar se a necessidade é suficiente para definir uma proposição *a priori*. Para tanto, o pensador britânico apresenta o seguinte exemplo já proposto por Kant: “todos os corpos são pesados”. Esta proposição, na concepção mooreana, expressa um caráter de universalidade com o termo “todos”, independentemente do seu conteúdo ou de tal proposição advir da experiência. Mas esta proposição seria também necessária? Para Moore, no caso dessa necessidade envolvida, ela seria evidenciada por uma ausência de exceção na realização dos casos de maneira independente do tempo e das circunstâncias. Tal proposição em questão poderia ser equivalente, segundo Moore, à seguinte forma: “Este corpo, e aquele corpo, e aquele corpo *ad infinitum*, são, tem sido e serão pesados” (MOORE, 2004, p. 134). Tal proposição envolve, se analisada detidamente, proposições menores como “Este corpo é pesado”. Mas, seja na decomposição de formas menores como “este corpo é pesado”, seja numa forma mais ampla como “todos os corpos são pesados”, é inegável que essas proposições envolvem um sujeito (no caso, a noção de corpo) e um atributo (peso):

[...]sempre que um predicado é afirmado de um sujeito, isso implica que o sujeito é uma coisa; que é algo marcado pela posse de certos atributos e capaz de possuir outros. “Este corpo é pesado” pressupõe, portanto, que “corpo é uma coisa, e peso é um mero atributo” (MOORE, 2004, p. 134).

No caso, as proposições “corpo é uma coisa” e “peso é atributo” seriam consideradas necessárias pela sua vinculação com as noções de substância e atributo. Estas últimas não são apenas ligadas à algo existente, mas à forma lógica de se pensar o juízo ou proposição. Se chegássemos à conclusão de que peso não é um atributo seríamos induzidos a pensar que peso não seria um atributo nem no passado, no presente ou no futuro, já que no caso a noção de atributo ao qual peso está associado é uma categorização lógica necessária na formulação de um juízo. Moore compara esse tipo de proposição com juízos como $2 + 2 = 4$ no que concerne a necessidade:

[...] todos esses juízos são verdadeiramente pensados juntamente com sua necessidade. São tão necessários quanto $2 + 2 = 4$. A diferença entre as duas formas

de proposição repousa não em que a primeira careça de necessidade, tampouco que implique a proposição “peso existe”. Mesmo que peso não existisse, a proposição seria verdadeira. A proposição significa que peso não poderia ser outra coisa senão um atributo (MOORE, 2004, p. 134).

O problema não é a existência ou não do peso para Moore, mas o seu caráter de ser um atributo x de um sujeito y . Neste sentido estrito, a noção de peso não é puramente empírica e tem seu caráter de necessidade: “Portanto, se as palavras de Kant são para ser tomadas estritamente, ela [noção de peso] não pode ser empírica. Com respeito a isso, portanto, está no mesmo nível de ' $2 + 2 = 4$ ', que também seria verdadeira mesmo que não houvesse duas coisas” (MOORE, 2004, p. 134). A questão não está centrada no conceito de peso como algo que existe no tempo e no espaço e nas suas observações, mas no caso em que o conceito de peso aparece como um atributo que, por sua vez, não seria um dado na existência; isto é, a noção atributo não está aqui ou em algum momento no tempo e no espaço. Atributo só apresentaria “precário tipo de existência” já que é relacionado com outras noções, como no caso do peso que se encontra no tempo.

Em proposições como “Corpo é pesado” ou “Todos os corpos são pesados” estão envolvidos aspectos de necessidade ao serem expostos indiretamente noções como atributo e substância. Há, é certo, uma relação entre peso e corporeidade que se constitui na experiência, entretanto, por estar associada a esta tomada de experiência não há uma implicação de que o possível equívoco de avaliação subjetiva no ato de julgar sua verdade ou falsidade seja associado à sua necessidade:

[...] se encontrássemos um corpo que não fosse pesado, isso de fato nos levaria a negar a verdade daquela proposição. Mas, isso de imediato, também nos autorizaria a afirmar a proposição necessária oposta “Corpo pode não ser pesado”. Isto é exatamente o que se dá em $2 + 2 = 4$. Talvez seja inconcebível para nós agora que dois e dois não devesse perfazer quatro. Mas quando os números foram primeiramente descobertos pode perfeitamente ter sido possível pensar que dois e dois perfaziam três ou cinco. A experiência sem dúvida deve ter sido o meio de produzir a convicção de que não era assim, mas que dois e dois perfaziam quatro. A necessidade de uma proposição, portanto, não é chamada à questão pelo fato de a experiência poder levá-lo a pensar que é verdadeira ou falsa (MOORE, 2004, p. 136).

Para clarificar o que seja uma proposição empírica, Moore se volta à noção de conceito empírico a fim de nortear a sua investigação: “conceitos empíricos são aqueles que podem existir em partes do tempo. Esse parece ser a única maneira de distingui-los. E qualquer

proposição da qual faça parte de um conceito empírico pode ser chamada de empírico” (MOORE, 2004, p. 135).

Moore acredita que, para se formular uma proposição que não seja necessária e por consequência empírica numa perspectiva kantiana, seria preciso pensar então em noções “puramente existenciais” (MOORE, 2004, p.135), ou seja, noções que não estejam relacionadas a nada além do tempo, supostamente despojadas de qualquer necessidade. Seria preciso ainda pensar uma proposição destituída de substância e atributo, pois estas últimas apresentariam um aspecto de necessidade em se pensar uma proposição.

Uma definição de *proposição existencial pura* pode ainda ser aprofundada em seus limites com outros tipos de juízo: “uma proposição existencial pura pode apenas afirmar a existência de um conceito simples, sendo que todas as outras envolvem os conceitos *a priori* de substância e atributo” (MOORE, 2004, p.139). Um exemplo que Moore nos oferece de proposição existencial é “vermelho existe”, sendo “vermelho” um conceito simples e não passível de ser decomposto em conceitos menores. Mas seria esta proposição empírica citada não necessária? No caso em apreço, quando digo “vermelho” e “existe”, ambas se encontram numa relação dupla especial: sua ligação entre si e a relação com o conceito de tempo. Assim, nessa proposição deseja-se indicar que “vermelho existe agora”, e com isso, faz-se uma distinção entre o seu momento passado e futuro. Moore acredita que a relação entre a existência do exemplo da cor vermelha é uma conexão entre conceitos que expressam algum nível de necessidade como qualquer outra, mesmo não havendo uma formulação de substância e atributo. Assim a relação entre verdade e falsidade expressa por Moore: “é necessariamente verdadeira ou necessariamente falsa (MOORE, 2004, p. 141). Para Moore, uma proposição existencial é portadora de necessidade, quer seja verdadeira ou falsa, a despeito de qualquer forma de classificação a vir a ser tomada. Nesse caso há necessidade nas proposições existenciais como em qualquer outro tipo de proposição pela sua simples possibilidade de formulação; o fato de se tornar falso ou verdadeiro não torna descartável a combinação possível de conceitos. Proposições existenciais nesse caso seriam, nas palavras de Moore, “somente uma classe particular de proposições necessárias” (MOORE, 2004, p.139) entre outras. Este ato de estender a necessidade às proposições existenciais simples é uma consequência da manutenção de sua perspectiva de proposição como combinações de conceitos independentes de qualquer referência a uma realidade fora dos próprios conceitos e proposição. Mas se até mesmo proposições existenciais simples apresentam algum grau de

necessidade, esta última não é o aspecto definidor de a proposição ser empírica ou *a priori*, já que a necessidade abrange todas as esferas das proposições.

Moore quer ao fim indicar que a diferença entre proposições *a priori* e *a posteriori* não é determinada, como queria Kant, pela distinção entre necessidade e universalidade. Parece, para Moore, que há mais coerência em dividir tais classes de proposições com base em sua ligação aos conceitos empíricos e aquelas que não envolvem nenhum desses conceitos, isto porque proposições que do ponto de vista kantiano seriam empíricas, como “corpo é pesado”, apresentam noções de necessidade que, por sua vez, são uma das marcas do que seja *a priori* no idealismo transcendental.

Dessa forma, as proposições empíricas apresentariam uma gama de variedade e significados que incluiriam: (1) proposições existenciais corriqueiras como “peso existe aqui e agora”, com sua verdade e falsidade vinculadas ao tempo; (2) proposições categóricas como “este corpo é pesado”, que inclui necessidade no seu significado, mas a mantêm o seu caráter existencial; (3) proposições que afirmam existência e a todo o tempo o caráter de necessidade “todo corpo é pesado”. O que há então em comum nessa variedade de proposições? Moore responde “o único elemento em comum em todas essas classes diferentes parece ser que elas todas fazem afirmações com respeito a algum conceito empírico, isto, é um conceito que pode existir em uma parte de **tempo real**” (MOORE, 2004, negrito nosso, p. 137).

Em *The Nature of Judgment* podemos observar que Moore lança as bases de sua ontologia, isto porque ele trata do modo como a realidade é como também investiga a verdade e a falsidade das proposições. Suas conclusões no artigo em questão são de que todo o juízo é uma combinação necessária de conceitos, independentemente de serem verdadeiros ou de serem falsos. Uma outra consideração final de Moore é que a realidade é constituída por esta mesma combinação de conceitos e que, por esta razão, não há uma relação exterior com algum dado ou realidade que seja independente dos juízos e conceitos. Com isso, a falta de referências externas para a verificação da proposição faz com que as noção de verdade e a noção de falsidade também sejam deslocadas para o próprio âmbito do juízo. Nas palavras de Moore:

[...] mas sua verdade e falsidade [dos juízos] não podem depender de sua relação com qualquer outra coisa, seja a realidade, por exemplo, ou o mundo no espaço e no tempo. Porque ambos devem supostamente existir em algum sentido se a verdade de nossos juízos depender deles. Assim, verifica-se que a verdade de nosso juízo não depende deles, mas do juízo de que eles, sendo isso ou aquilo, existem. Mas, para

sua verdade ou falsidade, esse juízo não pode, por sua vez, depender de qualquer outra coisa: sua verdade ou sua falsidade deve ser uma propriedade imediata de si mesmo, não dependente de qualquer relação que possa ter com algo mais (MOORE, 2004, p. 141).

Mas, há problemas nessa forma de leitura da realidade. A questão acerca de como apreender a verdade e a falsidade das proposições de forma imediata é difícil de se deduzir por si e é tão somente indicado no artigo. A questão da independência das proposições acaba por negligenciar a forma de relação com o sujeito que conhece as proposições.

Assim, uma vez estabelecidas as bases que formam a análise das proposições em geral e a visão de mundo do autor, passaremos a exposição de sua abordagem sobre os juízos morais nos *Principia Ethica* e suas consequências sobre o agir do indivíduo.

2 *Principia Ethica*: O que é um juízo moral?

Uma vez explicitado o caráter do juízo, cabe-nos realizar uma análise dos juízos éticos. Com este objetivo, apresentaremos a obra magna de 1903 intitulada *Principia Ethica*. Moore inicia seu percurso afirmando que, em nosso cotidiano, utilizamos expressões éticas tais como “João é um homem bom” ou “será errado fazer isto?” e, embora tais juízos sejam compostos também por termos que não nos conduzem à moralidade, todos entram na esfera ética: “Na esmagadora maioria dos casos, sempre que os termos “virtude”, “vício”, “dever”, “correto”, “bem”, “mal” surgem nas nossas afirmações, estamos a fazer juízos de natureza ética, se os quisermos debater estaremos a debater um aspecto da ética” (MOORE, 1999, p. 81).

Porém, identificar alguns termos do âmbito moral está aquém do que se pode chamar de definição da ética e de seus domínios. É preciso discernir que o que há de comum nas proposições morais e suas especificidades para começarmos a delinear o campo da ética. Ademais, para Moore “esta é uma questão ao qual os filósofos da ética de indiscutível reputação tem dado respostas diversas, sem que nenhuma delas seja talvez inteiramente satisfatória” (MOORE, 1999, p. 81).

Moore inicia sua investigação ética fazendo uma crítica ao comportamentalismo crescente na psicologia moral. O autor relata que alguns autores (sem especificar os nomes) relacionam a ética ao “comportamento”, no sentido que “ quando afirmamos que determinada pessoa é boa queremos dizer que ela procede corretamente; e quando dizemos [por exemplo] que o alcoolismo é um vício, é porque entendemos que o embriagar-se é um ato incorreto ou mau” (MOORE, 1999, p. 82). Dessa forma, poderia se vincular o que é bom ou mau ao comportamento humano, definindo, nesse caso, a natureza do comportamento. Apesar de haver margem para o estudo da ética nesse sentido, o pensador em questão acredita numa investigação além do mero estudo comportamental.

Pelo método da análise conceitual, é preciso observar que “comportamento moral” é uma noção complexa, já que um comportamento pode ser considerado como bom ou mau. Além disso, há outras avaliações, além daquelas que aplicamos ao comportamento que podem ser

boas, sendo “bom” uma propriedade comum a outros eventos além do comportamento. Moore enfatiza tal questão, justamente para não circunscrever a ética dentro de um aspecto puramente psicológico. Para ele, é preciso antes perguntar o que é o bom e em que grau ele se expressa para, só depois, se a investigação exigir, ater-se à especificidade da coisa ou do fenômeno que ele designa. Assim, diz ele, “O que é bom? E o que é mau? A análise desta questão (ou questões) damos o nome de ética, uma vez que ela tem precisamente de a incluir” (MOORE, 1999, p. 85).

Moore tenta aproximar a filosofia do rigor próprio às ciências. Mas em que sentido se pode verificar nas pretensões de Moore uma afinidade entre o filosófico e o científico? A resposta não é evidente: Moore afirma que deseja se espelhar em algumas ciências do seu tempo, tal qual a física de inspiração newtoniana. Mas, no caso específico da ética a preocupação maior do filósofo consiste em esclarecer os conceitos e termos utilizados no discurso moral, o que notadamente necessita uma proposta bem diversa dos modelos de ciência que Moore se inspira originalmente, pois ele não deixa de utilizar recursos como intuição e consenso, conforme veremos adiante.

A pergunta “O que é bom?” pode suscitar respostas específicas do tipo “Isto é bom”, “Aquele evento é bom”, “João é bom”. Mas todas essas respostas se caracterizam por serem particulares, isto é, não expõem princípios ou razões, mas apenas situações circunstanciais, não expondo qualquer método ao estudo que se quer com uma disciplina, isto é, a ética. Assim, diz ele:

“O que é bom” em todos os casos semelhantes, julga-se se determinada coisa é boa ou má: à pergunta 'O quê' responde-se 'Isto'. Mas este não é o sentido que uma Ética científica vê a questão. Nenhuma dos muitos milhares de respostas deste gênero, que devem ser verdadeiras, pode fazer parte de um sistema ético, embora este tenha de incluir razões e princípios suficientes para ajuizar da verdade de todas elas. Há demasiadas pessoas, coisas e acontecimentos no mundo, quer no passado, quer no presente ou ainda no futuro, para que seja possível a qualquer ciência abarcar a análise dos seus méritos individuais. A Ética, portanto, não se ocupa de um todo de fatos desta natureza, fatos que são únicos, individuais, totalmente particulares; fatos que ciências como História, a Geografia, a Astronomia, são obrigadas, pelo menos em parte, a tratar. E, por esta razão, não compete ao filósofo da ética dar conselhos pessoais ou exortar (MOORE, 1999, p. 84).

Não cabe à ética uma investigação de casos circunstanciais ou particulares. Mas que tipo de disciplina deve se ocupar das situações específicas? Para Moore, este estudo pertence ao âmbito da casuística.

Poderão nos dizer que a casuística difere da ética pelo fato de ser muito mais pormenorizada e particular, sendo que a ética é muito mais geral. Mas é muito importante constatar que a casuística não se preocupa de nada que seja absolutamente particular, particular no único sentido em que é possível traçar uma linha divisória entre o que é particular e o que é geral. A casuística poderá, na verdade, ser mais particular, e a ética mais geral, mas isso quer dizer que diferem apenas em grau e não em qualidade (MOORE, 1999, p. 84).

A ética e a casuística teriam, nesse caso, o mesmo objeto, diferindo apenas nas dimensões em que ambas atuam. Moore oferece um exemplo que melhor explicita tal relação de dimensão: “assim como a química pretende descobrir as propriedades do oxigênio onde quer que ela ocorra, e não deste ou daquele *especimen*, também a casuística pretende descobrir as ações que são boas onde quer que ocorram” (MOORE, 1999, p. 85). Se a ética fosse responsável, por exemplo, por definir a virtude como caridade, a casuística seria formada pelo estudo do estado das distintas formas de caridade.

Moore não desconsidera a importância da casuística, porém seu papel é bem delimitado. Ademais, diz ele, esta matéria só se torna possível quando já está bem definida a investigação dos princípios e valores morais. A ética teria uma precedência sobre a casuística, uma vez que a casuística é a avaliação aplicada e particular da ética, de modo que inverter os estudos de ambas seria um equívoco: “a casuística é a meta final da investigação ética. Não pode ser tentada com segurança no início da nossa investigação, mas apenas no final” (MOORE, 1999, p. 85).

A pergunta “o que é bom?” pode ainda ter um significado múltiplo além de se referir a algo particular ou a um rol de coisas boas. Esta pergunta pode revelar que não sabemos defini-la e esta é uma questão própria da ética. “O que se entende por bom é, excetuando o seu oposto “mau”, o único objeto simples do pensamento que é peculiar a ética. A sua definição é, portanto, o ponto mais essencial da ética” (MOORE, 1999, p. 86).

Qualquer equívoco na resposta oferecida a esta pergunta pode prejudicar a avaliação dos juízos éticos subsequentes. Todas as indagações morais estariam, pois, relacionadas direta ou indiretamente à essa questão acerca de *bom*. Consequentemente há risco de fracasso na tentativa de tomar a ética como um conhecimento “científico”, caso venha ser equivocada a resposta desta questão primeira, pois,

O objetivo principal da ética, enquanto ciência sistemática, é fornecer razões corretas para se considerar isto ou aquilo bom e sem se responder a esta pergunta não seria possível fornecê-las. Assim e para além do fato de que uma resposta falsa conduz a conclusões falsas, a presente investigação apresenta-se como uma parte muitíssimo importante e necessária da ciência da ética (MOORE, 1999, p. 86).

Mas o que seria afinal *bom* e como defini-lo? Moore não deseja que o termo seja simplesmente utilizado pelos costumes ou como o falamos usualmente. Eis por que, diz ele: “interessa-nos exclusivamente ou a ideia que, correta ou incorretamente, pensamos que a palavra geralmente significa. O que pretendemos descobrir é a natureza deste objeto ou ideia, e em relação a isto estamos empenhadíssimos em chegar a um acordo” (MOORE, 1999, p. 87).

No primeiro momento, Moore apresenta três critérios que devem ser levados em conta: a simplicidade, indefinibilidade e a impossibilidade de análise ao que é bom. Sobre isto, comenta Moore: “[...] o que é bom? Nossa resposta será que bom é bom e ponto final na questão. Ou ainda, se nos perguntarem “como havemos de definir bom?” Responderemos que não pode ser definido e que é tudo o que temos a dizer sobre o assunto” (MOORE, 1999, p. 87).

Moore, nesta citação, revela o caráter de simplicidade de algo bom. Para tanto ele faz uma analogia do entendimento deste conceito de bondade com a cor amarela. Pode-se tentar explicitar amarelo por meio de suas características físicas; entretanto sabe-se que, por maior que seja o empenho do interlocutor para explicar tal palavra, sempre haverá uma dificuldade intransponível quando comparada a quem já viu amarelo. De forma análoga, seria a noção de bem: identificável, porém não passível de maiores explicações. Tal “carência” de maiores explicações ocorre pela própria concepção mooreana de conceito, pois ele diferencia conceitos simples e complexos. Um exemplo que Moore oferece para a compreensão de tal subdivisão é do conceito de cavalo:

Assim é possível definir um cavalo porque ele possui muitas características diferentes, 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 definir estes. São simplesmente algo que pensamos ou de que nos apercebemos, e a quem não seja capaz de fazer o mesmo, jamais será possível explicar, seja por que definição for, a sua verdadeira natureza (MOORE, 1999, p. 88).

A decomposição ou análise dos termos só é possível se a noção for complexa, isto é, se

dependem de formas mais simples. Pode-se, entretanto, afirmar que o referido exemplo e a analogia com o amarelo sejam tendenciosos, pois há conceitos que podem ser explicados ou definidos mesmo sem nunca terem sido vistos ou existidos e são passíveis de definição. Um exemplo disto é o que Moore considera na ideia de quimera: é possível se apropriar da noção de quimera sem nunca tê-la a frente dos olhos. Mas por qual motivo a noção de *bom/bem* não poderia ser reduzida a um conceito assim? Moore responde:

Podemos, por exemplo, levar a alguém compreender o que é uma quimera, embora ela nunca tenha visto nenhuma ou ouvido falar em tal. Podemos dizer-lhe que se trata de um animal com cabeça e corpo de leoa, com uma cabeça de cabra a nascer-lhe no meio das costas e uma serpente a fazer de cauda. Mas, neste caso o objeto que está a descrever é um objeto complexo, um todo inteiramente construído por partes que todos conhecemos – uma serpente, uma cabra, uma leoa, tal como sabemos perfeitamente a maneira como estas partes costumam estar reunidas, pois percebemos o que se entende quando se fala por meio das costas de uma leoa, como também sabemos onde lhe costuma nascer a cauda. E o mesmo se passa com todos os objetos desconhecidos que somos capazes (MOORE, 1999, p. 88).

