

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO**

TIARAJU MOLINA ANDREAZZA

UMA ABORDAGEM INTUICIONISTA DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO

São Leopoldo

2018

TIARAJU MOLINA ANDREAZZA

UMA ABORDAGEM INTUICIONISTA DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho

São Leopoldo

2018

A557a Andrezza, Tiaraju Molina.
 Uma abordagem intucionista do equilíbrio reflexivo /
Tiaraju Molina Andrezza. – 2018.
 205 f. : 30 cm.

 Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São
Leopoldo, 2018.

 “Orientador: Prof. Dr. Denis Coitinho.”

 1. Ética. 2. Intuição. 3. Justiça (Filosofia). 4. Reflexão
(Filosofia). I. Título.

CDU 17.02

TIARAJU MOLINA ANDREAZZA

UMA ABODAGEM INTUICIONISTA DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos -
UNISINOS

Aprovado em 14 de março de 2018

BANCA EXAMINADORA

Denis Coitinho Silveira (Orientador) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Adriano Naves de Brito – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Marcelo de Araújo – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Universidade Estadual do Rio
de Janeiro

Nythamar de Oliveira – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Sofia Stein – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

AGRADECIMENTOS

À Capes, pelo auxílio financeiro. Ao professor Dr. Marco Antonio Azevedo, pelas sugestões e observações na qualificação da tese. Aos professores Dr. Adriano Naves de Brito, Dr. Marcelo de Araújo, Dr. Nythamar de Oliveira e Dra. Sofia Stein, pelas objeções e críticas construtivas oferecidas na defesa, e, no caso do professor Dr. Adriano, também na qualificação. Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, por ter garantido o ambiente desejável para a realização deste tipo de trabalho. Ao meu professor orientador Dr. Denis Coitinho, pela sua exímia dedicação a este estudo durante os quatro anos do doutorado, mas sobretudo pelo seu apoio e orientação que há quase dez anos contribuem para o melhoramento da minha formação profissional e intelectual. Aos meus familiares, pelo encorajamento, e em especial aos meus pais, pela valorização dos meus esforços profissionais. E à Tania, pela parceria na vida pessoal e profissional.

RESUMO

Como devemos conduzir nossas investigações morais para descobrir no que acreditar sobre questões morais? Como a plausibilidade de juízos, teorias e princípios morais deve ser avaliada? Como devemos tentar remover nossas dúvidas quando estamos incertos sobre o que é certo ou errado, bom ou mau, justo ou injusto? Este trabalho é um estudo do método do equilíbrio reflexivo, um método que fornece um modelo para a investigação moral que permitiria responder adequadamente questões como essas. Desde que esse método se tornou popular em filosofia moral após ter sido empregado e defendido por John Rawls em *A Theory of Justice* (1971), tem sido costumeiro interpretá-lo como um modelo coerentista para a investigação e justificação moral. De acordo com essa interpretação, a investigação moral adequada é em um processo no qual o indivíduo busca a maximização da coerência e a minimização da incoerência entre seus juízos morais, os seus princípios morais e as suas crenças não morais relevantes, e cujo valor estaria em sua capacidade de garantir para a pessoa que o segue a aceitação de crenças morais que seriam epistemicamente justificadas por essas relações de coerência. Este estudo procura se contrapor a essa interpretação oferecendo em seu lugar um modelo intuicionista para o equilíbrio reflexivo. De acordo com esse modelo, a investigação moral adequada é um processo em que uma pessoa procura descobrir o que é congruente com suas intuições morais, ou o que é plausível à luz daquelas proposições morais que lhe parecem ser intuitivamente verdadeiras, e o valor desse processo estaria na sua capacidade de colocar uma pessoa em posição de aceitar proposições morais com base nas razões que ela tem para sustentá-las, o que é uma parte necessária da crença moral epistemicamente justificada. O estudo defende o equilíbrio reflexivo mostrando como ele, quando interpretado segundo uma abordagem intuicionista, pode ser visto em uso nas investigações morais de filósofos competentes, como John Rawls, Philippa Foot, Judith Jarvis Thomson, Peter Singer e outros. A tese defendida é que uma abordagem intuicionista, e apenas ela, responde satisfatoriamente às principais objeções dirigidas ao método por seus críticos.

Palavras-chave: Equilíbrio Reflexivo. Abordagem Coerentista. Abordagem Intuicionista. Intuições Morais. Crença Moral Epistemicamente Justificada.

ABSTRACT

How we should conduct our moral inquiry to discover what to believe about moral questions? How the plausibility of judgments, theories and moral principles should be evaluated? How we should try to remove our doubts when we are uncertain about what is right or wrong, good or bad, just or unjust? This is a study about the reflective equilibrium, a method that offers a model for the moral inquiry which answers these questions. Since it became popular in moral philosophy following its use and defense by John Rawls in *A Theory of Justice* (1971), the reflective equilibrium has been interpreted as a coherentist model for the moral inquiry and justification. According to this interpretation, the proper moral inquiry it is a process in which one tries to maximize coherence and minimize incoherence between his moral beliefs, moral principles and relevant nonmoral beliefs, a process that it is valuable by ensuring that the person who follows it ends up accepting moral beliefs which are epistemically justified by these coherence relations. This study intends to argue against this view developing in its place an intuitionist model for the reflection equilibrium. According to this model, the proper moral inquiry it is a process in which one tries to discover what its supported by his moral intuitions, or what is plausible from the point of view of those moral propositions that intuitively appears to be true, a process that it is valuable because it makes the person following it able to hold its moral beliefs based on the reasons that she has to believe them, which is a necessary part of the epistemically justified moral belief. The study argues in favor of this view by showing how the reflective equilibrium, when interpreted as a intuitionist method, can be seen as the method used in the moral inquiry of competent moral philosophers, such as John Rawls, Philippa Foot, Judith Jarvis Thomson, Peter Singer and others. The study defends the thesis that only an intuitionist approach can deal with the main objections to the reflective equilibrium presented by its critics.

Key-words: Reflective Equilibrium. Coherentist Model. Intuitionist Model. Moral Intuitions. Epistemically Justified Moral Belief.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 EQUILÍBRIO REFLEXIVO E JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA	19
1.1 A ideia do equilíbrio reflexivo	19
1.1.1 Um breve histórico.....	19
1.1.2 O método.....	23
1.1.3 Uma teoria sobre a justificação epistêmica?.....	35
1.1.4 Um teste para a correção de princípios e teorias?.....	37
1.1.5 Interpretação deliberativista vs descritivista.....	39
1.2 O problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo.....	42
1.2.1 O problema.....	42
1.2.2 Justificação proposicional e doxástica.....	48
1.2.3 Outras maneiras de defender o