No exemplo acima, trata-se de objetos/conceitos complexos, já que são formados por partes que podem ser reduzidas aos termos mais simples que, por sua vez, não podem ser definidos. 'Amarelo' e 'bom' se encontram não como conceitos complexos tal qual quimera, pois eles estão numa classe de conceitos em que suas respectivas definições se encerram em si mesmas, não havendo possibilidade de decomposição por meio de outro, ou seja, são conceitos simples e não analisáveis.

O problema enfrentado por Moore para definir *bom* não está no fato de ele poder se tornar uma definição verbal arbitrária ou como as pessoas se utilizam do conceito de *bom*, mas o perigo pode ocorrer em tentar substituir ou tomar *bom* por algo composto apenas para assegurar sua definição:

Seria perfeitamente possível pensarmos, com igual clareza e correção, num cavalo se pensássemos nas várias partes que o compõe e na forma como eles estão relacionados entre si, em vez de pensarmos no todo. Poderíamos até, pelo mesmo processo, pensar igualmente bem ao distinguir um cavalo de um burro, apenas não nos seria tão fácil. Mas não há absolutamente nada que possa substituir bom, razão pela qual afirmamos que é impossível defini-lo (MOORE, 1999, p. 89).

Para Moore, é preciso diferenciar o *bem/bom* (substantivo) e *bom* (adjetivo). *Bom* (adjetivo) é aplicado a algo (como, por exemplo, a expressão “o prazer é bom”); já a

expressão '*o bom*', forma substantivada, seria a totalidade de coisas boas ao qual o adjetivo bom se aplicaria. Com isso, a forma substantivada sempre se distinguiria do adjetivo bom, embora este último sempre se refira ao substantivo (*o bom*), independentemente do que for. '*O bom*' seria passível de definição, entretanto o adjetivo seria indefinível uma vez que este sempre é associado a algo, uma aplicação de algo diverso.

Bom, portanto, se por “bom” entendemos aquela qualidade que atribuímos a uma coisa e quando dizemos que ela é boa, não admite qualquer definição, no sentido mais importante dessa palavra. O significado mais importante da palavra “definição” é aquele em que uma definição estabelece quais são as partes que invariavelmente constituem um determinado todo. E, neste sentido, “bom” não admite definição porque é simples e não decomponível em partes. É um daqueles inúmeros objetos do pensamento que não podem ser definidos porque se representam já os termos finais em função dos quais se tem de definir aquilo que de fato se suscetível de ser definido (MOORE, 1999, p. 91).

Vejamos o exemplo já citado da cor amarela: sua forma física, a vibração de ondas, etc, tudo isso em tese compõe amarelo, mas não é realmente como compreendemos ou como lhe apercebemos. Embora seja correto dizer que a cor amarela é uma determinada faixa de onda do espectro visível do olho humano, isso não a define como um todo. Da mesma maneira ocorre com *bom*: pode ser que haja algo qualquer que seja determinante ou o acompanhe *bom*, mas não define o que bom é.

Pode ser verdade que todas as coisas que são boas sejam também outra coisa qualquer,[...] é um fato que a ética tem por objetivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades estavam de fato a definir bom, que essas propriedades não eram “outras”, diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade (MOORE, 1999, p. 92).

Esta confusão que os filósofos fizeram ao atribuir propriedades específicas para determinar por inteiro o que é '*bom*' é denominado por Moore de falácia naturalista ¹⁵. A falácia naturalista pode ser definida como uma identidade inapropriada entre bom e alguma propriedade específica. Tal equívoco de identidade apresenta, segundo Moore, duas formas comuns de ocorrência na tradição: quando se está ligado a um objeto natural, no qual a

¹⁵ Moore utiliza o nome de forma não-lógica. Quanto ao uso do termo, Moore nos diz no prefácio da segunda edição dos *Principia*: “ Não importa o que chamamos, desde que saibamos reconhecer” (MOORE, 1999, p.96). Tal ressalva feita neste prefácio incompleto e só publicado posteriormente, é interpretada, em parte, como uma resposta à crítica quanto ao uso do termo *falácia* nos *Principia*.

existência é reconhecida pela experiência sensível, ou pela identidade inadequada de *bom* com um objeto que se concebe num mundo supra-sensível, ou seja, numa esfera metafísica.

Moore faz uma análise genérica das teses comuns à alguns pensadores que tentaram definir *bom* de maneira cabal: (1) a primeira forma de discussão diz respeito a uma posição que o autor considera psicológica: quando um sujeito define previamente o significado de bom e nega, por causa disto, a definição de outro. Um bom exemplo disto pode ser dado com a ideia de triângulo.

A posição é a seguinte: um afirma que o triângulo é um círculo, o outro responde que “um triângulo é uma linha reta e eu tenho razão, pois que “e é o único argumento “uma linha reta não é um círculo”. “isso é uma grande verdade” dirá o outro, “mas não altera o fato de que um triângulo é um círculo e nenhum dos seus argumentos conseguiram provar o contrário. O que ficou provado foi que um de nós dois está errado, pois concordamos que um triângulo não pode ser ao mesmo tempo uma linha reta e um círculo; mas é humanamente impossível qual de nós dois está errado, pois concordamos que um triângulo não pode ser ao mesmo tempo uma linha reta e um círculo; mas é humanamente impossível qual de nós está errado, pois concordamos, já que você define, o triângulo como sendo uma linha reta e eu o defino como círculo” (MOORE, 1999, p. 93).

Analogamente a isto, ocorreria uma discussão acerca do que é *bom*. Muitos filósofos, adeptos de uma dada definição, excluem as demais simplesmente pela falta de identidade de sua definição com a de terceiros, em nada provando a falsidade da outra.

(2) Há ainda aquelas que falam de bom adotando a forma genérica ou popular para a sua designação. Moore procura escapar dessa insuficiência afirmando o seguinte:

Meus caros senhores, o que nós pretendemos que digam, na vossa qualidade de filósofos da ética, não é a maneira como a maior parte das pessoas emprega uma determinada palavra, nem ainda quais ações que a maioria aprova e que o emprego da palavra “bom” poderá sem dúvida implicar – o que nós queremos saber é o que é bom (MOORE, 1999, p. 94).

Ademais, Moore sugere que façamos uma análise da proposição “sinto prazer” e que ela seja considerada verdadeira. Isso significa que sentimos no presente uma coisa determinada, que embora possamos relacioná-la a um objeto, a um estímulo fisiológico ou ligação de tal sentimento com a mente, ainda assim tal relacionamento não define o que a sensação de prazer é. Caso nós elaborássemos uma definição do “prazer” vinculado a um objeto natural,

também estaríamos a nos equivocarmos. O fato de sentir prazer não quer dizer que prazer se reduza a um dado objeto natural (eis um aspecto da falácia naturalista). Da mesma maneira ocorre com 'bom': “Não deve haver qualquer dificuldade em aceitar que, quando “prazer é bom”, isso não significa que prazer é a mesma coisa que “bom”, que prazer *significa* bom e bom *significa* prazer” (MOORE, 1999, p. 95). Com isso, Moore nos indica o que ele compreende por falácia naturalista:

Quando uma pessoa confunde dois objetos naturais, definindo um em função do outro, por exemplo, confundido-se a si mesma, que é um objeto natural, com “sentir prazer” ou “prazer”, que também o são, não há qualquer justificação para que se fale de falácia naturalista. Mas, se confundir “bom”, que não é, no mesmo sentido, um objeto natural, com um objeto natural, seja ele qual for, então, sim, há motivo para se dizer que é uma falácia naturalista (MOORE, 1999, p. 95).

Moore compara a falácia ao exemplo de uma laranja. Ao enunciar, por exemplo, que uma laranja é amarela, não estamos afirmando que a laranja significa somente amarelo, nem mesmo que só pode existir aquela laranja amarela. A laranja pode apresentar outras características, como ser doce, por exemplo. Não há identidade entre doce e amarelo, embora ambas estejam circunscritas e ligadas à fruta. Se, de fato, amarelo significar somente amarelo, isto também não implica que laranja não é amarela. Com *bom* ocorre algo parecido: o fato de se ligar ou de se vincular a determinadas propriedades não significa que esta se resume ao que está vinculado, pois aqui é tão somente uma face de bom que se expressa.

Com isto, Moore agora propõe duas formas de encarar o que é *bom*, se esta sua leitura de *bom* não for a correta:

Na realidade, se não for verdade que 'bom' denota algo de simples e impossível de definir, só restam duas alternativas: ou é algo complexo, um todo dado, sendo possível haver desacordo quanto a sua análise correta; ou não significa absolutamente nada e não existe nenhuma disciplina chamada Ética. (MOORE, 1999, p. 97).

Quanto à primeira hipótese de que bom é um conceito complexo pode-se sempre discordar se o o suposto conceito complexo em questão é *bom*, recaindo em um círculo vicioso. Moore apresenta ainda o exemplo daqueles que definem *bom* como aquilo que desejamos desejar:

Quando achamos que A é bom, estamos a pensar que A é uma das “coisas que desejamos desejar” a nossa proposição pode parecer bastante plausível. Mas se aprofundarmos um pouco mais a nossa investigação e perguntarmos “será bom desejar desejar A?”, bastará refletirmos um pouco para nos apercebermos de que esta pergunta é ela própria tão inteligível como a pergunta inicial “A é bom”? - e de que estamos, na realidade, a pedir exatamente a mesma informação acerca do desejo de desejar A que já tínhamos pedido em relação a A em si (MOORE, 1999, p. 98).

Nesse caso, há uma identidade entre '*bom*' e sua subsequente definição “desejamos desejar”, isto é, se A é igual a '*bom*' e A é igual a '*desejamos desejar*', *bom* é igual ao que desejamos desejar. Porém, se continuarmos tal raciocínio, sempre podemos inquirir “é bom desejar desejar A?” ou ainda “A é bom”, acaba-se por se recair numa análise infinita do conceito. É possível que o que desejamos desejar seja bom também porém isto não quer dizer que o conceito se resuma a isto.

Quanto à segunda hipótese, isto é, que bom nada significa e, por conseguinte, a ética nada é, Moore considera a análise precedente como suficiente para a resolução de que bom nada significa. Moore reitera o quão comum é tentar afirmar uma confusão entre o que é *o bom* (*the good*) e o que é *bom* (*good*):

Torna-se assim muito fácil concluir que aquilo que parecer ser um princípio ético universal é, na realidade, uma proposição idêntica; que por exemplo, se qualquer coisa considerada boa parece dar prazer, a proposição “o prazer é o bem” não afirma haver uma ligação entre duas noções diferentes, antes refere-se apenas a uma, o prazer, que facilmente se reconhece como sendo uma entidade distinta. Mas quem quiser meditar atentamente sobre o que verdadeiramente tem em mente quando se interroga “Será o prazer (ou seja lá o que for) no fim das contas bom?” facilmente se convencerá de que não está especulando se o prazer dá prazer (MOORE, 1999, p. 99).

No exemplo acima, Moore tenta expor que, quando adjetivamos algo como *bom*, não estamos dizendo que algo é prazeroso, agradável ou digno de se desejar; não há uma identidade entre *bom* e qualquer destes termos, embora estes também possam ser bons. Há para Moore em *bom* um significado distinto que não se pode reconhecer, analisar ou definir que ele intitula de “valor intrínseco”. Mas o que é valor intrínseco?

Moore utiliza desta noção de modo semelhante às formulações aristotélicas entre bom em si e bom como meio ou ainda valor como meio e valor intrínseco: “Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa”(ARISTÓTELES, 1979, p. 55). Aristóteles vincula isso à

eudaimonia e à autossuficiência, já Moore o utiliza tão-somente de empréstimo para sua noção de bem como fim e bem como meio. Moore pergunta: seriam necessário elencar todos os juízos éticos, suas circunstâncias e consequências para que fosse observado se algo é *bom* sempre¹⁶? A resposta é que estes supostos enunciados passíveis de enumeração, não se referiam à *bom* da mesma forma. É possível que estes enunciados afirmem uma propriedade boa que está sempre no objeto em questão ou se que algo é *bom* por ser causa ou condição necessária para que outras coisas tenham existência e tal propriedade subsista. Nesse caso, tais juízos apresentam um caráter diferente no que concerne bom, sendo o primeiro bom como meio e o segundo que denominamos valor intrínseco.

Quando pensamos em algo que tem valor como meio, o pensamos mediante uma relação causal para efetivação do fim ou consequência: tal finalidade seria algo com valor intrínseco. Entretanto, pensar em causas universalmente verdadeiras é algo que apresenta dificuldades. No caso dos juízos éticos não se pode estar certo que dadas ações gerarão necessariamente determinados efeitos. Seria preciso que soubéssemos que ocorre determinado efeito em qualquer circunstância possível para enunciarmos que algo é *bom como meio*. Desta forma, na esfera ética seria necessário uma generalização dos juízos que produzem, sob certo contexto, determinados efeitos. Tal generalidade é válida em determinadas épocas, entretanto com variações que impedem qualquer universalidade no que concerne a algo *bom como meio*. Um segundo aspecto de avaliação de *bom como um meio* acerca dos juízos refere-se a um aspecto quantitativo: não basta apenas que uma certa causa produza um bom efeito, mas, entre as ações possíveis, deve-se escolher a que produza a maior quantidade bem possível no mundo. Obviamente esta forma de encarar algo como *bom como meio* enfrenta dificuldades, como vimos na situação anterior: a dificuldade neste caso se encontra na maneira de avaliar não só os efeitos da ação, mas os efeitos do efeito e assim *ad infinitum*. Isto porque, uma dada ação causadora de aparentes efeitos benéficos imediatos, pode causar danos maiores no futuro incerto. Uma vez que é impossível conhecermos o futuro de tudo, resta-nos apenas procurar analisar os efeitos possíveis dentro de um tempo limitado: “É mesmo sabendo que não podemos nunca, com um mínimo de certeza, assegurar a maior soma possível de bem, tentamos ao menos garantir que os eventuais males futuros sejam menores que o bem

16 Tal questão (e resposta negativa) é análoga, não gratuitamente, e muito semelhante à pergunta que Aristóteles faz no livro II da *Ética a Nicômaco*, ao se indagar se seria necessário esperar que o homem morresse para saber se este foi feliz ,ou seja, esperar que todas as ações e azares da fortuna deste homem para avaliá-lo moralmente na sua busca pela *eudaimonia*. Moore nos *Principia* hiperboliza a questão ao supor se seria preciso cogitar todos os atos e juízos possíveis até a sua exaustão ou fim para agirmos moralmente ou saber se algo é *bom*.

imediatos” (MOORE, 1999, p.106).

O valor como meio caracteriza-se pelos efeitos benéficos que geralmente ocorrem sob dadas circunstâncias determináveis e passíveis de previsão dos seus efeitos observáveis pelo homem em seus limites temporais. Já o valor intrínseco se caracteriza pelo fato de certos eventos serem bons em si mesmo, de maneira universal e verdadeira.

É preciso distinguir bem essas categorias, pois num juízo que diz “aquilo é bom” seria preciso saber se este último é bom como fim ou como meio, diferença que, segundo o autor, foi alvo de confusões em boa parte da história da filosofia:

As perguntas de natureza ética são geralmente formuladas de uma maneira ambígua. Pergunta-se “Qual é o dever de um homem, nestas circunstâncias?” ou “Será correto agir desta forma?” ou ainda, “que devemos tentar conseguir?”. Mas todas estas interrogações são suscetíveis de serem analisadas mais em profundidade – uma resposta correta a qualquer delas implica tanto juízo acerca do que é bom em si mesmo como juízos causais (MOORE, 1999, p. 108).

A confusão de *bom como meio* e *bom como fim* na tradição ética apresenta um ponto comum: ideia de valor intrínseco e a avaliação do grau de valor em relação aos eventos e objetos

Mas não se pode negar que as consequências de um ato também apresentam valor em relação ao próprio valor do ato em si. Deste modo, é possível que avaliemos também as nossas ações pelo maior grau de valor intrínseco que estas podem atingir como consequência de sua relação com as outras ações possíveis em dado momento. Tais situações são descritas e possíveis de serem formuladas numa problemática moral, segundo Moore, de três formas:

(a) se a ação em si tiver maior valor intrínseco do que qualquer alternativa, enquanto suas consequências e as das alternativas não tem qualquer mérito ou deméritos intrínsecos; ou (b) se, apesar de suas consequências serem intrinsecamente más, o saldo de valor intrínseco é maior do que seria produzido por qualquer alternativa; ou (c) se, sendo as suas consequências intrinsecamente boas, o grau de valor que lhes pertence, a elas e a ação, tomadas em conjunto, for maior que o de qualquer série de alternativas. Numa palavra, afirmar que uma determinada linha de ação é, num dado momento, absolutamente correta e obrigatória, é, obviamente afirmar que a sua adoção trará mais bem ou menos mal ao mundo do que qualquer outra coisa que se pudesse fazer no seu lugar (MOORE, 1999, p. 108-109).

Entretanto, é preciso lembrar que ao elaborarmos uma pergunta do tipo “O que devemos

tentar conseguir?” estamos não só avaliando o valor intrínseco das coisas, mas se a ação é suscetível de ser realizada. Algo que não pode ser obtido não tem o mesmo valor de algo que pode sê-lo, e isto representa um valor na avaliação moral, embora difícil de determinar. Moore aponta a dificuldade de conciliar avaliação de um evento pelo seu valor intrínseco, inerente, e os meios que tornam possíveis sua realização. Além disso, é preciso considerar se a viabilidade influencia no mesmo valor. Assim, diz Moore

Portanto sempre que perguntamos “Que devemos fazer?” ou “Que devemos tentar obter?”, estamos a fazer perguntas que implicam uma resposta correta a outras duas perguntas, de natureza totalmente diferentes. Precisamos saber, por um lado, o grau de valor intrínseco que coisas diferentes têm e, por outro, como obter essas coisas diferentes. Mas a esmagadora maioria das questões que tem de fato sido analisadas na Ética – *todas elas*, na verdade, de natureza prática – implicam este conhecimento duplo; e têm sido analisadas sem que tenha sido feita uma separação clara entre duas questões distintas implicadas (MOORE, 1999, p. 110).

O âmbito da ética em Moore se delinea como um estudo de clarificação a questão: “como determinar que coisas têm valor intrínseco e em que grau” (MOORE, 1999, p. 110) assim como elucidar o problema acerca das coisas que têm valor em si. Mas afinal o que é algo com valor intrínseco, isto é, bom em si? Ou ainda, quais as coisas eventos que são bons em si?

2.1 Valor intrínseco

Embora Moore trate da questão do valor intrínseco na obra *Principia Ethica*, o autor publica em 1922 no capítulo VIII de uma obra intitulada *Philosophical Studies*, um texto intitulado “O conceito de valor intrínseco”¹⁷. Esta obra, embora publicada na década de 1920, foi escrita por volta de 1914-1917 e serve para elucidar pontos que não haviam sido anteriormente esclarecidos nas obras anteriores:

[...] 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

¹⁷ Uma tradução portuguesa é encontrada nos *Principia Ethica* da Fundação Calouste Goulbenkian, edição de 1999.

sentido de Tomás de Aquino. Nesse sentido, o bem intrínseco não define propriamente a essência do objeto, mas faz parte dessa essência (ORMIERES, 2010, p. 151).

Moore deseja saber se predicados que explicitam valores morais e estéticos são ou não subjetivos. No caso do valor estético, o valor se daria no julgamento entre o belo e o feio, já no que se refere ao ético ele se reflete na forma de bom e mau, além do correto e errado. Mas, para tanto, Moore precisa definir limites entre o que pode ser considerado valor subjetivo, objetivo e ainda defender uma terceira distinção entre os valores objetivos, que é denominado como valor intrínseco.

Nessa delimitação, existem filósofos que defendem e explicam de forma subjetiva as áreas da ética e estética com os seus respectivos predicados valorativos. Moore não aponta autores ou pensadores em específico, mas esboça uma definição genérica que, ainda que imprecisa, revela o pensamento acerca da estética e da moral centradas no sujeito:

Há um sentido do termo “subjetivo” relativamente ao qual dizer-se que “belo” representa um predicado subjetivo, *significa, grosso modo*, que qualquer afirmação da forma “isto é belo” apenas exprime uma asserção psicológica, no sentido em que um determinado indivíduo ou um grupo de indivíduos tem efetivamente ou teria em determinadas circunstâncias, um certo tipo de atitude mental à coisa em questão (MOORE, 1999, p. 346).

Na definição acima, convém esclarecer o que significa uma atitude mental que o autor define somente como sendo “qualquer tipo de sentimento ou emoção” (MOORE, 1999, p. 346) por alguma coisa ou objeto. Nesse caso, um objeto belo seria não mais do que um sentimento individual ou de um dado grupo com sensações semelhantes a um dado objeto. Mas, da mesma forma, há os que creditam tal caráter subjetivo por simples oposição a estes critérios, cunhando-os de objetivos. Mas o que é algo objetivo, além da definição que se delineia pela negação da primeira tese subjetiva? Mais do que querer dizer o que é uma tese objetiva, Moore se preocupa em mostrar que a noção de subjetividade não é a mesma daquela que se enuncia como valor intrínseco. E que, pontuando esta distinção, será possível expor a bondade e a beleza como valores intrínsecos.

Mas antes é preciso que se enfrente a dificuldade revelada nas seguintes questões: em que se distinguem o objetivo e o valor intrínseco? Existe, de fato, tal distinção? Moore utiliza um exemplo na ética para tentar indicar a diferença: uma forma relativamente emergente de

pensamento no fim do século XIX, encontrados em filósofos como Spencer, é a transposição do darwinismo biológico para a moralidade. Tal tese de forma genérica é exposta da seguinte maneira:

Suponhamos, por exemplo, que se defendia que afirmar que um tipo de ser humano, A, é “melhor” do que um outro tipo, B, significa apenas que, no (de)curso da evolução, há uma tendência para o aumento de números de pessoa do tipo A e diminuição de pessoas do tipo B. Trata-se de um conceito que, de fato, é frequentemente sugerido, ainda que não expresso exatamente deste modo; o que de fato significa é apenas a ideia vulgar de “melhor” como “mais bem preparado para sobreviver”. É claro que “melhor”, nessa acepção do seu sentido, não é, de modo algum, um conceito “subjetivo”: o conceito de pertencer a um tipo que seria mais favorecido do que outro na luta pela sobrevivência é o mais “objetivo” possível (MOORE, 1999, p. 347).

Como indica Moore, este tipo de moral não apresenta uma ligação com uma atitude mental, isto é, não concerne a um sujeito e suas vicissitudes emocionais, mas sim a um critério moral que pressupõe uma exterioridade, uma “objetividade” independente de valorações individuais. Para Moore, este tipo de moral é objetiva, mas não intrínseca. Isto porque se determinadas circunstâncias se modificam no quadro em que a moralidade se orienta pela adaptação, é possível que B passe a ser mais suscetível a viver nesta nova situação do que A. Nesse caso o valor de A e de B mudam, embora não se referindo a um critério subjetivo, mas à objetividade da primazia da regra moral em questão (no caso, a adaptação) frente a uma mudança do meio. Se não há um valor que não se modifique, não há nesse caso a noção de um valor intrínseco neste tipo proposto de moralidade, apesar de ser objetivo e não-subjetivo.

Moore acredita que muitas vezes a confusão acerca das noções morais como *correto* e *errado* são vinculadas a uma identidade errônea entre objetividade e valor intrínseco. Muitas vezes se diz *objetivo*, ao invés de *caráter intrínseco*. Neste caso haveria tipos de morais que seriam cunhadas de objetivas, e, ainda assim, alguém que defende uma moral subjetivista, estaria disposto a negar.

Uma teoria que se cunhe na noção de *intrínseco* não quer dizer que a noção de *certo* e *errado* tenham valor intrínseco, isto é, que há algo *certo* e *errado* em si, mas que estes termos são vinculados a um tipo de valor que é intrínseco:

Ao nosso ver, é essa relação fixa com um tipo de valor intrínseco que confere ao correto e ao errado o tipo e o grau de fixidade e de imparcialidade que efetivamente se pensa que eles possuem, e que é de fato o que as pessoas têm em mente quando referem a respectiva “objetividade” (MOORE, 1999, p. 349).

A querela dos subjetivistas em face dos que defendem a objetividade dos valores é, para Moore, muitas vezes equivocada ou mal direcionada. O que os subjetivistas estão muitas vezes a discutir não é a objetividade dos valores, mas o caráter intrínseco que acompanha algumas morais de cunho objetivo:

[...] quando se discute se determinados tipos de valor são ou não são “subjetivos”, cremos que a questão que é considerada importante, normalmente por um dos lados do debate, mas frequentemente também por ambos, não é realmente a questão da diferença entre “subjetivo” e “não subjetivo”, mas sim entre “intrínseco” e “não intrínseco” (MOORE, 1999, p. 351).

Mas de que se trata, enfim, esse caráter intrínseco, uma vez que dele se falou na forma de exemplos e não enquanto conceito? Moore considera que dizer que um tipo de valor é intrínseco significa que a questão de “se uma coisa o possui e em que grau possui depende apenas da natureza intrínseca da coisa em questão” (MOORE, 1999, p. 352). O aspecto problemático é o que significa esta diferença de “natureza intrínseca”? Moore esclarece que há dois sentidos distintos a serem investigados na busca de tal definição: (1) se o objeto não modifica o seu valor conforme o tempo, o espaço, a circunstância, o observador ou qualquer variante externa ao próprio objeto; (2) se é ou não possível que dois objetos idênticos apresentem naturezas intrínsecas distintas ou graus distintos do mesmo valor.

Quanto à questão da identidade de objetos com possíveis valores intrínsecos distintos, Moore deixa claro que isso não se refere apenas ao caráter numérico do objeto que tem valor intrínseco, isto é, à simples ideia de que por serem duas unidades separadas já faria com que o objeto tivesse naturezas diferentes, mas “que apenas se pode dizer que têm naturezas intrínsecas diferentes se, para além da diferença numérica, não forem exatamente iguais” (MOORE, 1999, p. 354).

Uma outra questão a ser esclarecida é quanto ao aspecto qualitativo da natureza intrínseca; Moore concorda com a impossibilidade de que, ao haver dois objetos diferentes em qualidades, não ocorram diferenças também em sua natureza intrínseca. Porém o inverso não é verdadeiro:

Embora duas coisas não possam ser diferentes em qualidade sem diferirem na sua natureza intrínseca, poderão diferir em sua natureza intrínseca sem diferirem em qualidade, ou, em outras palavras, a diferença de qualidade é apenas uma espécie de diferença de natureza intrínseca (MOORE, 1999, p. 355).

Moore faz uma analogia entre um som forte e um som suave: embora ambos apresentem a mesma qualidade, já que ambos são sons, não se pode dizer que sejam o mesmo. Desse modo, os pontos mais relevantes concernentes à noção de diferentes naturezas intrínsecas para Moore são:

Que se trata de um tipo de diferença que não existe entre duas coisas que sejam apenas numericamente diferentes e sim apenas quando, além de numericamente diferentes, também não são exatamente iguais; e (2) que não é idêntica a diferença qualitativa, embora esta seja uma espécie específica daquela (MOORE, 1999, p.356).

Além disso, Moore deseja descartar a visão de que algo apresenta um tipo de valor intrínseco diferente somente porque todos os objetos se dispõem no tempo numa posição singular ou circunstancial. Essa é uma consequência retirada da noção de valor intrínseco como valor permanente ou fixo: “um tipo de valor é intrínseco se e apenas se algo como ele o possuísse necessariamente em todas as circunstâncias e exatamente no mesmo grau” (MOORE, 1999, p. 357).

Mas para o autor britânico cogitar ou não a possibilidade ou não de que haja dois objetos iguais que possuam o mesmo valor intrínseco não é o mais importante. O que é relevante é o que tal ideia revela: que qualquer objeto dotado de valor intrínseco, se houver um objeto exatamente semelhante, também deveria apresentar o mesmo valor independente de qualquer variação de situação:

[...] tal como entendemos o conceito [valor intrínseco], é essencial que se possa afirmar não apenas que duas coisas exatamente semelhantes não possuem de fato em graus diferentes, mas que, se tivesse havido ou viesse a haver algo exatamente semelhante a uma coisa que o possui, mesmo que não tenha havido nunca nem nunca venha a existir tal coisa, ela teria possuído ou possuiria o tipo de valor em questão exatamente no mesmo grau (MOORE, 1999, p. 358).

Um outro ponto salientado por Moore seria é que determinado grau de valor intrínseco seria o mesmo para dado objeto ainda que as leis causais que temos fossem completamente diversas. Para melhor explicar essa ideia, Moore se utiliza do seguinte exemplo:

[...] tomemos por suposição uma determinada mancha de cor amarela. Poderemos afirmar com certeza que qualquer mancha exatamente igual a essa seria amarela, mesmo que existisse um universo onde as leis causais fossem completamente diferentes das deste Universo. Podemos afirmar que qualquer mancha assim teria que ser amarela, incondicionalmente quaisquer que fossem as circunstâncias e quaisquer que fossem as leis causais (MOORE, 1999, p. 360).

Nesse caso, a noção de valor intrínseco mooreano não seria nem causal, nem empírica, e sua necessidade aparece como uma constante fixa, apesar das condições temporais para que houvesse o mesmo valor. Moore afirma que tal característica considerada na sua definição não pode ser encontrada numa formulação subjetiva de valor. Para corroborar tal tese, ele se utiliza de um exemplo de um sentimento de alguém nutrido por um objeto A: este mesmo objeto A poderia existir em condições em um outro universo em que nós não existíssemos e, por consequência, o valor intrínseco que supúnhamos haver neste objeto já não seria verdadeiro, pois seria descoberto que é um valor contingente calcado na dependência da nossa existência no mundo. Porém este argumento apenas indica a impossibilidade de que haja valor intrínseco de um objeto vinculada à subjetividade, não refutando, pois, a possibilidade de uma moralidade calcada no sujeito.

Mas a questão consiste em saber o que significa essa necessidade, isto é, o que faz com que dois objetos com valores morais intrínsecos, *a* e *b*, sejam necessários e comuns para serem de mesma natureza intrínseca. Em um primeiro momento, pode-se pensar uma necessidade tal qual “que qualquer triângulo retângulo é um triângulo” ou que “ amarelo e azul são cores”. As propriedades como amarelo, caso sejam consideradas propriedades de natureza intrínseca do objeto que a possui, parecem, entretanto, distintas quanto à sua necessidade em relação a termos como bom e belo. Se amarelo é um predicado intrínseco que depende da natureza intrínseca de um objeto, isto significa que amarelo faz parte essencial do que caracteriza um dado objeto e pode ser definido em função deste último. Já com bom e belo, embora sejam intrínsecos, não são propriedades intrínsecas tal qual amarelo ou um estado fisiológico como “um estado de prazer”. Porém, em que se fundamentaria essa diferença? Este talvez seja o momento mais delicado da filosofia mooreana. Embora bom e

belo dependam da natureza intrínseca do objeto que a possui, estes não constituem propriedades intrínsecas do objeto. Isto quer dizer que predicados ou proposições sobre o mundo e objetos tem uma natureza intrínseca que pode ser definida, mas conteúdos morais e estéticos não. Se prestarmos atenção à filosofia mooreana encontramos o mesmo impasse que denunciado pela filosofia humeana. Há uma diferença entre predicados morais (proposições prescritivas, “dever ser”) e predicados sobre o mundo (proposições passíveis de conhecimento, “ser”). Então qual seria a diferença entre elas? Moore simplesmente afirma que não sabe:

Se dissermos que predicados de valor, embora dependam apenas de propriedades intrínsecas, não constituem propriedades intrínsecas, deverá então haver uma característica que pertence às propriedades intrínsecas e que os predicados de valor nunca possuem. E parece-nos bastante evidente que há, embora não saibamos dizer qual é (MOORE, 1999, p. 364).

Moore deseja se esquivar de duas formas de teorizar acerca do que é *bom*: a primeira dizendo que bom não é um tipo de valor intrínseco, o que nesse caso relegaria bom a um relativismo cultural; a segunda forma seria conceber *bom* semelhante a um predicado como 'amarelo', no sentido que algum objeto o possui naturalmente (ex: girassol amarelo), e que algum objeto que está associado ou que é “suporte” ao que é expresso como *bom* também teria que ser *bom*, por esta ser supostamente a natureza que o define, caindo num tipo de naturalismo ético.

Uma primeira crítica, ao se observar os argumentos de Moore acerca da noção de valor intrínseco e da negação de um valor orientado pela subjetividade, se mostra na própria premissa mooreana: a necessidade do autor de encontrar um valor permanente, que de início a subjetividade não se compromete. Porém é difícil encontrar na argumentação de Moore críticas concludentes que critiquem o subjetivismo, sendo ainda questionável o que o próprio autor denomina de objetividade:

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 (ORMIERES, 2010, p. 136).

Moore afirma que podemos pensar em ações boas em si, em ações más, ou mesmo em ações com valor nulo ou indiferente¹⁸. Entretanto, se consideramos tais formas de categorização de um evento moral como sendo pertencente a um determinado todo, é possível que o todo apresente um valor distinto daquele das suas partes que o constituem. Assim, diz ele:

O paradoxo, para o qual é necessário chamar a atenção, reside no fato de não se verificar qualquer relação constante entre o valor de um tal todo e a soma dos valores das suas partes. É certo que um todo formado por uma coisa boa pode existir numa tal relação com outra coisa boa que o valor do todo assim constituído se tornar imensamente superior à soma dos valores das duas coisas boas. É certo que um todo formado por uma coisa boa e por outra indiferente pode ter um valor imensamente superior da coisa boa em si. É certo que duas coisas más, ou uma outra coisa má e uma indiferente, podem formar um todo muito pior do que a soma do mal das suas partes. E parece que coisas indiferentes podem ser os únicos elementos de um todo de grande valor, quer positivo, quer negativo. Se a adição de uma coisa má a um todo bom pode aumentar o valor positivo desse todo, ou se a adição de uma coisa má à outra má pode produzir um todo com valor positivo, pode parecer duvidoso, mas é pelo menos, possível, e essa possibilidade deve ser tomada em consideração na nossa investigação ética (MOORE, 1999, p. 112).

No caso, Moore caracteriza a combinação entre as partes dotadas de valores em relação ao todo, porém o mais importante de se observar é que a combinação das partes não necessariamente gera um valor igual ou correspondente à soma de valores de suas partes. Moore dá um exemplo análogo para corroborar sua tese: a ideia do objeto belo e sua percepção. Vejamos como isso se expressa:

Parece ser verdade que o ter-se consciência de um objeto belo é uma coisa de grande valor intrínseco, enquanto o mesmo objeto, se ninguém tiver consciência dele, terá relativamente pouco valor e é geralmente considerado como não tendo nenhum. Mas consciência de um objeto belo constitui, sem dúvida um todo à sua maneira, em que é possível distinguir duas partes – por um lado, o objeto em si, e, por outro, o ter-se consciência dele. Ora este último fator pode ocorrer como parte de um todo diferente, sempre que temos consciência de qualquer coisa; e tudo parece indicar que alguns destes modos tem, em qualquer dos casos, muito pouco valor, e podem até ser indiferentes ou positivamente maus (MOORE, 1999, p. 112).

18 Esta última categorização, nulo ou indiferente, é um tipo de categorização já presente na filosofia antiga como, por exemplo, no estoicismo.

Aqui o todo considerado é formado pelas partes da consciência do belo e pelo próprio objeto belo. Não se está dizendo somente que a consciência concede maior valor ao todo, mas que ela, em conjunto, dá um valor maior do que apenas o objeto. Moore considera (sem maiores justificativas) um suposto ou pouco valor da consciência para o objeto belo. Mas o objeto belo e consciência dessa beleza unidas, mesmo que a consciência seja dotada de pouco valor sozinha, geram um valor bem maior e não resumido à aritmética da soma das partes:

Uma vez, portanto que a mera consciência nem sempre confere grande valor ao todo de que faz parte, mesmo que o objeto não tenha qualquer demérito grande, não podemos atribuir a grande superioridade da consciência de um objeto belo em relação ao objeto belo em si à mera adição do valor dessa consciência ao valor do objeto belo. Seja qual for o valor intrínseco da consciência, não dá ao todo de que faz parte um valor proporcional à soma do seu valor e do valor do seu objeto (MOORE, 1999, p. 112).

Do ponto de vista moral, Moore reconhece a dificuldade em esclarecer as relações entre o todo e suas partes, e por isso é preciso ressaltar dois aspectos do problema: (1) É necessário que haja a existência das partes para a existência de um dado todo ou conjunto. Entretanto, os meios ou causas para a existência de um dado conjunto (o todo) não é considerado sua parte, ou seja, não é considerada condição necessária para a existência do conjunto. Moore chama de “lei natural ou causal” os meios possíveis para a existência de um dado todo, isto porque, segundo o autor, se a sua natureza fosse distinta, ainda assim poderia existir o mesmo todo considerado como um bem, apenas mudando a forma de ele ser obtido:

A necessidade de que existam os meios para que o bem em questão exista, é apenas uma necessidade natural ou causal. Se as leis da natureza fossem diferentes poderia existir exatamente o mesmo bem, embora aquilo que é agora condição para a sua existência não existisse. A existência do meio não tem valor intrínseco, e a sua total aniquilação em nada alteraria o valor daquilo que agora permite alcançar (MOORE, 1999, p. 113).

Porém a parte do todo deve ser considerada como essencial, a despeito dos meios, isto porque se retirarmos uma parte do todo, esta deixa de ser o que era antes e seu valor intrínseco também.

(2) O segundo ponto a se considerar é que o todo pode apresentar algo que não tem valor em si. Porém, tal afirmação é uma problema, pois como já foi exposto que o valor intrínseco do todo depende da existência das partes e se poderia, com isso, supor que a existência das

partes fossem dotada de algum valor intrínseco. Moore considera que a parte mantém sempre seu valor (seja ele nulo ou não) e tal condição é independente. O valor não varia pelo fato de estar atrelado a um todo maior.

A parte de um todo valioso conserva exatamente o mesmo valor quando faz parte desse todo como quando não faz. Se tinha valor noutras circunstâncias, o seu valor não é aumentado pelo fato de fazer parte de um todo mais valioso. E se, por si só, não tinha qualquer valor, continua a não o ter, por muito que seja o valor do todo de que agora faz parte. Nada, portanto, nos autoriza a afirmar que uma e a mesma coisa possa, em certas circunstâncias, ser intrinsecamente boa e, noutras, não, ao passo que podemos afirmar que um meio, algumas vezes, produz resultados bons e outras vezes não (MOORE, 1999, p. 114).

Quanto a essa relação entre a parte, o todo e seus respectivos valores, Moore emprega o termo utilizado por Hegel de *todo orgânico* (ou *unidade orgânica*), embora deseje dissociá-lo interpretação que lhe é dada pela tradição hegeliana, pois o termo não apresenta um significado claro para Moore, mas “encarnaria” por assim dizer a ideia que o autor concebe. Assim, para bem definir o termo é preciso observar seus possíveis usos e características, os quais, segundo Moore, se revelam sob três aspectos:

Dizer-se que uma coisa constitui um “todo orgânico” equivale geralmente a sugerir que as suas partes estão relacionadas entre si e com o próprio todo como os meios com o fim; sugere igualmente que essas partes possuem a propriedade de não terem “qualquer sentido ou significado separado do todo”; finalmente o próprio todo é tratado como se tivesse a tal propriedade à qual pretendemos atribuir o nome. (MOORE, 1999, p. 115).

Segundo Moore, os que se utilizam destas características para definir o termo não nos dizem de forma clara como elas se relacionam ou ainda se são idênticas entre si.

A primeira leitura de todo orgânico pode ser compreendida por meio da fábula de Menênio de Agrippa, na qual vários órgãos do corpo se recusam a trabalhar justamente para punir a ociosidade do estômago que apenas recebe o alimento. Os membros e demais órgãos revoltam-se e negam comida ao estômago. Tal atitude gera o definhamento do corpo. Tal história mostra uma relação de reciprocidade entre a parte (o estômago) e o todo (o corpo): há uma dependência mútua entre si. Tal unidade orgânica demonstra que o corpo é meio e fim em si mesmo. O problema consiste na diferenciação entre as partes (órgãos) e o todo (organismo). Pode-se pensar o estômago separado do organismo, mas efetivamente não se

pode imaginar o estômago separado do resto. Se o todo necessita de todas as partes para ser todo, não é possível que uma parte seja causa do todo. A finalidade da parte para o todo não existe, pois a parte é o todo e vice-versa. A própria ideia de finalidade surge mais como o efeito de uma causa mútua entre si no exemplo citado. Mas a questão maior é que, nesse exemplo, as partes surgem como uma abstração de algo que na concretude está tão interligada que é indiviso, afinal é a visão do todo como um organismo, a cisão entre órgãos e o tecido é antes mais apropriada para o estudo anatômico do que para funcionalidade do corpo. Mas, no caso da ética, analisamos justamente que a parte continua tendo seu valor específico independentemente da sua relação com o todo na relação de valores para um conjunto/todo moral. Assim, a metáfora de todo orgânico na fábula é rejeitada para exemplificar a significação de todo orgânico na moral mooreana.

Uma segunda leitura possível acerca do termo “todo orgânico” afirma que um todo apresenta um valor superior em relação às partes somadas. Mas expondo tal argumento, considera-se que as partes são meios necessários para a constituição do todo em questão. No caso, o problema está em supor uma teleologia das partes como o todo que elas podem gerar; as partes como causas necessárias a um todo. Moore discorda dessa perspectiva e considera que partes podem formar um todo melhor, mas não se define o valor das partes por isto, nem se pode conceber as partes como causas para o todo. Moore compara a relação parte-todo a uma pintura, pois embora os elementos que se apresentam no quadro sejam interligados e relevantes para a formação do todo, não há uma ligação causal entre as cores e as formas contidas, embora tais critérios sejam considerados para o todo.

A terceira compreensão remete à ideia de que as partes de um todo teriam uma dada propriedade que nenhuma parte de algum todo poderia ter. A suposição desta terceira definição está na ideia de que assim como o todo nada seria sem as suas parcelas constituintes, a parte também não seria o que é se não houvesse o todo. Nesta perspectiva, qualquer parte só tem existência porque há outras partes deste todo e que a parte não é um objeto distinto, independente do todo, pois o todo a que pertence é que define sua condição de parte. Moore aponta uma contradição nessa ideia. Para ele não há dúvida que quando uma parte é constituinte de um todo, certamente a parte tem uma finalidade precisa: fazer parte do todo. Mas isto não significa que tal característica modifique a natureza ou a definição da parte.

Quando pensamos a parte em si, queremos dizer apenas aquilo que afirmamos ter, no caso presente, o predicado de ser parte do todo implica que tem de ter uma existência distinta daquilo que afirmamos a seu respeito. De outra forma, estaríamos a contradizer-nos a nós próprios, pois afirmamos que não é ela, mas sim outra coisa diferente – constituída por ela e por aquilo que afirmamos a seu respeito – que tem o predicado que lhe atribuí. [...] Numa palavra é óbvio que nenhuma parte contém analiticamente o todo a que pertence, ou quaisquer outras partes desse modo (MOORE, 1999, p. 118).

Moore nos propõe uma definição alternativa despojada de certos preconceitos acerca da definição de *todo orgânico*:

Por estas razões, tomaremos a liberdade, sempre que nos pareça conveniente, de empregar o termo “orgânico” num sentido especial, o de denotar o fato de que um todo tem um valor intrínseco quantitativamente diferente da soma dos valores das suas partes. Empregaremos o termo para denotar isto e apenas isto. Ele não implicará nenhuma relação causal, seja ela qual for, entre as partes do todo em causa, como também não implicará que as partes são inconcebíveis a não ser como parte desse todo, ou, ainda, que, quando fazem parte de um todo assim, têm um valor diferente daquele que teriam se não o fizessem (MOORE, 1999, p. 120).

Moore sugere que uma parte da ética deve se ocupar com a comparação e análise dos valores ligados ao bem e uma outra que trata da enumeração dos problemas que a ética deve discutir. Deste modo, delineia-se a função da ética: o primeiro, como já indicamos, se ocupa da clarificação do objeto da ética, isto é, o que é *bom*, o que o termo significa e como ele foi equivocadamente tratado pela tradição. O segundo aspecto do problema está sintetizado na questão “o que é que significa *bom*?” presente no quinto capítulo dos *Principia* juntamente à discussão acerca da ética prática. Disso decorre a seguinte questão: é possível provar ou fundamentar uma proposição ética? Em tese, para se saber se uma proposição é moral é preciso identificar sua natureza como ética. Entretanto, Moore as considera que tais proposições são evidentes por si mesma, isto é, enunciados de cunho moral não são passíveis de serem provados ou inferidos de outros para que se estabeleça sua verdade ou falsidade:

Tal expressão significa que a proposição em si é evidente ou verdadeira por si só, sozinha; que não é uma inferência de outra proposição que não dela própria. A expressão não significa que a proposição é verdadeira porque é evidente para mim, para si, ou para a Humanidade porque, por outras palavras, nos parece ser verdadeira. Dizer-se que uma proposição parece ser verdadeira nunca poderá ser um argumento válido para afirmar que ela é realmente verdadeira. Ao dizermos que uma expressão é evidente por si mesma entendemos, enfaticamente, que o fato de assim nos parecer não é a razão pela qual ela é verdadeira: queremos, portanto, dizer que ela não tem absolutamente nenhuma razão de ser (MOORE, 1999, p. 244).

Com isso, fica evidente que o motivo para a crença de uma proposição ética é de caráter singular e se assemelha muito mais à aceitação de uma premissa inicial do que da prova. Moore esclarece quanto a questão da auto-evidência: esta última não quer significar a impossibilidade de pensar de outra maneira sobre uma asserção moral. Quando algo nos parece ser verdade é possível que esta convicção seja o móbil de pensarmos algo como verdadeiro. Porém, a razão neste sentido não tem a mesma natureza de uma razão lógica, isto porque, como ele diz,

A prova de uma proposição para nós é apenas uma razão para considerarmos verdadeira: enquanto uma razão lógica, ou uma razão no sentido em que as proposições que são evidentes por si mesmas não possuem uma razão, é a razão pela qual a própria proposição dever ser verdadeira e não a razão pela qual a consideramos verdadeira. Por outro lado, o fato de uma proposição ser evidente para nós pode não ser apenas a razão pela qual pensamos ou afirmamos, pode mesmo ser uma razão pela qual deveríamos pensá-la ou afirmá-la. Mas uma razão neste sentido, não constitui uma razão lógica para a verdade da proposição, ainda que seja uma razão lógica para a justeza de defender a proposição (MOORE, 1999, p. 245).

Nesta citação acima, Moore expõe três tipos de razões atreladas ao caráter de auto-evidência para validar algo como verdadeiro: (1) a auto-evidência não é uma razão para validar uma proposição. E se houver alguma razão para determinada proposição em questão esta não é auto-evidente, pois não é possível a inferência desta; (2) para uma proposição parecer auto-evidente é necessário uma causa ou razão para a compreendermos como verdadeira, mas isto não é o mesmo que justificarmos uma proposição por uma inferência lógica; (3) a auto-evidência de uma proposição não é simplesmente a razão pela qual pensamos a proposição como verdadeira; mas deve ser o *motus* principal para considerarmos uma proposição como verdadeira.

Estes três significados de razão são alvo de uma confusão quando enunciamos algo como verdadeiro para a moral. Quando há, por exemplo, o argumento contra uma ética intuicionista (isto é, no caso da afirmação que tomo como premissa auto-evidente de que o prazer é o único bem) estamos a dizer que a nossa intuição que nos leva a considerar tal doutrina como falsa. Isto porque não há razão lógica que prove o contrário: “É falso porque é falso e não há outra razão para, mas declararmos que não é verdadeira porque sua falsidade é evidente para nós e defendemos que essa é uma razão suficiente para nossa afirmação” (MOORE, 1999, p. 245).

A posição parece drástica e duvidosa, pois basta pensar o contraexemplo do hedonista que defende a sua tese do prazer como auto-evidente sob a mesma argumentação para torná-la igualmente válida.

Moore afirma, entretanto, que não se deve abandonar as outras formas de razão lógica, nem a intuição, tampouco, aparece como uma exclusão da razão: “a intuição só pode fornecer a razão para considerarmos qualquer proposição como verdadeira, o que deve fazer quando a proposição é evidente e não haja efetivamente razões que provem a sua veracidade” (MOORE, 1999, p. 245).

Frente a essa impossibilidade de provas, Moore só pode se utilizar de uma persuasão para reivindicar sua tese como verdadeira: trata-se de convencer o outro, já que ambas as teses a favor ou contra um tipo de hedonismo partem de uma intuição:

Não podíamos fazer nada para provar que era a verdade, só podíamos indicar o mais claramente o que isso significava e como contradiz as outras proposições que pareciam igualmente verdadeiras. O nosso objetivo era necessariamente o de convencer. No entanto, mesmo que tenhamos convencido, não fica provado que estejamos certo” (MOORE, 1999, p. 246).

Moore acredita que existam justificativas para a defesa contra certos argumentos e aponta que um dos modos de se defender uma intuição frente às outras é destacando os erros dos seus desdobramentos e, principalmente, pelas confusões que um dado sistema filosófico apresenta, como por exemplo, ao se confundir os meios e os fins, como já indicamos.

Quanto a outra questão “o que devemos fazer?”, que Moore já havia esboçado no capítulo um dos *Principia*, mantém-se a diretriz de que tudo o que concerne as ações morais devem ser meios ou causas para um bem maior (bom em si).

Na ética prática¹⁹, qualquer resposta implica uma generalização causal. Todas estas perguntas envolvem, no entanto, também um juízo ético apropriado – o juízo de que certos efeitos em si são melhores do que outros. Mas elas afirmam de fato que essas coisas melhores são efeitos – que são causalmente relacionados com a ação em questão. Qualquer juízo na Ética prática pode ser reduzido a seguinte forma: isto é a causa desta coisa boa (MOORE, 1999, p. 248).

¹⁹ Ética prática é a expressão cunhada por Moore capítulo V dos *Principia* para estabelecer a parte da obra concernente a uma ética prescritiva, uma vez que os estudos dos primeiros capítulos da mesma foram calcados num estudo sobre os termos morais em si e sobre a maneira adequada de investigação ética.

Moore formula uma ética que se ocupa dos atos morais conforme a máxima: os fins justificam os meios. A sua ética, enquanto aplicação, se fia no melhor resultado possível. Moore explica que agir moralmente significa produzir a maior quantidade de bem possível no mundo. Assim, ele tenta esclarecer esta questão:

[...] é certo que quando afirmamos que uma determinada ação é nosso dever absoluto estamos a afirmar que a execução dessa ação é nesse momento única no que diz respeito ao valor. Mas nenhuma ação que deva ser cumprida pode ter valor único no sentido em que é a única coisa de valor no mundo. Sendo assim, neste caso, cada ação deste tipo seria a única coisa boa, o que é uma contradição óbvia. E pela mesma razão o seu valor não pode ser único no sentido em que tem mais valor intrínseco do que qualquer outra coisa no mundo. Desse modo, cada ato de dever seria então a melhor coisa do mundo, o que é também uma contradição (MOORE, 1999, p. 249).

Moore mostra nessa citação o problema de encararmos nosso dever moral de forma absoluta, isto é, como se, independentemente das circunstâncias, um dever apresentasse um valor único e sempre recomendável como a melhor ação. Para Moore a dificuldade está no fato de que tal avaliação não depende apenas do valor intrínseco do objeto ou da ação moral (dever); pode ocorrer que um dado objeto ou ação tenha um grande valor intrínseco, mas apresente um valor relativamente menor que outro, se visarmos a produção de maior bem no todo. No fim, Moore opta por um tipo de consequencialismo em que um dado evento sempre será avaliado pelo maior valor que pode ser produzido no Universo e esclarece o sentido de dever a partir dessa perspectiva:

O nosso “dever” só pode, portanto, ser definido como ação que causará maior bem no universo do que qualquer outra alternativa. E o que está “certo” ou o que é “moralmente admissível” só difere disto enquanto algo que não causará menos bem do que qualquer outra alternativa. Logo, quando a ética se atreve a afirmar que certas formas de agir são “deveres” pretende afirmar que agir dessa forma produzirá sempre a maior soma possível de bem (MOORE, 1999, p. 250).

A partir destes pontos firmados acerca do caráter de uma ética prática, podemos extrair algumas consequências: “O primeiro ponto é que leis morais não são evidentes por si mesmas tal qual defendem por um certo tipo de intuitivismo moral” (MOORE, 1999, p. 250). Moore define esse intuitivismo da seguinte forma “a visão intuitiva ética consiste na suposição de que certas regras que declaram que certas ações devem ser sempre praticadas ou omitidas

podem ser vistas como premissas evidentes” (MOORE, 1999, p. 250). Como já foi exposto anteriormente, o intuicionismo é problemático, pois não há razões que possam justificar as intuições. Moore concede crédito a esta perspectiva apenas em um sentido psicológico, isto é, muitas vezes agimos e inferimos enunciados éticos de modo imediato e aparentemente intuitivo. Embora Moore reconheça que as intuições possam vir a ser verdadeiras e que tais intuições possam gerar ações que trazem maior bem, é preciso que elas passem por um exame, pois igualmente é possível que essas intuições sejam falsas em circunstâncias diversas.

Uma segunda conclusão diz respeito à já citada dificuldade de saber como prever os efeitos possíveis de nossa ação num futuro indefinido. Tal conhecimento de causas e efeitos se torna evidentemente impossível; mais impossível ainda é saber avaliar, a rigor, todas as possibilidades de elencar o grau de valor de cada ação possível num dado momento, comparando-os entre si e elegendo o melhor em relação aos outros eventos que ocorrem no mundo. O conhecimento das causas é deveras insuficiente, levando-nos à conclusão de que nunca sabemos se uma dada ação vai produzir certamente o maior valor possível.

Ademais, caberia ainda à ética a tarefa de evidenciar entre as opções que se apresentam a que produzirá uma maior soma de bem “de entre as alternativas que possa ocorrer a qualquer um” (MOORE, 1999, p. 251).

Será, no entanto uma tarefa útil se a ética puder determinar qual de entre as alternativas que possam ocorrer produzirá o maior valor total. Porque ainda que esta alternativa não possa ser provada como sendo a melhor possível, deve, no entanto, ser melhor do que qualquer tipo de ação que devêssemos de outro modo adotar (MOORE, 1999, p. 252).

É preciso esclarecer o uso do termo “possível” para tal empreendimento, pois ao usarmos tal expressão no âmbito moral pode parecer que uma dada ação é impossível porque, por exemplo, simplesmente não nos ocorre à mente determinada possibilidade. Assim, Moore explicita os limites entre as opções do agir moral e de como podemos pensá-las :

Mas, é de se notar que, ainda que nos limitemos a considerar qual é a melhor de entre as alternativas que possam ser pensadas, o fato de estas alternativas poderem ser pensadas não está incluído naquilo que queremos dizer quando as designamos por alternativas possíveis. Mesmo se, em qualquer caso, fosse impossível que as ideias destas tivesse ocorrido a uma pessoa, a questão pela qual nos interessamos é a de qual, se tivesse ocorrido, teria sido a melhor alternativa? Se dizemos que matar é

sempre a pior alternativa, pretendemos afirmar que é assim, mesmo se fosse impossível ao homicida pensar fazer outra coisa qualquer (MOORE, 1999, p. 253).

Apesar dessa dificuldade, Moore opta por uma ética prática voltada a descobrir “qual de entre algumas alternativas possíveis em certas circunstâncias produzirá ao fim e ao cabo melhor resultado” (MOORE, 1999, p. 254). A preferência mooreana é pelas alternativas que se apresentam a nós no momento em que podemos deliberar sobre ela. Ainda que seja um sentido mais restrito, a tarefa já seria, segundo o autor, “suficiente para a orientação prática” (MOORE, 1999, p. 254).

Mas há um problema quando se tenta realizar tal tarefa: ainda que seja uma avaliação do valor das ações baseadas num cálculo provável de melhores efeitos e maior bem no mundo em avaliação, sempre há outras opções e ações possíveis. Um primeiro critério para avaliar se uma ação é melhor que outra é mensurar suas consequências num tempo infinito. Como não podemos simplesmente prever todos os desdobramentos nos nossos atos, o método é simples: devemos avaliá-las situando-as em um “futuro imediato”. Eis o que Moore diz:

Ninguém quando age na base daquilo que considera uma consideração de efeitos racionais, orientaria a sua escolha através de uma previsão que fosse para além, no máximo, de alguns séculos; e geralmente consideramos ter agido racionalmente se pensamos que conseguimos assegurar um equilíbrio do bem no espaço de poucos anos, meses ou dias (MOORE, 1999, p. 255).

Porém é preciso uma justificativa para que se opte pela ideia de futuro imediato para avaliação dos efeitos. No caso, Moore admite como uma boa justificação a ideia de que, depois de um certo período de tempo, as consequências de um ato são também influenciadas por outras ações e circunstâncias possíveis:

Como nos afastamos cada vez mais do tempo em que as ações alternativas nos estão abertas, os acontecimentos dos quais cada ação seria uma causa parcial tornam-se cada vez mais dependentes dessas outras circunstâncias que são as mesmas qualquer que seja a ação que adotemos. Os efeitos de qualquer ação individual parecem, após um certo espaço de tempo, ser apenas encontrados em frívolas modificações que se espalham por uma área muito vasta enquanto seus efeitos imediatos consistem em algumas áreas proeminentes numa área comparativamente limitada (MOORE, 1999, p. 255).

Moore aposta na probabilidade de que, com o tempo, os efeitos de uma ação em particular

se tornem irrisórios ou indiferentes quanto à quantidade de bem e mal a ser avaliado em um outro agir ou em circunstâncias posteriores de cunho moral. Entretanto, ele está consciente da impossibilidade de prova da neutralização dos efeitos no transcorrer do tempo e por isso, ao recurso à opção probabilística.

Para sabermos se será sempre melhor agir de certa forma, em certas circunstâncias, devemos saber não somente que efeitos tais ações produzirão, desde que não interfiram em outras circunstâncias, mas também que não haverá interferência de nenhuma outra circunstância. E isto é obviamente possível apenas enquanto probabilidade. Uma lei ética tem a natureza não de uma lei científica, mas de uma previsão científica: e a mais recente é sempre meramente provável, ainda que a probabilidade seja muito grande (MOORE, 1999, p. 258).

Moore defende que, uma vez estabelecido esse caráter probabilístico que marca a sua ética prática, o senso comum já teria em seu interior boa parte dessas avaliações e princípios gerais. Uma concepção geral do senso comum, por exemplo, é “não matar”. Ainda sobre isso, diz o filósofo:

Que o homicídio universal não seria uma coisa boa neste momento não pode então ser provado. Mas, na realidade, nós podemos e assumimos com certeza que, mesmo se algumas pessoas tiverem vontade de matar, a maior parte das pessoas não terão essa vontade. Quando dizemos, portanto, que o homicídio deve ser geralmente evitado, queremos dizer somente que é assim enquanto a maioria da humanidade não concordar certamente com o homicídio e persistir em viver (MOORE, 1999, p. 259).

Moore argumenta que a soma do senso comum com a busca dos melhores efeitos apresenta-se como uma combinação poderosa para se avaliar problemas éticos e que isso, no geral, também legitima certas práticas sociais comuns. Um exemplo disso são as noções de *propriedade e lei*:

Uma defesa semelhante parece ser possível para a maioria das regras reforçadas universalmente por sanções legais, como é o caso do respeito pela propriedade, bem como para alguma das mais vulgarmente reconhecidas pelo senso comum. Como a capacidade de trabalho, a temperança e a capacidade de ser fiel às promessas feitas. Em qualquer estado da sociedade na qual os homens tenham esse intenso desejo de propriedade de qualquer espécie, desejo que parece universal, as regras legais comuns para a proteção da propriedade devem vir servir para facilitar o melhor uso possível de energia. E do mesmo modo, a capacidade de trabalho é um meio para a obtenção de quaisquer grandes bens positivos suplementares é impossível; a temperança apenas impõe o evitar dos excessos que, prejudicando a saúde, impediriam o homem de contribuir o máximo possível para a obtenção dessas coisas

necessárias; e a capacidade de respeitar as promessas feitas facilita grandemente a cooperação no sentido da obtenção desses bens (MOORE, 1999, p. 260).

Moore crê que estas noções apresentam duas características fundamentais que garantem sua validade para a ética prática:

(1) Um *suposto* cumprimento ou estabelecimento geral de tais noções/valores em quase todas as sociedades como um meio para a conquista de um bem. Moore se utiliza da história como referência para tal legitimação: o direito à propriedade e a preservação da propagação da vida, pois “parecem ser tão universais e fortes que seria impossível fazer com que deixassem de existir; sendo assim, pode dizer-se que, em quaisquer circunstâncias, a observância geral desta regra seria enquanto meio” (MOORE, 1999, p. 260).

(2) Estes valores, ou quaisquer condições como meio para um bem em si, podem ser defendidas, a despeito da questão acerca de qual é esse bem em si (teleológico).

Valores como estes seriam válidos na maior parte das sociedades. Isto é, além de seus valores socialmente aceitos, ainda haveriam razões adicionais propiciadas por circunstâncias específicas. Um outro exemplo cabível é a noção de punição e como esta pode fomentar ou evitar uma dada conduta, com base no cálculo mooreano de maior produção de bem ou mal como efeito:

Uma das principais razões pelas quais uma determinada ação não deveria ser praticada em nenhum estado particular da sociedade é a de que seria punida; uma vez que o castigo é geralmente por si só um mal maior do que o que teria sido causado pela omissão da ação punida. Assim, a existência de um castigo pode ser uma razão adequada para considerar uma ação como errada em geral, mesmo que não tenha nenhum outro efeito mau e, até pelo contrário, possa ter alguns efeitos relativamente bons. O fato de que uma ação será punida é uma condição exatamente do mesmo tipo de outra, com maior ou menor permanência, que devem ser tidas em conta quando se analisa a utilidade ou não utilidade geral de uma ação num estado particular da sociedade (MOORE, 1999, p. 262).

Com isso, Moore acaba por diferenciar categorias do senso comum, uma vez que enquanto algumas classificações parecem ser boas como meio quase que em todas as sociedades, outras são hipervalorizadas ou desvalorizadas conforme as particularidades de cada tempo. Nesse caso, pode haver ainda aquelas que são vistas como um mal em certos momentos e tidas como necessárias em outros.

Um outro problema é que muitas exortações morais num dado contexto social podem defender regras que não são praticadas, o que, para Moore, torna um problema a sua defesa como algo útil e que produz o maior bem possível. Moore indica três possíveis defeitos dessas regras: (1) a impossibilidade de executar uma ação de acordo com a simples vontade pela maior parte dos indivíduos. Indicações de prescrições morais passam por disposições (Moore não especifica quais disposições, mas pode-se pensar num sentido lato que engloba desde aptidões naturais até questões culturais) para que o indivíduo as cumpra, e segundo Moore, embora essas disposições tenham alguma relevância, é preciso também que regras morais possam ser cumpridos ou estejam ao alcance principalmente por um esforço da vontade de quase todos. (2) O fato de que existem muitas ações que teoricamente são possíveis, entretanto têm na sua possibilidade a desconsideração do que autor chama de uma “natureza humana” ou as condições necessárias para que numa dada sociedade seja possível efetivar tais ações morais. Por vezes a mesma sociedade ao conseguir apresentar determinadas características que propiciassem determinada conduta, podem já não precisar de dado princípio:

No entanto, na altura em que haja as condições necessárias para tornar útil a sua observância, é muito provável que possam também ter surgido outras condições que interpretem a sua observância como desnecessária ou mesmo prejudicial; e, no entanto, esse estado das coisas pode ser um estado melhor do que aquele em que a regra em questão teria sido útil (MOORE, 1999, p.264).

(3) É possível que uma dada regra útil tenha vínculo com condições exteriores passíveis de mudança e que a mudança seja menos difícil e satisfatória em termos morais do que a própria regra em si.

Moore apresenta a ética com um caráter reconciliador com as normas sociais vigentes, ou antes, predica uma ineficiência da ética em mudanças drásticas em nossos costumes sociais. A ética mooreana contribui para corroboração dos costumes do que propriamente para a sua transformação. A primeira justificativa de Moore para tal característica de corroboração é a dificuldade de um indivíduo conseguir expor suas noções morais particulares à observância geral da sociedade, ainda que a nova noção moral se apresente como proveitosa para o corpo social, devido à força dos valores tradicionais. Em segundo lugar, uma vez que a nova regra proposta não apresenta aceitação pela sociedade, o próprio indivíduo que a propõe é desencorajado pela pouca adesão dos demais à nova conduta,

A questão relativa à possibilidade de a observância de uma regra ser desejável ou não desejável não pode afetar profundamente a questão de como um indivíduo deveria agir; isto porque, por um lado, existe uma forte probabilidade de ele não conseguir de modo nenhum impor sua a sua observância geral e, por outro lado, o fato de a observância geral poder ser útil provavelmente não lhe diria qualquer motivo para concluir que ele próprio devia cumpri-la na ausência de tal observância geral (MOORE, 1999, p. 264).

No que concerne às obrigações, Moore ressalta três elementos fundamentais: o primeiro diz respeito à premissa de que um indivíduo deve ter a liberdade para evitar ou executar uma dada ação, dependendo inteiramente de sua vontade; um segundo princípio postula que não podemos provar que qualquer uma dessas ações a serem executadas ou evitadas devem ser seguidas em qualquer circunstância, pois tão somente a generalidade da prescrição pode ser indicada. O terceiro ponto é relativo ao elemento em que se baseiam essas prescrições, já que, para Moore, as prescrições se baseiam nas próprias relações práticas entre nós, isto é, legitimam-se numa historicidade dos costumes. Desta forma, Moore define as leis morais no sentido comum da seguinte forma: “Regras que sustentam a ideia de que é, no geral útil, para todos e em circunstâncias mais ou menos comuns cumprir ou omitir algum tipo de ação específico” (MOORE, 1999, p. 265).

Cabe então indicar os princípios individuais que determinam a ação moral dos indivíduos a partir de dois postulados: “(α) no que se refere às ações relativamente as quais uma determinada regra geral é verdadeira e (β) relativamente àquelas em que determinada regra não existe” (MOORE, 1999, p. 265). No que concerne a (α) indica-se que, uma vez já explicitado que não é possível provar que em todas as ocasiões seja possível prescrever uma dada regra como melhor alternativa de ação, é talvez possível que não seguir uma determinada regra estabelecida seja melhor do que segui-la. Mas, como um indivíduo pode saber a ocasião em que desrespeitar uma regra de conduta ou lei é melhor do que segui-la? A resposta de Moore é negativa neste quesito, pois, segundo ele, ao desrespeitarmos determinada regra, nós estamos entrando numa via cheia de dúvidas sobre a avaliação dos valores em relação ao que estabelecido anteriormente:

[...] Numa grande maioria dos casos, o cumprimento de uma regra estabelecida é útil, não é menos verdade que há uma grande probabilidade de que o desrespeitar da regra em qualquer caso específico seja errado; e a incerteza de nosso conhecimento dos efeitos e dos valores da violação da regra em casos específicos é tão grande que

parece improvável que o juízo de um indivíduo que pense que os efeitos lhe serão possivelmente favoráveis possa ser contrariado pela probabilidade universal de esse tipo de ação ser errado (MOORE, 1999, p. 266).

Um outro motivo que Moore aponta para o fato que devemos seguir uma regra geral e não descumpri-la é que muitas vezes nossa violação de uma regra é decorrente de nossos desejos ou aspirações. Dessa forma, Moore dá preferência a um seguimento de uma regra não porque esta estará sempre de acordo com a utilidade de um caso particular ou pela possibilidade de ela gerar uma maior quantidade de bem, mas pela probabilidade de ela estar correta, mais do que confiar à nossa consciência a decisão de quando está errada. Em outras palavras, haverá ocasiões em que a regra geral estará equivocada, mas tal variação é desconsiderada, dada a dificuldade de avaliação.

Moore diz também que este argumento faz com que consideremos como rígidas as prescrições morais, pois sujeitas às penas e castigos. Uma outra questão que é colocada como legitimadora é que, mesmo que conseguíssemos identificar quais são os casos particulares em que a norma geral deve ser desconsiderada, ainda assim, na medida em que nosso exemplo na exceção viesse a causar algum incentivo para o desrespeitar da regra, seria difícil provar que nosso caso foi especial, o que geraria descrédito na observância da norma em questão ou ainda estimularia transgressões.

[...] se já houve alguma vez uma aceitação de uma ação incorreta, o agente aceitará mais facilmente essa incorreção em circunstâncias diferentes daquelas que justificaram esse desrespeito da primeira vez. Essa incapacidade de distinguir casos excepcionais dá ainda maior razão à imposição universal de ações úteis através de sanções legais e sociais. É incontestavelmente correto punir-se alguém que tenha executado uma ação que seja correta no seu caso específico, mas incorreta numa perspectiva geral, mesmo que o exemplo dessa ação não venha a ter repercussões indesejáveis. As sanções têm, em geral, um poder de maior influência sobre as condutas dos indivíduos do que os exemplos, de maneira que a suavização de uma sanção num determinado caso excepcional conduziria de certeza a um encorajamento para ações semelhantes em casos que não são excepcionais (MOORE, 1999, p. 267).

Tal opinião soa como um problema, uma vez que o próprio Moore considera a casuística, e parece por sua vez subestimar a capacidade dos interlocutores de, por meio da razão, analisar em um caso como exceção. Além disso, Moore diz, como acréscimo, que uma regra tem validade pelo fato de ser habitualmente praticada. O que é também problemático e a ser discutido qual a medida desse hábito em relação à noção de valor intrínseco formulada por

Moore.

Quanto à (β) discussão acerca de como um indivíduo deve deliberar frente às ações cuja utilidade não se pode provar a utilidade geral, Moore tende a defender ações geralmente praticadas, isto é, a suposição de que ações do indivíduo conforme os costumes são, em tese, as mais úteis. Se houver ações que são úteis e não efetivas para sociedade, é preciso um método alternativo.

Moore aponta que há quatro princípios que as regras morais comuns negligenciam em relação ao indivíduo: (1) um bem menor ao qual o sujeito tem predileção deve se tornar um fim mais adequado do que um bem maior ao qual ele não tenha qualquer inclinação. (2) Outro ponto a ser desconsiderado é a questão do egoísmo: uma ação em que há interesse pessoal envolvido é bem mais forte do que um bem que seja apenas de aspecto geral, desinteressado. (3) Bens que se encontram num horizonte próximo são preferíveis do que um bem atingível a longo prazo, pois seu alcance é incerto. (4) Abolição da distinção entre o que é dever ou correto como o que é conveniente ou útil, visto que as disposições em relação à ética visam meios para atingir um melhor bem possível em circunstâncias limitadas, como já discutidos. Assim como as noções de dever e conveniência, podem ser bom como meio, de igual forma pode haver que sejam também fins em si. Porém, convém refletir sobre a devida distinção entre dever e conveniência e quais são elas. Moore define:

[...] o termo “dever” é comumente aplicado apenas à classe de ações que despertam a aprovação moral ou aquelas cuja omissão suscita reprovação moral – em especial, às últimas [...] Ações convenientes por outro lado, são ações incitadas por fortes tendências naturais e universais e cujos efeitos mais óbvios, geralmente considerados bons, são efeitos sobre o agente. Podemos então distinguir “deveres” de ações convenientes de uma forma geral, entendendo aqueles como ações em relação às quais existem um sentimento moral que somos frequentemente tentados a omitir, e cujos efeitos mais óbvios são efeitos sobre outros que não a gente (MOORE, 1999, p. 273).

Moore ainda formula perspectivas que circunscrevem a noção de dever: ações que em número são fortemente tentados a negligenciar. E o segundo é que a mesma negligência de um dever gera consequências negativas para o outro.

É preciso notar que Moore não confere primazia na sua distinção entre dever e conveniência se o que é conveniente for direcionado para a esfera moral. Ao se perguntar se algo é meu dever se pergunta na verdade se tal ação trará o melhor. Já ao se perguntar “isto é

conveniente?” estamos a fazer uma pergunta distinta, estamos a questionar se determinadas ações produzirão certos efeitos, independentemente de serem boas ou más, sem qualquer análise moral. Porém, para provar e direcionar a eficiência de uma conveniência no âmbito moral, basta recorrer à questão: “será que estes têm os melhores efeitos possíveis no geral?” (MOORE, 1999, p. 273).

Quanto ao que concerne a ação dita de interesse, existe a dificuldade de quando nos perguntamos se algo é do nosso interesse; esta questão não se resume senão à necessidade ou gera efeitos que em mim são os melhores possíveis. Nesse caso há uma distinção entre o que é do meu interesse ou o que concerne à conveniência. Moore, entretanto, considera que se este não for de encontro aos melhores efeitos e produção de bem, isto é, em termos kantianos, uma inclinação conforme ao dever, não há um problema ético maior:

Todavia dever e interesse não entram necessariamente em conflito: o que é do meu interesse pode também ser um meio para chegar ao melhor possível [...] Entendemos, pois, por ações de interesse principalmente as ações cujos efeitos mais óbvios se fazem sentir sobre o agente, quer constituam meios para atingir o melhor possível ou não; são ainda ações que o agente não é tentado a omitir e relativamente as quais, não há qualquer sentimento de natureza moral (MOORE, 1999, p. 276).

Um outro termo moral a ser esclarecido é a noção de virtude. Moore a define do seguinte modo: “uma virtude pode ser definida como uma disposição habitual para a prática de certas ações, ações essas que geralmente produzam os melhores resultados possíveis” (MOORE, 1999, p. 277).

Como se observa, igualmente, com relação ao dever, a ligação entre o que é bom ou um bem se manifesta como um meio e não está atrelado ao bom em si.

Mas o que difere, no caso, as virtudes de outras disposições úteis ou do dever? Nesta situação, Moore fala de uma utilidade especial, marcada pela forte vontade ou tentação de realizar uma ação contrária ao que é considerado virtuoso. Uma outra definição a relaciona à noção de dever: “Virtudes, são deste modo, disposições habituais para praticar ações que são deveres se houvesse uma vontade generalizada que garantisse a sua prática.” (MOORE, 1999, p. 277). A dificuldade da prática é o que define a virtude enquanto tal. Porém é preciso que se observe as consequências ao se considerar uma virtude como um meio. Assim, por exemplo, manter o que é virtuoso numa ação, tal qual como o dever, é passível de mudanças conforme o tempo; isso ocorre em razão de condições históricas. Assim, o que outrora era um

instrumento para um fim, o bem, agora pode deixar de sê-lo.

A virtude, é principalmente considerada uma disposição permanente para cumprir deveres nesse sentido restrito; e assim a virtude, se trata realmente de uma virtude, deve ser bom como um meio, no sentido em que preenche as condições referidas acima; mas não é melhor como meio do que as duas posições não virtuosas, não tem geralmente nenhum valor em si mesmo e, quando o tem, está longe de ser o bem único ou melhor dos bens (MOORE, 1999, p. 288).

Observamos neste segundo capítulo o tratamento conferido por Moore aos termos ou categorias relevantes à constituição do mundo moral como 'virtude', 'probabilidade', 'dever', 'intuição', 'valor intrínseco', 'todo orgânico', 'bom' e 'auto-evidência'. Além disso, indicamos os fatores que servem para uma avaliação moral: a probabilidade, a conjuntura social e histórica. Uma vez explicitadas estas noções, passaremos, no próximo capítulo, a investigar a compatibilidade destes termos que compõem o discurso ético mooreano com os termos e construção teóricas presentes em *The Nature of Judgment* e evidenciar as dificuldades que lhe são inerentes .

3. AS APORIAS DO TRATAMENTO DOS CONCEITOS E PROPOSIÇÕES

Observamos ao longo deste trabalho que Moore trata dos juízos e proposições lançando mão da decomposição e da análise. E entre os pontos que podemos identificar no *The Nature of Judgment* percebemos que a teoria mooreana se fundamenta na ideia de que os conceitos são as bases constituintes do mundo e não a sensibilidade ou matéria; estas últimas são “derivadas” da primeira e não o inverso. A realidade seria formulada por conceitos em combinação que formam proposições e que, por sua vez, dão acesso ao que consideramos ser o mundo. O tipo de juízos acima descritos seria aquele relativos ao real, cujo estudo, segundo o autor compete às chamadas ciências naturais, como a física e a química.

Mas, como as proposições éticas podem se encaixar nessa perspectiva? Decerto que a noção de *bem* não é como as propriedades naturais, pois estas podem ser bem definidas e, como observado na questão do valor intrínseco, apresentariam um tipo de relação especial com a realidade sem, entretanto, se deixar reduzir a esta. Essa dificuldade que encontramos em proposições morais nos fazem questionar qual a distinção entre estas. Ao fazermos essa pergunta estamos mergulhando nos dois textos fundamentais de Moore, o *The Nature of Judgment*, no qual justamente há esta preocupação com os juízos e enunciados no geral (com uma ênfase na relação entre conceitos e realidade) e *Principia Ethica*, preocupado especificamente com os juízos morais. Como estas proposições se relacionam, se são deriváveis ou interdependentes entres si, são questões que Moore precisa responder. Ora o problema dessa delimitação já foi abordada por outros autores, como, por exemplo, Hume, ao tratar da diferença entre ser e dever-ser, tal como se expressa abaixo:

Não posso deixar de acrescentar a estes raciocínios uma observação que talvez possa considerar-se de certa importância. Em todo os sistemas de moral que encontrei até aqui tenho sempre notado que o autor durante algum tempo procede segundo a maneira comum de raciocinar, estabelece a existência de deus, ou faz observações sobre a condição humana; depois, de repente, fico surpreendido ao verificar que em vez das cópulas *é* e *não é* habituais nas proposições, não encontro proposições que não estejam ligadas por *deve* ou *não deve*. Esta mudança é imperceptível mas é da maior importância. Com efeito, como este *deve* ou *não deve* exprimem uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam notados e explicados; e que ao mesmo tempo se dê uma razão daquilo que parece totalmente inconcebível, isto é, de como esta nova relação se pode deduzir de outras inteiramente diferentes. Mas, como os

autores geralmente não têm esta precaução, tomarei a liberdade de a recomendar aos leitores e estou persuadido de que esta ligeira atenção destruirá todos os sistemas correntes de moral e mostrar-nos-á que a distinção do vício e da virtude não se baseia apenas nas relações dos objetos, nem é apreendido pela razão (HUME, 2001, p. 543).

Nesta passagem, Hume preocupa-se com a inferência indevida feita de obrigações morais a partir de eventos factuais. Moore trata dessa questão ao tentar denunciar a *falácia naturalista*, bem como representa essa dificuldade ao tratar do problema do *intrinsic value*, em que ele interroga acerca de como é possível diferenciar proposições morais de proposições descritivas.

Assim, em *The Nature of Judgment* Moore afirma que lógica constitui a estrutura subjacente ao mundo. A esfera do “ser” concerne à natureza que, por sua vez, e da alçada das ciências:

Por Natureza, então, entendemos, e sempre temos entendido, tudo o que constitui o objeto de estudo das ciências naturais e também da Psicologia. Pode-se dizer que inclui tudo o que já existiu, existe ou venha a existir no tempo. Quando consideramos que um objeto é de uma natureza tal que se pode dizer que ele existe agora, já existiu ou está prestes a existir, então ficamos a saber que se trata de um objeto natural e que nenhum objeto do qual não se possa afirmar que isto é verdade será um objeto natural. Assim, por exemplo, em relação às nossas mentes, podemos afirmar que existiram ontem, que existem hoje e provavelmente existirão dentro de um ou dois minutos. Podemos dizer que pensamos ontem e que esses pensamentos, embora já tenham deixado de existir, podem ainda fazer sentir os seus efeitos e na medida em que esses pensamentos existiram de fato, também eles são objetos naturais (MOORE, 1999, p. 128).

Observamos, entretanto, que a questão sobre o que é *bom* se encontra como uma dessas propriedades na filosofia mooreana que apresenta um caráter de estar vinculada às propriedades naturais sem se resumir à estas últimas.

Porém, é preciso salientar que não há uma clivagem completa na filosofia mooreana entre juízo sobre o mundo (a qual envolve o caráter da existência) e juízos morais. De fato, não há uma causalidade entre as proposições que expressam propriedades naturais e proposições que são morais. Uma prova disto é que os valores morais, tal qual o que é *bom* ou o valor intrínseco dos objetos, são “aglutinados” aos objetos naturais que se expressam no mundo. Assim, de acordo com Cardoso:

Para Moore, os objetos naturais são na verdade agregados de conceitos naturais e não-naturais e os conceitos não-naturais são relacionados a esses agregados naturais de modo intrínseco. E isso porque as propriedades não-naturais, não existindo sem mais, dependem dos objetos naturais, único tipo de agregado de conceitos que se relaciona com a temporalidade e com a existência (CARDOSO, 2007, p. 37).

Trata-se de evitar que haja uma redução de *bom* às propriedades naturais, já que Moore nos propõe que se decomposmos um objeto natural às suas partes, não encontraremos nenhuma em que se esteja ou implique a propriedade *bom*, mas, ao mesmo tempo esta propriedade constitutiva da ética não deve ser completamente descolada do mundo e das propriedades naturais. As teses naturalistas falham porque circunscrevem *bom* a uma propriedade. Da mesma forma, as teses metafísicas²⁰ também se equivocam, pois, embora reconheçam que *bom* não se resume a uma propriedade natural, elas erram ao formular um caráter igualmente restritivo ao enunciar que *bom* está circunscrito a um modo de ação ou uma noção particular.

Moore afirma que a diferença entre as proposições acerca do mundo podem ser identificadas como verdadeiras ou falsas, uma vez que estão no tempo e em conexão lógica com o conceito de existência. Já as proposições de cunho moral são identificadas pela sua ligação com a noção de *bom* e que tais proposições encontram sua efetivação na prática, na esfera da ação.

Porém, a despeito da moralidade ser evidenciada em tal prática, as proposições de cunho moral parecem também não fugir do caráter combinatório de conceitos, isto é, proposições morais estariam também vinculadas ao conceito de existência no tempo por meio de propriedades naturais dos conceitos referentes ao mundo. Todavia, essa forma de afiliação de *bom* com o tempo, com a existência e com as propriedades naturais apresenta um caráter muito peculiar. Eis o que diz Moore:

Entre as propriedades dos objetos naturais quais são naturais e quais não são? Acaso podemos imaginar a existência no tempo por si só, e não, simplesmente, enquanto propriedade de algum objeto natural? Pela parte que nos toca, não conseguimos imaginá-lo, ao passo que, no que diz respeito à maioria das propriedades dos objetos – a que designamos por propriedades naturais – a sua existência nos parece ser independente da existência desses objetos. São, na realidade mais partes de que o objeto é constituído do que meros predicados que lhe são anexados. Se as eliminássemos todas, não restaria qualquer objeto, nem a mais pequena substância:

20 Apesar do termo *falácia naturalista*, a princípio, parecer indicar somente um crítica às concepções naturalistas, mesmo as filosofias que o próprio autor denomina metafísicas são acusadas de cometer a referida falácia.

pois elas são, em si mesmas, substâncias e são elas que dão ao objeto toda a substância que ele tem. Mas não é esse o caso do bom (MOORE, 1999, p. 128).

Um outro problema referente à diferenciação entre as proposições factuais e as proposições morais é seu relacionamento com a verdade. Para Moore, como nos indica Cardoso, parece claro que proposições morais referem-se ao que é *bom*, assim como as proposições factuais dizem respeito à verdade e à falsidade. Porém, observaremos que existem dificuldades nesta ideia, pois não há propriamente uma separação radical entre o que verdadeiro e o que é bom. Ademais, Moore, no *Principia*, na parte denominada o Ideal, inclui a noção de saber (que por sua vez apresenta a implicação de uma crença verdadeira), como relevante para avaliação de um valor como *bom*. Do mesmo modo, a filosofia mooreana não pretende que o belo seja análogo a bem, mas antes este existe num sentido próximo ao platônico de participação do belo no bem.

Ao fazermos essas aproximações entre proposições factuais e morais observamos que, embora Moore atenua a cisão entre o que é natural e o que é da esfera ética, ele não consegue uma ligação completa entre tais proposições. Isto porque sempre se retorna ao enigma de como *bom*, embora se expresse no tempo e no que é existente, não se comporta segundo propriedades naturais, ou melhor, não se comporta como os demais conceitos que não dizem respeito à moralidade. Tal ponto é sempre um mistério na teorização mooreana. Mas, o tratamento dessa clivagem entre proposições acerca do mundo e proposições de cunho moral não existe apenas no método analítico mooreano. Ademais, é preciso retornar ao modo como a análise opera nas proposições e destacar suas dificuldades. É disso que trataremos a seguir.

3.1 Moore e a questão do método : a análise

É preciso não só compreender o método analítico mooreano, mas delinear também as diferenças da aplicação deste método no que concerne às proposições morais e às demais proposições, observando suas limitações e aporias. Segundo Armengaud, o percurso analítico adotado por Moore está mais próximo do modelo socrático do que propriamente do procedimentos dos seus contemporâneos. Assim, por exemplo, no *Teeteto* de Platão, podemos encontrar um modo de tratamento de conceitos que apresenta similaridades com a construção filosófica mooreana:

Sócrates — Eu também, parece-me ter ouvido de certa pessoa que os denominados elementos primitivos de que somos compostos, como tudo o mais, não admitem explicação. A cada um só poderá dar nome sem nada mais a acrescentar, nem que é nem que não é, pois isso já implicaria, atribuir-lhe existência ou não-existência, o que não seria lícito, se quiseses falar dele, apenas dele. [...] A verdade, em suma, é que nenhum desses elementos admite explicação; só podem ser nomeados; é só o que têm: nome. Diferentemente se passa com os compostos desses elementos: por serem complexos, são expressos por uma combinação de nomes, pois a essência da definição consiste numa combinação de nomes. A esse modo, as letras são inexplicáveis e desconhecidas, porém percebidas pelos sentidos, ao passo que as sílabas são conhecíveis, explicáveis e podem ser objeto de opinião verdadeira (PLATÃO, 1973, p. 102).

Neste excerto do *Teeteto*, em que Sócrates busca uma definição acerca do que é conhecimento, uma das propostas socráticas está expressa na analogia acima com exemplo de nomes, sílabas e letras. Propõe-se no seu cerne a existência de elementos primitivos (no caso do exemplo análogo, as letras) que por serem justamente a base que constitui o conhecimento (sílabas, palavras) são simplesmente admitidas como elementos sem explicação. A análise, no caso, se a hipótese socrática for verdadeira, manifesta-se por meio da decomposição dos elemento compostos aos elementos mais simples do saber, tal qual decomposomos as palavras em letras.

Gilbert Ryle propõe que algumas passagens contidas no *Teeteto* reaparecem nas teses iniciais de Moore, Russel e Wittgenstein e influenciaram o início da filosofia analítica

Moore, como observa Ryle, se diferencia da filosofia platônica no sentido de que os constituintes básicos de sua filosofia (isto é, os conceitos) são descolados da percepção: não são conceitos extraídos da visão, audição ou de qualquer outro dado da sensibilidade (como, por exemplo, as ideias simples e complexas retiradas da sensação e da reflexão), mas puramente “conceitos platonizados”. Mesmo expressões sincategoremáticas como “aqui”, “lá”, “cá” são conceitos, tais quais os termos “justiça”, “amor” ou “verdade”. Ormieres comenta tal questão da seguinte forma:

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. (ORMIERES, 2010, p. 126)

Uma segunda crítica feita por Ryle é a dificuldade existente na formulação mooreana da distinção entre proposições e conceitos, já que a realidade seria formada tão somente no relacionamento e composição dos conceitos, sendo estes últimos ligados de alguma forma por uma relação especial que constitui as proposições. Resta saber, o que é ou que significa esta relação especial? É ela também um conceito simples? Se o for, salienta Ryle, acaba-se por se repetir o problema que Moore tanto evidenciou na filosofia de Bradley: uma regressão ao infinito. Nesse caso, critica Ryle:

[...] há alguma característica de verdade e falsidade, que não pode ser descrita em termos de conceitos constituintes. O que metaforicamente pode ser chamado de "syntaxe" de proposições não pode ser reduzido a um item extra do seu "vocabulário"; isto é, para dizer que uma proposição, como um fato cognoscível ou uma ficção crível, não é apenas um amontoado de conceitos ou de conceitos complexos. Isto quer dizer, em consequência, que verdade e falsidade não são apenas propriedades especiais de conceitos complexos (RYLE, 1990, p. 38, tradução nossa).

Mas, a despeito das semelhanças encontradas no Teeteto, há no método mooreano o recurso a uma profusão de exemplos para legitimar suas teorias e refutar os que se lhe opõem. Ao contrário do Sócrates do Teeteto, Moore não se exime de utilizar exemplos para, a partir daí, formular conceitos. A forma de inquirição socrática de insistir que seu interlocutor conceitue as noções de coragem, conhecimento, justiça, é coerente com os seus próprios pressupostos, isto é, o conceito deve ter um conteúdo próprio e independente, não derivável simplesmente dos usos ou aplicações do cotidiano, embora possam partir dele na discussão. Já Moore, embora sua postura se assemelhe aparentemente à análise socrática no que concerne ao conceito, utiliza-se em diversos momentos de sua obra de exemplos para ilustrar as conceituações.

Ademais, convém também destacar as limitações da referida análise e indagar: até que ponto a análise nos permite bem conduzir uma investigação sobre a realidade e o conhecimento (*The Nature of judgment*) e a moral (*Principia Ethica*)? Se entendemos a análise na perspectiva de decomposição das partes complexas até as mais simples pode-se dizer que a análise poderia ser aplicada independentemente de que área seja (epistemológica, ética, metafísica): isto é, o termo final da análise cessa quando não há mais o que seccionar, quando se chega ao átomo dos conceitos e é esta a pretensão de Moore.

No caso específico dos enunciados morais a noção de *bom* ou *valor intrínseco* é o termo final da análise e, por isso não analisável e indefinível. Mas de fato é correta a ideia de que

não podemos definir nada senão através de uma análise e que por si é um termo simples é indefinível? Dall'Agnol apresenta uma crítica relevante a esse aspecto que parece fragilizar essa concepção de análise de *bom*, e por consequência, qualquer termo ético ou não que se enquadre nestas duas qualificações. Para entender tal crítica, é preciso notar que Moore, ao formular a noção de conceitos simples e complexo, oferece uma caracterização ontológica aos conceitos. Isso significa que a análise mooreana acaba por vincular conceitos simples a um estatuto ontológico: todos os conceitos simples são providos de ser, embora nem todos existam no tempo. Mas se um conceito é simples isso não significa que ele se refira a uma propriedade simples como nos mostra Dall'Agnol no seguinte exemplo:

Pedro é um homem bom, honesto, trabalhador. Suponha também que analisemos esta sentença como sendo composta por duas proposições mais simples, uma das quais, “Pedro é um homem honesto”. Imagine, agora, que este é um julgamento elementar e que possamos decompô-los somente em seus nomes, como por exemplo, “Pedro” “honesto” e “homem”. Assim como “homem” pode ser considerado um nome próprio e, conseqüentemente, é logicamente simples, mas não se refere a um objeto simples, assim também “bom” não se refere necessariamente a uma propriedade simples (DALL'AGNOL, 2005, p. 41).

Neste caso, não há uma correlação entre o fato de o conceito ser simples e o fato de se vincular a uma propriedade simples. A dificuldade na noção mooreana é que este não esclarece qual significado que ele quer dar à noção de “conceito simples”.

No que concerne ao termo 'bom' trata-se de saber a qual propriedade simples ela estaria relacionado, uma vez que Moore não indica onde ele está representado no mundo com receio de reduzi-lo a uma propriedade natural ou metafísica. E igualmente torna difícil saber como apreendê-lo de forma intuitiva já que a própria noção de intuição apresenta dificuldades como forma de conhecimento, acentuando o seu mistério: “somos deixados apenas com afirmações enigmáticas sobre uma suposta propriedade simples, que nunca estamos em condições de reconhecer uma única instância representativa” (DALLAGNOL, 2005, p. 42). As justificativas para tal dificuldade não podem ser reduzidas ao fato de *bom* só poder se referir a si mesmo sem ambiguidades pelo próprio termo *bom*. Esta hipótese é igualmente difícil de se aceitar, visto que o caráter de “homonímia” (DALL'AGNOL, 2005, p.46) é um procedimento comum, inclusive para tornar claro os conceitos. Os conceitos têm uma pluralidade de modos de apresentação, em que dificilmente uma coisa se refere simplesmente a um objeto nomeado: é sempre possível encontrar analogia, sinônimos e metáforas para a sua descrição.

Outro problema é vincular a questão da análise à definição, ou melhor, à suposta impossibilidade de um termo não poder ser definível. Nesse caso é preciso uma demarcação entre os termos. A análise, como já dito, é uma metodologia, uma forma de inquirir o real para esclarecimentos, um “método de descoberta” (DALL'AGNOL, 2005, p. 40). Já a noção de definição não se atém a esse aspecto de investigação, mas antes é um instrumento de estabelecimento e exposição do conhecimento já descoberto. A definição garante que um certo vocabulário vai ser usado de modo mais ou menos permanente para a constituição de um sistema ou teoria. Neste caso há uma distinção entre o *métier* da análise e da definição: o primeiro é da ordem da investigação e da descoberta, já o segundo é do âmbito da exposição e apresentação, como nos propõe Dall'Agnol (2005, p.108).

Uma vez estabelecido esta distinção, pode-se discordar que haja necessidade de algo complexo para que se possa haver definição, conforme Moore supõe. Tal suposição é uma das justificativas mooreanas de que, se bom ou qualquer conceito é simples, logo não pode ser definido. Mas, como observamos, uma definição de algo considerado simples pode ser feita tão somente para arregimentar uma linguagem para, assim, poder utilizá-la. Mas esta crítica, no caso de Moore pode se relativizada, dado o seu contexto histórico e pretensão filosófica, já que ele não pretende analisar a linguagem, mas os conceitos e seus constituintes últimos dentro da sua própria formulação ontológica da realidade.

Uma vez observado as dificuldades teóricas acerca do método e das consequências sobre *bom*, passemos à crítica do aspecto mais prático do discurso mooreano no processo de tomada de decisão: a probabilidade

3. 2 A questão da probabilidade

Observamos que Moore inspirou-se inicialmente nas ciências do seu tempo para a formulação dos seus estudos sobre a moral. Mas, independentemente de suas inclinações, este optou por um campo de ação em que se deve levar em conta as probabilidades e as consequências das decisões éticas. A probabilidade está ligada à ideia de valor intrínseco e também concerne à questão do bem.

É possível ainda observar o problema ético nessa abordagem tecendo uma crítica semelhante ao que a própria ciência concebe por probabilidade. Um possível uso da

probabilidade na ciência diz respeito à sua ligação com o indutivismo. Hume argumenta que não é possível elaborar um enunciado universalmente necessário e verdadeiro de causas e efeitos frente a um número de proposições particulares observáveis, conforme ele expõe na passagem abaixo:

Quando olhamos em torno de nós na direção dos objetos externos e consideramos ação das causas, não somos jamais capazes, a partir de um único caso, de descobrir algum poder, uma conexão necessária, alguma qualidade que ligasse o efeito à causa e tornasse um a consequência infalível do outro. Apenas constatamos, que um, realmente, segue o outro. O impulso de uma bola de bilhar é acompanhado pelo movimento da segunda. Eis tudo que se manifesta aos sentidos externos. O espírito não sente nenhuma sensação ou impressão interna em virtude desta sucessão de objetos: por conseguinte, não há, num só caso isolado e particular de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária (HUME, 2004, p. 76).

A formulação mooreana acerca da moral não esconde seu desejo de se associar a esse paradigma: a busca de enunciados e prescrições morais que, mesmo que não sejam universais e assegurem uma maior quantidade de bem, ao menos garantam a sua igual ou maior probabilidade. Sobre o indutivismo científico, que opta também pela ideia de probabilidade, a crítica continua a mesma: o princípio em que este se baseia visa o universal. Como nos indica Chalmers, “Ele [princípio indutivista-probabilista] implica, baseado em um número limitado de eventos que todas as aplicações do princípio, levarão às conclusões provavelmente verdadeiras (CHALMERS, 1995, p. 41). No caso da moralidade com pretensões “científicas” de Moore, é falso afirmar que a verdade em si esteja em pauta, mas o que está em destaque é o bem ou ainda a maior quantidade de bem no universo. Há ainda outros problemas neste noção de probabilidade:

Colocando as coisas de uma forma não técnica, qualquer ciência observável vai consistir em um número finito de proposições de observação, enquanto uma afirmação universal reivindica um número infinito de situações possíveis. A probabilidade da generalização universal ser verdadeira é, desta forma, um número finito dividido por um número infinito, que permanece zero por mais que o número finito de proposições de observação, que constituem a evidência, tenha crescido (CHALMERS, p.42, 1995).

Em analogia ao campo científico pode-se pensar a posição de Chalmers em relação à intenção de Moore de utilizar probabilidade para fins éticos. Eis por que, convém indagar:

como agir moralmente se na busca de maior valor intrínseco ao mundo pelo método probabilístico nos baseamos necessariamente numa amostra parcial da realidade? Moore responde afirmando a incapacidade do homem de prever todas as consequências e que as ações morais tendem à manutenção de práticas morais já instituídas socialmente.

Há ainda outro problema presente na questão da probabilidade: se o critério probabilístico se funda na busca de uma maior quantidade de bem no mundo, uma pergunta consequente é de que maneira esse bem se realiza e efetiva no mundo. Para responder esta questão Moore dedica o último capítulo dos *Principia* para explicitação do que chama de “o ideal”.

3.3 O Ideal: entre o ético e o estético

No capítulo VI dos *Principia*, denominado o ideal, Moore elenca os objetos diferenciando os que são correlatos de coisas dotadas de valor intrínseco e os que são bens ou fins em si mesmo. O filósofo, em seguida, define como ideal aquilo que é o melhor bem possível em conjunto com a noção de todo orgânico, sugerindo, com isso, que a soma de um determinado bem pode gerar um bem maior do que as partes que a constituem. Mas, como se dá tal combinação? Moore não pretende expressar o que seria um ideal absoluto, mas tão-somente como se daria a sua efetivação na esfera do possível:

Não podemos, assim, ter o direito de afirmar que algo que não temos a capacidade de imaginar possa ser melhor do que alguma das coisas que podemos imaginar; apesar disso, não temos também o direito de negar a possibilidade que assim seja. Daí que a nossa busca do ideal tenha que limitar-se a ser uma procura do todo que, de entre a totalidade dos todos que são compostos por elementos que conhecemos, parece ser o melhor. Não poderemos nunca afirmar que esse todo é Perfeição, mas podemos dizer que ele é melhor do que qualquer outro que se possa apresentar como seu rival (MOORE, 1999, p. 291).

Moore pretende que o seu Ideal não seja confundido com utopias, que, segundo ele, são tentativas de formular um paraíso na Terra, em que geralmente se omite a presença de grandes males, ou ainda, daqueles ideais que aderem à noção de um bem, desconsiderando outros bens menores. Moore define o que considera ideal: “O melhor ideal que podemos construir será o estado de coisa que contenha o maior número de coisas com valor positivo e nada de mau ou neutro – desde que a presença de nenhum desses bens, ou a ausência de coisas más ou neutras,

pareça diminuir o valor do todo” (MOORE, 1999, p. 291).

Para avaliar o ideal, ou ainda os objetos dotados de valor intrínseco, Moore se utiliza da ideia de todo ou de unidade orgânica, ao se referir ao fato de que há uma grande variedade de eventos e coisas que, mesmo na sua aparente simplicidade, constituem todos os elementos complexos, compostos por partes que possuem pouco ou nenhum valor em si. Isto significa que existem elementos que não são necessariamente bons, mas que, em conjunção com outros, agregam maior valor intrínseco. Por isto, Moore faz uma divisão quando considera a noção de bem misto, males positivos e negativos e coisas neutras. Tal distinção se torna necessária, pois muitas formulações deste ideal quer como um bem absoluto (*summum bonum*), quer como um ideal humano (caracterizado pelos limites do conhecimento humano na tradição), parecem desconsiderar sempre este aspecto total em que, por vezes, um mal ou um objeto neutro acrescenta maior bem do que se fosse meramente desconsiderado ou descartado. Além da questão da unidade orgânica, outra abordagem que Moore utiliza para descobrir quais são as coisas que têm valor intrínseco é uma *metodologia de isolamento absoluto*. Tal método orienta-se pela postulação de que determinados objetos existem por si próprios, independentemente de circunstâncias diversas, e seriam bons em si mesmos. Mas o que são estes objetos bons em si mesmos, segundo Moore? Ele nos responde da seguinte maneira:

As coisas mais valiosas que conhecemos ou podemos imaginar são, sem dúvida, certos estados de consciências que se podem descrever genericamente como os prazeres das relações humanas e o gozo dos objetos belos [...] Que é apenas por essas coisas – para que o maior número delas possa vir a existir – que se justifica que qualquer pessoa cumpra um dever público ou particular; que eles são *raison d'être* da virtude; que são elas – os próprios todos complexos e não quaisquer dos seus elementos ou características – que constituem o fim último e racional da ação humana e o único critério do progresso social, parecem ser verdades normalmente esquecidas (MOORE, 1999, p. 295).

A escolha de Moore do que é bom em si acaba por valorizar as relações humanas e certos estados de consciência. Mas, isto não seria paradoxal para um autor que desdenha o papel do sujeito na construção das crenças e valores morais? Não seria essa escolha um cerceamento da noção de *bem* enquanto algo indefinível?

Para responder a tais questões é preciso antes observar o caráter específico de *bem* e os matices já citados de *bens não mistos*, *males* e *bens mistos*. Ora, *bens não mistos* seriam aqueles inclusos nos prazeres estéticos e que dizem respeito a relações e afetos pessoais. Os prazeres estéticos seriam uma apreciação adequada de um objeto belo. Todavia, quais os

elementos que deveriam ser levados nessa apreciação? Moore considera quatro fatores: um certo estado emocional, a cognição do objeto belo, a correta avaliação e erros de juízo de gosto e, por último, um aspecto de classificação e comparação entre os estados de beleza.

No que diz respeito a uma consideração do estado emocional, Moore explica que é necessário que haja uma comoção diante do que é belo e que o mesmo indivíduo que se comove saiba que tal objeto é belo, isto é, convém “que o indivíduo aprecie também a beleza do que vê e do que sabe que é belo – que sinta e veja essa beleza” (MOORE, 1999, p. 296). Esta emoção seria um elemento que acresceria um valor maior a uma determinada unidade ou todo orgânico.

De fato, parece ser verdade que, em qualquer apreciação estética, se distinguirmos o elemento emocional do elemento cognitivo que o acompanha e que é de fato normalmente entendido como parte integrante da emoção, e se pensarmos que valor esse elemento emocional teria se existisse por si mesmo, certamente concluiríamos que ele não tem grande, ou mesmo nenhum valor. Por outro lado, se a mesma emoção fosse dirigida a um objeto diferente, se, por exemplo recaísse sobre um objeto indiscutivelmente feio, todo o estado de consciência seria provavelmente considerado mau num grau elevado (MOORE, 1999, p. 297).

As emoções seriam, assim, aquelas instâncias sensoriais que correspondem corretamente aos diferentes tipos de beleza e que crescem um valor maior à nossa consciência de algo bom:

[...] ao dizermos que emoções diferentes são adequadas a diferentes tipos de beleza queremos dizer que o todo que é formado pela consciência desse tipo de beleza em conjunto com a emoção a ele adequada é melhor do que se qualquer outra emoção tivesse sido sentida na contemplação daquele objeto belo específico. temos, assim, uma grande variedade de diferentes tipos de emoções, sendo cada uma delas elemento constitutivo necessário a um estado de consciência que julgamos bom (MOORE, 1999, p. 296).

O segundo aspecto que caracteriza ou concede valor à apreciação estética como bens não mistos seria o elemento cognitivo. É preciso ter em vista, para explicar esse valor cognitivo, nossa relação com o objeto e suas ambiguidades. Moore usa a seguinte frase para explicar tal ligação: “Quando se vê um quadro belo, pode não se ver nada de belo” (MOORE, 1999, p. 297). O problema está no fato de, a despeito de haver a capacidade física da percepção por meio dos sentidos do objeto, o indivíduo pode não ter percepção das características belas implicadas no objeto visto:

Assim, no nosso caso quando se afirma que o quadro é belo, quer se dizer que ele contém características que são belas; quando se diz que alguém vê um quadro, quer se dizer que a pessoa vê um grande número das características contidas nesse quadro; e quando se afirma que, apesar de tudo, a pessoa não vê nada de belo, quer se dizer que ela não vê as características do quadro que são belas (MOORE, 1999, p. 298).

Há uma preocupação da observação dos caracteres belos, não somente de forma passiva, de percepção, mas em conjunto com o aspecto emocional e cognitivo. Mas o que é propriamente esse aspecto cognitivo que aparece acrescida nessa “equação” de objeto belo e emoções? Moore define: “por elemento cognitivo [...] pretendemos significar apenas a cognição do real ou a consciência de algumas ou de todas as qualidades belas de um objeto, ou seja, de alguma ou de todos os elementos do objeto que possuem qualquer beleza positiva” (MOORE, 1999, p. 298).

Eis um exemplo que corrobora a tese de que o elemento cognitivo é relevante na apreciação do belo:

[...] pode facilmente verificar-se que esse elemento cognitivo é essencial a um todo valioso, perguntando: Que valor deve ser atribuído à emoção específica adequada que é produzida pela audição da quinta sinfonia de Beethoven se essa emoção não fosse acompanhada por uma qualquer consciência ou das notas, ou das relações melódicas e harmônicas entre elas? Que a mera audição da sinfonia, mesmo se acompanhada pela emoção adequada, não é suficiente pode ser facilmente entendido se pensarmos qual seria o estado de uma pessoa que ouvisse todas as notas sem consciência de quaisquer relações melódicas e harmônicas, necessárias à constituição dos mínimos elementos belos da sinfonia (MOORE, 1999, p. 248).

A consciência aqui apresenta valor enquanto fluxo que dá unidade aos acontecimentos e assim torna possível a percepção da beleza do objeto.

Um terceiro aspecto a se considerar na apreciação estética são os equívocos possíveis na avaliação, que Moore denomina de erros de gosto e erros de juízo. Assim, diz ele:

[...]sob a mesma expressão, "ver beleza naquilo que não tem beleza", incluem-se dois fatos de valor muito diferente. Poderemos querer dizer ou a atribuição a um objeto de características realmente belas que ele não possui, ou o sentimento relativo a qualidades que o objeto possui mas que não são realmente belas. O primeiro pode-se classificar de um erro de juízo e o segundo um erro de gosto, sendo, no entanto, importante observar que o "erro de gosto" normalmente inclui um falso juízo de valor enquanto que o "erro de juízo" é apenas um falso juízo de fato (MOORE,

1999, p. 299).

A noção do juízo de gosto equivocado refere-se aos casos em que admiramos as qualidades de algo que na verdade não são belas. Tal tipo de objeto pode não ter valor ou seu valor pertencer somente à emoção por si mesma equivocada. Segundo o autor britânico, em alguns casos, trata-se de um verdadeiro mal. Isto porque Moore, conforme veremos adiante, faz uma ligação de dependência entre o belo e o bem, tornando os erros de juízo de gosto como índices de um erro de avaliação moral. No caso de erro de juízo há a dificuldade de que existe o que é necessário para a classificação de um bem: a cognição de características belas e uma emoção adequada relativamente a essas qualidades. Então, qual seria o problema engendrado por essa distinção?

Um dos problemas, segundo Moore, que tornam possível esse erro é a questão da crença: “o acreditar que essas características belas existem e que existem com uma determinada relação com outras coisas, nomeadamente, com algumas propriedades do objeto a qual atribuímos essas qualidades e ainda que o objeto dessa crença seja falso” (MOORE, 1999, p. 300). Nesse caso, a crença interfere no valor, mas como deliberar o valor quando a crença é falsa? Quais as diferenças de valor envolvidas em crenças verdadeiras e falsas?

Há três casos em que Moore acredita que a cognição interfere no valor dos objetos com características belas e emoção adequada: (1) quando a crença na existência dessas características no objeto é verdadeira, isto é, existem. (2) Uma mera cognição sem crença interfere no valor quando é verdade que o objeto da cognição existe, ou seja, quando as características belas existem. Ainda neste segundo caso de cognição sem crença pode ocorrer uma variante: quando é falso que o objeto da cognição existe, ou seja, as características belas não existem e não acreditamos na existência dessas características. Moore se refere aqui aos prazeres da imaginação e inclui uma grande parte da apreciação das obras de arte representativa no segundo caso. (3) Uma crença na existência das características belas, quando elas não existem. Este último estaria em oposição ao dois anteriores e diz respeito um “afeto mal dirigido”, sendo possível que o amor a Deus, no caso de um crente seja incluído neste último caso. Todos os três casos parecem incluir grandes bens positivos, porém Moore considera que crenças verdadeira e reais geralmente têm mais valor:

Parece-nos que a presença de uma crença na realidade do objeto torna o estado total muito melhor, no caso de a crença ser verdadeira, e pior se for falsa. [...] Em resumo, quando a crença existe, no sentido em que acreditamos, por exemplo na existência

da Natureza e dos cavalos e não acreditamos, por exemplo na existência de uma paisagem ideal nem em unicórnios, a verdade daquilo em que se crê interfere no valor do todo orgânico" (MOORE, 1999, p. 301)

Moore apresenta mais um exemplo que reafirma sua posição de que a crença e a cognição de objeto verdadeiros e com existência seriam melhores:

Pensa-se que a contemplação emocional de um cenário natural cujas características se supõe igualmente belas constitui de algum modo um melhor estado de coisas do que a contemplação de uma imagem pictórica: pensa-se que o mundo seria melhor se pudéssemos substituir as melhores obras de representações artísticas por objetos reais igualmente belos (MOORE, 1999, p. 301).

Para Moore, é preciso ter cuidado e observar se tais crenças verdadeiras e reais têm de fato valor intrínseco em relação a crenças que não têm correspondência com a verdade. Além disso, é preciso distinguir essa questão de duas outras: (a) a distinção de verdade e falsidade da crença enquanto fato e valor instrumental e (b) o objeto que tem existência ter um grande valor intrínseco.

Quanto a (a), é preciso considerar que a questão de saber o que é verdadeiro ou falso e o que acreditamos ter um “peso” no valor enquanto meio, isto por que, diz ele, “quando acreditamos, somos capazes de agir perante a nossa crença de um modo que não seremos capazes de agir perante a nossa cognição dos acontecimentos que fazem parte de um romance” (MOORE, 1999, p. 302). Isto ocorre porque quando acreditamos serem verdadeiros os meios para a realização de um fim, cremos que podemos realmente efetivá-los. Porém, pensar os meios não passa de uma abstração da mente sem repercussões práticas para a realidade se for uma situação falsa ou se não acreditarmos que determinados meios sirvam para um fim. A relevância da crença se evidencia no desgosto de desilusão ao perceber tal crença como erro e, respectivamente, a necessidade de reavaliação dos melhores meios para um determinado fim.

Há ainda crenças na sociedade que são sem vinculação com o real e motivam possíveis consequências que não apresentam garantias em relação à busca do melhor, o que, para Moore, seria um equívoco. Um exemplo disto está na crença e no amor a Deus:

O amor a deus, quando como normalmente acontece, é acompanhado pela crença de que ele providenciará determinadas consequências de acordo com determinadas

ações, seja nesta vida ou na próxima, consequências essas que o curso natural das coisas não nos permite esperar, poderá levar o crente a cometer ações cujas consequências reais, supondo que tal deus não existe, podem ser muito piores do que as que ele pudesse ter promovido [...] na ausência de qualquer prova da sua existência (MOORE, 1999, p. 302).

Do mesmo modo, um quadro seria mais bem transposto numa paisagem real porque sua presença causa uma maior “contemplação emocional”. “É de fato verdade que a principal importância de grande parte do conhecimento - da verdade da maior parte das coisas em que acreditamos - consiste, neste mundo, nas suas vantagens extrínsecas, sendo imensamente valioso enquanto meio” (MOORE, 1999, p. 303).

Quanto à segunda diferenciação (b), Moore afirma que pode acontecer que a existência do que contemplamos em si tenha grande valor intrínseco em relação a esse mesmo evento ou objeto se não existisse. Um exemplo desse tipo de caso em que a existência é relevante encontra-se nas relações humanas. Sobre isso, diz ele: “se existissem duas pessoas admiráveis seria muito melhor do que se existissem apenas uma” (MOORE, 1999, p. 303) ou ainda, é melhor a existência de uma pessoa admirável a um pessoa imaginária.

As conclusões acerca do papel dos prazeres estéticos relativos aos erros de juízo e erros de gosto são de que, apesar de um valor pequeno em si, o conhecimento apresenta um valor essencial na teoria mooreana ao se enquadrar na noção de todo ou unidade orgânica. Outra consequência é que o papel da crença na verdade, acrescido de emoção e beleza do objeto visado, apresenta maior valor do que um objeto que apresenta um valor maior, mas do qual não há uma crença verdadeira.

A última questão, que se refere aos prazeres estéticos como uma forma de apreciação adequada dos objetos belos e sua correta avaliação, consiste na classificação comparativa das diferentes formas de beleza, uma tarefa propriamente concernente à estética. Mas acerca de toda a discussão sobre a beleza enquanto valor em si, valor enquanto meio e sua conjunção com crença e conhecimento, o que é propriamente belo para Moore?

Parece ser aceitável que o belo seja definido como aquilo cuja contemplação apreciativa é boa em si mesmo, ou seja, afirmar que uma coisa é bela equivale a afirmar que a sua cognição é um elemento essencial de um dos todos intrinsecamente valiosos que temos vindo a discutir; daí que a questão de ser ou não ser verdadeiramente belo dependa da questão objetiva de se o todo em apreço é ou não é verdadeiramente bom, não dependendo pro seu lado da questão de produzir ou não produzir determinados sentimentos em pessoas específicas (MOORE, 1999, p. 308).

Moore estabelece uma íntima ligação entre o que é belo e bom ao colocar algo como belo dependente do critério do todo ser bom. No diálogo platônico intitulado *Filebo*, Sócrates não está a discutir propriamente a questão da ligação entre beleza e a bondade, ainda que também trate dessa questão. O percurso mooreano é muito similar ao socrático, pois no citado diálogo platônico acaba-se por elencar uma classificação e cisão dos bens puros e bens mistos, tal como também consta nos *Principia*. Cabe-nos aqui fazer uma breve analogia desta obra para observar em que sentido a reflexão mooreana se espelha na tradição platônica (intencionalmente ou não) e como, a partir deste entendimento, pode-se criticá-la no tratamento dos juízos morais enquanto juízos também estéticos.

Sócrates, preocupado em mostrar que o bem não se reduz ao prazer, afirma que mesmo o mais intenso prazer não poderia ser usufruído integralmente se não houvesse discernimento, opinião correta ou qualquer forma de avaliação no momento em que o gozo da sensação se apresenta em 60 d-e e 61a:

XXXVI- Sócrates — Se nos desviamos algum tanto de verdade, quem quiser poderá reexaminar agora o assunto para corrigir o que estiver errado, reunindo numa só classe a memória, a sabedoria, o conhecimento e a opinião verdadeira, para decidir se alguém, privado de tudo isso, desejaria ter ou adquirir seja o que for, ainda que se tratasse do maior e mais intenso prazer, se não formasse opinião verdadeira de sua alegria naquele momento, nem tivesse o menor resquício de consciência do que sentia a cada instante, nem a mais tênue lembrança, ainda que passageira, do que lhe acontecera. Faça idênticas considerações a respeito da sabedoria e se pergunte se alguém desejaria possuí-la sem a menor dose de prazer, ou, de preferência, com uns tantos prazeres de mistura, e também todos os prazeres sem sabedoria, em vez de um certo grau de sabedoria.

Protarco — Não há quem não desejasse, Sócrates; parece inútil insistir em tal pergunta.

Sócrates — Então nenhum dos dois é o bem perfeito e desejável e universalmente aceito como tal (PLATÃO, 1974, p. 173).

Sócrates considera que o conhecimento verdadeiro é relevante para o usufruto do prazer, pois sem tal conhecimento nem mesmo o indivíduo estaria cômico do prazer que tem a seu dispor. Mas, do mesmo modo, uma sabedoria destituída de prazer ou de uma boa vida é incompleta. Ao denunciar incompletude tanto da sabedoria quanto dos prazeres para a formação de uma noção de bem, Sócrates opta pela formulação de uma noção mista de bens para que se possa equilibrar ou completar a deficiência que apenas uma característica possui, já que diz ele: [...] Não devemos procurar o bem na vida sem mistura, porém na mista" (PLATÃO, 1974, p. 173).

No caso desta mistura há a necessidade de se pensar em medida e proporção, segundo Sócrates, para que assim não se exagere, por exemplo, num prazer demasiado que viesse a ser danoso.

Sócrates — É que se em qualquer mistura faltar medida e a proporção na natureza de seus componentes, fatalmente se arruinarão seus elementos ela própria. Deixará de ser uma mistura regular, para transformar-se num amontoado heterogêneo, que será sempre um verdadeiro mal para seus possuidores.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Agora, tornou a escapar-nos a essência do bem, para asilar-se na natureza do belo. Pois é na medida e na proporção que sempre se encontra a beleza e a virtude (PLATÃO, 1974, p. 178).

A *medida*, a *simetria* e a *proporção* são identificadas por Sócrates como manifestações próprias do caráter do belo, encontrando nestas noções em associação um dos modos de dizer o que é bem:

Sócrates — Assim no caso de não podermos apanhar o bem por meio de uma única ideia, recorramos a três: a da beleza, a da proporção e a da verdade, para declarar que todas elas, reunidas, podem ser consideradas verdadeiramente, como a causa única do que há na mistura, a qual passará a ser boa pelo fato de todas o serem (PLATÃO, 1974, p. 178).

A obra *Filebo* não pretende definir o que é o bem, mas evidenciar que o bem não é reduzido ao prazer ao mostrar que, por exemplo, a inteligência ou sabedoria pode apresentar-se superior a esta última. O prazer na classificação socrática dos bens fica apenas em quinto lugar.

Ainda seguindo esse traçado, Sócrates, no Banquete, questiona Agatão: “[...] Mas diz-me ainda uma pequena coisa: o que é bom, não te parece também belo?” (PLATÃO, 1972, p. 39). Todavia, será que essa questão também se faz presente na filosofia analítica da linguagem moral de Moore? Em primeiro momento parece que sim, mas é preciso ter cuidado quanto ao contexto histórico e à validade de tal “equivalência”. A circunstância histórica e cultural em que se encontrava Sócrates apresenta características bem distintas da modernidade de Moore, como nos indica Aertsen:

Um ensinamento característico de O banquete é que o belo sempre implica o bom

(201c); ele é uma manifestação do bom. Um ser humano que tenha visto a Beleza em si é capaz de produzir “virtude verdadeira” [aretê] (212a); ele, ou ela, é bom. Para o pensamento grego, em contraste com o moderno, o belo não possui uma significação primordialmente estética — Platão adota uma atitude bastante crítica em relação à arte—, mas antes ética. Isto também é expresso por meio do conceito tipicamente grego de *kalokagathia*, no qual são reunidos, como abrangente noção de perfeição espiritual, o belo [kalos] e o bom [agathos] (AERTSEN, 2008, p. 2).

Essa situação socrático-platônica em que a estética e ética são interligadas se mostra bem diferente no século XIX e XX. Moore precisa lidar com o desenvolvimento e estabelecimento da estética como uma disciplina autônoma. A ligação socrática entre o estético e o ético, ao menos no *Filebo*²¹, concebe a beleza como sinônimo de harmonia, proporção e justa medida das misturas que compõe o bem enquanto aquilo que deve ser apreciado moralmente. A sinonímia entre belo e o harmônico, simétrico ou proporcional é que assegura a passagem do belo ao bem. A formulação similar mooreana não pode se dar da mesma maneira, ainda que este faça uma classificação dos tipos de bens, pois já não há no século XIX e XX a ideia de uma cultura que mantenha uma unidade não questionada de ideal de beleza, tal qual a noção de belo enquanto harmônico desenvolvido no período helênico. Mas, como já observamos, Moore não pretende ligar a estética ou a ética a um relativismo que adota o sujeito como medida e que carece de uma universalidade de critérios. Moore se fia na sua própria concepção teórica de uma realidade constituída por conceitos simples, e que a combinação destes conceitos num dado todo manifestam certas qualidades que, isoladamente, nunca são expressas. Um exemplo é a noção de beleza: o belo, em Moore, é uma característica presente em um determinado todo orgânico considerado bom. Isto quer dizer que *bom*, como algo belo, não é idêntico a si, mas é definido por referência a *bom*: “ou seja, sob esta perspectiva, dizer que uma coisa é bela é dizer, não que é em si mesma boa, mas que é um elemento necessário a algo que o é: provar que uma coisa é verdadeiramente bela é provar que um todo com o qual tem uma relação específica enquanto parte é verdadeiramente bom” (MOORE, 1999, p. 309).

O belo, neste caso, manifesta-se num certo todo orgânico que forma aquilo que é *bom*. E, no caso dos objetos considerados belos, eles são unidades orgânicas, logo podem ser designados de complexos. E se são complexos, Moore irá considerar que a apreciação parcial ou a busca por um elemento definidor da beleza dos objetos belos é um equívoco, pois a própria beleza só transparece na complexidade e na unidade do todo orgânico.

21 Há dificuldades em se dizer que os diálogos platônicos apresentam uma unidade acerca das noções de *belo* e *bom*, se são equivalentes, idênticos ou ainda análogos. Para mais detalhes dessa dificuldade e de como se forma a tradicional tríade *bom*, *belo* e *verdadeiro* na história da filosofia ler “A tríade 'Verdadeiro-Bom-Belo': ‘O lugar da beleza na Idade Média’ de Jan Aertsen.

Nunca poderá se afirmar com verdade que um objeto deve a sua beleza unicamente à presença de determinada característica, nem que qualquer objeto que a possua é necessariamente belo. O que se pode dizer é que alguns objetos belos são belos porque possuem algumas características, no sentido em que não seriam belos se as não possuíssem (MOORE, 1999, p. 310).

Tal impossibilidade decorre em parte da coerência que Moore deseja estabelecer entre belo e bem. Algo *bom* possui um caráter indefinível, simples e não analisável. Da mesma maneira, se a beleza participa do bem, esta teria, para Moore, similares características daquele.

A questão da conformidade entre ética e estética exige ainda que objetos de apreciação sejam “verdadeiramente belos” (MOORE, 1999, p. 307). Se há verdadeiros objetos belos, negando o relativismo de gosto ou cultural, pressupõe-se que essa mesma verdade consegue estabelecer um consenso entre os indivíduos sobre o que é realmente belo e sobre o que é feio. Moore parte do pressuposto de que a maioria pode identificar a beleza, ou melhor que há grande probabilidade de a maioria identificar beleza: “no que quer que seja que um número considerável de pessoas acha belo haverá muito provavelmente alguma característica bela;” (MOORE, 1999, p. 308).

Eis mais uma ideia controversa, pois uma das dificuldades atuais da estética está em encontrar consenso. A pluralidade de opiniões sobre a mesma obra é causa contínua de discórdia. Quanto a isso, Moore refuta a noção de que as diferentes opiniões decorrem do fato de os indivíduos observarem apenas partes do objeto julgado ao invés de analisarem o todo:

Neste âmbito as diferenças de opinião parecem dever-se sobretudo mais a uma atenção exclusiva por parte de diferentes pessoas a diferentes qualidades do mesmo objeto do que ao erro concreto de se julgar bela uma característica que é realmente feia.[...] quando um objeto que algumas pessoas acham belo é considerado por outras como não o sendo, por via de regra, a verdade é que falta a esse objeto alguma qualidade bela ou então que o mesmo objeto enferma de características feias, nas quais se concentram alternativamente as atenções exclusivas dos críticos (MOORE, 1999, p. 308).

A posição de Moore apresenta dificuldades evidentes, pois é particularmente difícil encontrar um aspecto consensual da realidade, quer seja entre os críticos ou no próprio senso comum, sobre o que é belo.

É preciso lembrar que as relações humanas são o outro ponto que Moore considera como

um bem não misto, além da já citada apreciação da beleza. O que as relações humanas têm de tão relevantes para serem consideradas um bem “puro”? Moore argumenta que há uma agregação de certos caracteres belos encontrados nesta relação:

O fato é que, no caso do afeto pessoal, o objeto em si é não apenas belo, possuindo ou não valor intrínseco, mas é ele próprio, pelo menos em parte, de grande valor intrínseco. Todos os elementos constituintes que verificamos serem necessários aos prazeres estéticos mais valiosos, nomeadamente a emoção adequada, a cognição de características verdadeiramente belas e a crença na realidade do objeto são igualmente necessários no caso do afeto pessoal (MOORE, 1999, p. 310).

Tal ligação entre a estética e as relações humanas se justifica pelo próprio caráter que Moore considera mais apreciável nestas relações humanas: as qualidades mentais. Essas qualidades são formadas pelo próprio processo de vivência e contemplação da beleza seja de objetos, seja da alteridade. Isto significa que as qualidades mentais seriam formadas em um processo que torna os próprios indivíduos participantes e contempladores, de modo concomitante, daquilo que é belo

As qualidades mentais admiráveis consistem em grande medida na contemplação emocional de objetos belos; daí que a respectiva apreciação venha a consistir essencialmente na contemplação da contemplação. É verdade que a apreciação mais valiosa das pessoas parece ser aquilo que consiste na apreciação de outras (MOORE, 1999, p. 311).

Tais qualidades mentais dos indivíduos têm correlatos materiais ou corpóreos, pois não há uma dicotomia entre corpo e mente na teorização do autor. Antes, essas qualidades mentais apreciáveis fazem parte de um todo orgânico no qual a materialidade é parte essencial para expressão desta última.

Além disto, apreciar ou aprovar uma pessoa numa atitude interpessoal como, por exemplo, o amor, é para Moore mais do que o mero amor pela beleza de um objeto. Isto porque a beleza está incluída no amor interpessoal.

Por isso, embora possamos admitir que a apreciação da atitude de uma pessoa relativamente a outras pessoas, como por exemplo o amor pelo amor, é sem dúvida o bem mais valioso do que o mero amor pela beleza, apenas se admitirá que o é se o primeiro incluir o segundo, de forma mais ou menos direta (MOORE, 1999, p. 312).

Neste caso, poderiam existir relações humanas consideradas más? Sim, mas o que Moore deseja investigar e, sobretudo, analisar é a a noção de mal ao invés de se ater às suas especificidades. O mal seria explicado na perspectiva de um todo orgânico, isto é, da mesma maneira que um grande bem leva em consideração as emoções, a crença e outros elementos possíveis, de forma parecida acontece com a noção de mal:

[...]se forem tomadas as devidas precauções no sentido de descobriremos precisamente o que são essas coisas cuja existência, se existissem absolutamente por si mesmas, seriam consideradas como um grande mal, descobriremos que são na sua grande maioria unidades orgânicas exatamente com a mesma natureza das que constituem os grandes bens positivos. Ou seja, trata-se de cognições de um objeto, acompanhadas por uma emoção. Do mesmo modo que nem uma cognição nem uma emoção em si mesmas pareciam capazes de ser muito boas também (embora com uma exceção) nem uma cognição nem uma emoção em si mesmas parecem ser capazes de ser muito más. E assim como um todo formado por ambas, mesmo sem lhe juntar qualquer outro elemento, parecia perfeitamente capaz de constituir um grande bem, assim também um todo, em si mesmo, parece capaz de constituir um grande mal (MOORE, 1999, p. 316).

Em relação, por exemplo, à formação de objetos axiologicamente maus, Moore considera que há basicamente três formas de males: *males intrínsecos*, *males mistos* e a *dor*. Quanto ao primeiro tipo de mal, há admiração ou apreciação de coisas ou eventos que em si mesmo são feios ou maus. Moore exemplifica esse fato utilizando as noções de *crueldade* e *lascívia*. O autor britânico se utiliza do seguinte argumento (denominado *método de isolamento*) para definir essas noções como um mal intrínseco:

Se pensarmos então o juízo que faríamos de um universo que consistisse unicamente em espíritos ocupados da forma que descrevemos, sem qualquer esperança de que aí pudesse haver mínima consciência de qualquer outro objeto que não os objetos próprios dessas paixões [crueldade e lascívia], ou qualquer sentimento dirigidos a um desses objetos, cremos que não seria possível deixar de concluir que a existência de um universo como o referido constituiria um mal muito pior do que a existência de nenhum outro (MOORE, 1999, p. 317).

Um outro exemplo é o caso de quando alguém sente prazer diante da dor alheia. O segundo tipo de males seriam os mistos: a inadequação na relação com os eventos ou objetos que seriam bons, havendo uma inversão nos valores, ou melhor, uma aversão ao que seria *bom*:

Assim como é essencial nesse último tipo que haja uma emoção adequada à cognição do que é bom ou belo, mas dirigida a um objeto inadequado, também no que se refere ao segundo tipo de males (males mistos) é essencial que haja uma cognição do que é bom ou belo, acompanhada, no entanto, por uma emoção inadequada. Em síntese assim como o primeiro tipo se pode descrever como um caso de amor pelo que é feio ou mau, o segundo corresponde a um caso de ódio do que é bom ou belo (MOORE, 1999, p. 320).

Moore identifica alguns vícios como a inveja e o desdém como alguns exemplos deste tipo de mal, pois se apresentam como sentimentos ou posturas que se contrapõem à percepção ou à emoção adequada e condizente como resposta ao objeto.

O terceiro tipo de mal se encontra na consciência da dor e apresenta particularidades no que concerne aos outros males. Moore afirma que não é a dor a que se refere propriamente, mas à consciência da dor como valor a ser considerado: “Assim [...] por mais intenso que fosse um prazer que não fosse sentido por ninguém não seria de todo bom, também uma dor, mesmo intensa, da qual não haja consciência, não constituirá um mal” (MOORE, 1999, p. 320). Este argumento é particularmente estranho e contraditório com o método do isolamento mooreano usado em outras questões, uma vez que a dor se estabelece no âmbito de uma consciência e não em si mesma, independente, tal qual Moore indica em outras ocasiões:

Resumindo, a dor (e devemos entender por esta expressão a consciência da dor) parece ser um mal em muito maior grau do que o prazer é um bem. Sendo assim, teremos que admitir, porém, que a dor é uma exceção à regra que se aplica a todos os outros grandes males e a todos os grandes bens: nomeadamente às quais é essencial uma cognição de um objeto como uma emoção dirigida a esse objeto (MOORE, 1999, p. 321).

Moore deseja fugir do legado hedonista que percorre a filosofia desde a antiguidade concernente à busca do prazer e à fuga da dor. Mas, por qual motivo ele considera a consciência da dor como um caso à parte na sua classificação de bens e males? E porque os prazeres não são uma modalidade especial do bem, uma vez que esta é observada muitas vezes como a contrapartida da dor? Começamos a responder pela última questão: é preciso demarcar que mesmo a dor, assim como o prazer, só podem ser considerados dentro da noção de todo orgânico e que ambos, neste aspecto, são análogos:

Não podemos afirmar nem que a presença do prazer melhore sempre genericamente um estado de coisa nem que a presença da dor o piore. Trata-se de uma verdade relativa ao prazer e à dor que é facilmente esquecida e é exatamente porque esse fato é verdadeiro que a teoria geral segundo a qual o prazer constitui o único bem e a dor

o único mal, tem consequências graves, dando origem a juízos de valor errados (MOORE, 1999, p. 322).

Moore não considera o prazer como único critério para ser considerado como bem; boa parte da sua discussão vai de encontro a essa argumentação hedonista, mas o próprio autor reconhece o valor do prazer como componente possível de valor:

[...]a presença do prazer (embora proporcionalmente a sua intensidade) parece fazer aumentar o valor de um todo no qual se combina com qualquer um dos grandes bens não mistos que já analisamos. Poderá inclusivamente afirmar-se que apenas os todos que incluem algum prazer possuem grande valor, sendo certo que, em qualquer caso, a presença do prazer contribui para o valor dos todos bons muito para além do seu próprio valor intrínseco (MOORE, 1999, p. 322).

Quanto à primeira questão, isto é, ao estatuto especial que a dor recebe enquanto mal, Moore justifica que a consciência da dor tem um carácter de simplicidade incomum em relação aos grandes males ou bens num dado todo ou unidade orgânica:

Exclusivamente no caso da dor, parece ser verdade que a mera cognição pode ser em si mesma, um grande mal. Trata-se efetivamente de uma unidade orgânica, uma vez que integra a cognição e o objeto, nenhum dos quais em si mesmo, possui mérito ou demérito. No entanto, trata-se de uma unidade orgânica menos complexa do que qualquer outro grande mal e do que qualquer grande bem, *tanto* no que se refere ao fato de que não inclui, para além da cognição, uma emoção dirigida ao respectivo objeto, *como também* no que se refere ao *objeto* poder ser, no caso, absolutamente simples, enquanto que na maioria dos outros casos, se não em todos, o próprio objeto é profundamente complexo (MOORE, 1999, p. 321).

Moore utiliza um “parece” na citação acerca do mal, ou seja, não afirma cabalmente, de modo que é possível afirmar que se trata muito mais de uma opinião do autor do que propriamente de uma convicção consolidada. O terceiro tipo de bens, os bens mistos, incluem elementos maus e feios naquilo que seria bom. Um exemplo encontra-se no bom sentimento de compaixão ou ódio por aquilo que é mau e feio. No caso da compaixão, mesmo sendo algo *bom*, é imprescindível para sua ocorrência a existência de males que lhe antecedam:

Na medida em que contém um estado de espírito intrinsecamente desejável, a coragem e a compaixão parecem incluir essencialmente a cognição de algo mau ou feio. No caso da coragem, o objeto da cognição pode ser um mal de qualquer dos 3 tipos referidos; no caso da compaixão, o objeto adequado é a dor. [...] A piedade sentida pelo sofrimento imerecido dos outros, a paciência perante a nossa própria dor e o desprezo pelas más tendências em nós e nos outros parecem, sem sombra de

dúvida, ser admiráveis em si mesmas; e, se assim é, elas constituem coisas admiráveis que se perderiam se não houvesse reconhecimento do mal (MOORE, 1999, p. 326).

Moore conclui que há uma interdependência entre certos bens e males como consequência de seu próprio modelo teórico de todo orgânico, ainda que de modo não equivalente, isto é, não é uma simples contraposição de “forças” entre algo bom e mau:

[...] e assim é, em muitos caso manifestos de virtude, o que temos são casos de um todo extremamente bom em si mesmo, que contém, no entanto a cognição de algo cuja existência constituiria um grande mal: o valor de um grande bem depende em absoluto da inclusão de algo mau ou feio, embora o mesmo valor não se deva apenas à presença desse elemento (MOORE, 1999, p. 328).

As virtudes mistas, neste caso, são antes uma resposta “boa” a um estado de coisas do mundo que apresentam o mal como inevitável, embora em proporções diversas:

[...] estas virtudes mistas tem grande valor prático para além do que possuem quer em si mesma, quer apenas como meios. Quando existem males, como certamente existem neste mundo, o fato de serem conhecidos e adequadamente avaliados constitui um estado de coisas que tem mais valor no geral do que a mesma avaliação se se tratar de males puramente imaginários. Esse estado de coisas, com já foi referido, nunca é positivamente bom no geral, mas se o mal que reduz o valor total desse estado a quantidade negativa existe já de forma inevitável, a obtenção de valor intrínseco que lhe pertence no geral produz obviamente um estado de coisa melhor do que se o mal existisse por si só, sem nada ter a ver com o elemento bom nele existente e que é idêntico a avaliação de males imaginários, nem com quaisquer consequências ulteriores que a sua existência pudesse provocar (MOORE, 1999, p.331).

Com efeito, existem dificuldades na classificação de bens, males e suas “misturas”. Uma das dificuldades está na pergunta já feita e que permeia as discussões dos *Principia*: a noção do sujeito e sua contribuição à noção de valor. Moore, de fato, se utiliza da noção de método do isolamento para formular a ideia de valor como algo inerente ao objeto, mas também há um papel da consciência e da cognição do sujeito na valoração dos eventos (todo orgânico). E, como já foi observado na teoria mooreana, o conhecimento do sujeito ou cognição combinado dá um valor substancialmente maior ao todo. Mas, trata-se de um problema separar o valor intrínseco do objeto de sua cognição e ainda assim fazer com que a mesma cognição do sujeito contribua para definir o valor do evento ou do objeto enquanto todo. Além disso, pode-se simplesmente refutar o argumento do isolamento absoluto afirmando a oposição da tese, e

simplesmente argumentar que o método do isolamento absoluto, em sua forma de avaliação, é uma operação imaginada pelo sujeito, não dissociada dele. Outro problema se encontra igualmente na equiparação entre o belo e o bom. Para uma filosofia que deseja explicar o mundo por meio de combinações de conceitos simples como a mooreana, esta deixa uma grande margem da estética e da moral para além desse caráter combinatório com as noções de consenso, intuição, acordos e probabilidades. Outro problema é que, se Moore admite a existência de coisas boas como meio, pode-se falar também em coisas belas como meios? Moore pensa uma estética no sentido contemplativo, de apreciação, mas não como processo criativo. Porém, pode-se, da mesma forma indagar: criar algo belo é intencionalmente criar algo bom? A estética pode aparecer como motor para a vida ética? A estética, enquanto manifestação da bondade, deve ser probabilística, isto é, deve procurar o mais provável belo? São formulações que soam estranhas e sem resposta numa nova estética que começa a aflorar no século XX com a cisão e a perda de referência da beleza como o ponto central da produção artística e sua apreciação. O próprio belo é relativizado pelo multiculturalismo e novas expressões de beleza no século XX. Talvez este impasse enfrentado pela estética seja o mesmo, ainda que de natureza distinta e finalidade diferente, que caracteriza a ética no mundo contemporâneo.

CONCLUSÃO

Observamos que a proposta filosófica de Moore se baseia na investigação analítica das proposições e no emprego dos termos que usamos em nossos discursos, sejam eles factuais, estéticos ou morais. Tal modelo de explicação da proposição, ao tentar dar conta do real, encontra graves problemas, sendo um dos principais a dificuldade em explicar a relação do sujeito cognoscente com os conceitos simples. Moore orienta, pois, sua metaética visando o tratamento geral dos juízos e conceitos. Os juízos e conceitos morais estão atrelados a um conceito *sui generis* simples, indefinível e não analisável: *bom*. Observamos, todavia, que Moore não deixa claro o que significa este caráter de simplicidade, além de indicar que *bom* não pode ser apreendido no mundo por meio de uma propriedade simples, a despeito de outros juízos em geral, já que não se pode definir *bom* por uma propriedade natural (falácia naturalista); antes *bom* se apresenta no mundo sem, entretanto, se reduzir a ele ou as suas propriedades. Igualmente, foi possível demonstrar a existência de problemas na noção de *bom* como indefinível, indicando uma confusão entre os limites da definição e da análise.

Além disso, a aplicação da metaética mooreana à vida se manifesta sob a forma de classificação de bens, com base no postulado de uma maior quantidade de bem no mundo por meio da probabilidade, além da noção de *todo orgânico* que permite uma avaliação moral constituída por elementos que seriam não diretamente relacionados à moralidade, tais quais as noções de *crença*, *verdade* e *conhecimento*. Ademais, o *bem* é expresso como um todo orgânico em que o belo e as relações humanas são valorados levando-se em consideração o que se *crê como bom*, o que se *conhece como bom* e se o *objeto ou a ação é verdadeiramente bom/boa* dentro do todo avaliado. As relações humanas também são consideradas como dotadas de valor intrínseco, pois são interligadas à noção de *belo*, e a beleza, por sua vez, é ligada à noção de *bom*. Entretanto, em consequência da ligação de belo ao bem, a noção de belo se mostra pouco definível e, ao nos perguntamos o que é belo, caímos na mesma situação da moral: a necessidade do uso de acordos e consenso para estabelecer, na prática, o que é belo ou não.

Moore também se encontra em dificuldade para conciliar as suas noções de *intuição*, *auto-evidência* e *probabilidade*. Isto porque, a intuição e a auto-evidência do que é *bom* podem revelar discordâncias entre sujeitos. Como vimos, se é auto-evidente o uso da noção de

probabilidade para a avaliação moral mooreana, para um hedonista tal critério pode não ser, já, para ele, o que se afigura auto-evidente é o prazer que deve orientar nossas ações. Portanto, em Moore, isto se afigura problemático visto que a auto-evidência pressupõe uma percepção correta e imediata do que é moral.

Da mesma forma, as questões referentes à noção de valor intrínseco apresentam uma dificuldade maior: a distinção entre enunciados morais e enunciados que descrevem o mundo. O próprio Moore confessa que se trata de uma questão à qual não sabe explicar: como algo que tem valor intrínseco (predicados de valor) se relaciona a determinadas propriedades naturais sem, entretanto, se reduzir a elas?

Há, sem dúvida, um fio condutor que perpassa a filosofia mooreana e que está expresso em seu textos 1899 e de 1903. *The nature of Judgment* se mantém como referência na obra mooreana calcada num pensamento acerca do mundo adequado a princípios lógicos. Já nos *Principia* há uma coerência entre o modo como se analisa os conceitos e proposições éticas e as formas de observar o mundo tal como abordado em *The Nature of Judgment*. Assim, enquanto *The Nature of Judgment* revelaria as bases ontológicas e epistemológicas da filosofia do autor, os *Principia* trataria das bases da ética e de sua respectiva aplicação. O problema é que embora os textos se apresentem uma uniformidade em relação a noções de *conceitos simples* e *conceitos complexos*, nenhum dos dois resolve os problemas inerentes à aplicação da análise das proposições ao mundo real das interações humanas, nem apresenta indicações acerca de como superá-los.

REFERÊNCIAS

AERTSEN, J. **A tríade “Verdadeiro-Bom-Belo”**: O lugar da beleza na Idade Média. Viso Cadernos de estética aplicada, no 4, jan-jun. 2008 .

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Aristóteles- vida e obra**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Ícone, 2007.

ARMENGAUD, F. **G.E. Moore et la gènese de la philosophie analytique**. Paris: Klincksiek, 1985.

BRITO, A. N. **Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero**. Kriterion, vol.51, n.121, p. 215-226, jun. 2010.

BRADLEY, F. Herbert. **Principles of Logic**. New york: G.E. STECHERT & Co, 1912.

BROAD, C. D. **G. E. Moore's Latest Published Views on Ethics**. Mind, New Series, Vol. 70, No. 280, p. 435-457, out. 1961

CARDOSO, F. C. **Por que rejeitar o reducionismo em Ética? Falácia Naturalista e Superveniência Moral na obra de G. E. Moore** .Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFMG, Belo Horizonte: [s. n.], 2007.

DALL'AGNOL, D. **Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G.E.MOORE**. Florianópolis: UFSC,2005.

DAVAL, R. **L'analyse philosophique selon G.E. Moore**. Les Études Philosophiques, no. 3, p.333-347 , jul. 1994

FELDMAN, F. **Hyperventilating about Intrinsic Value**. The Journal of Ethics, vol. 2, no.4, 1998, p: 339-354, jul. 1998.

HUME, D. **Investigação Acerca do Entendimento Humano**. Tradução Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução: Serafim de Silva Fontes. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução:Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão.7 ed. Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 2010.

KANT, I. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. 2 ed. Campinas: Unicamp, 2002.

KANT, I. **Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura**, Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Tradução Maria Manuela Rocheta Santos. Coimbra: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

MOORE, G. E. **The Nature of Judgment**. Mind ,New Series, vol. 8, no. 30 , p. 176-193, abr .1899.

MOORE, G. E. **The refutation of idealism**. Mind, New Series, vol. 12, no. 48, p.433-453, out.1903.

ORMIERES, G. J. **Três Ensaio de G. E. Moore**, S. Leopoldo: Unisinos, 2004.

ORMIERES G. J. **Noção de Bem em G. E. Moore: problemas sobre conhecimento e intuição**, Tese (Doutorado em Filosofia) – Unicamp, Campinas, SP: [s. n.], 2010.

PLATÃO, **Diálogos, Parmenides- Filebo. Vol. VIII**, Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará ,1974.

PLATÃO, **Diálogos, Teeteto-Crátilo. Vol. IX**. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Coleção amazônica/ série Farias Brito. Belém: Universidade Federal do Pará,1973.

RYLE, G. **Logical Atomism in Plato's "Theaetetus"**.Phronesis, vol. 35, no. 1, p. 21-46, dez.1989.

WHITE, M. **Memories of G. E. Moore**.The Journal of Philosophy, vol. 57, no. 26, p. 805-810, dez.1960.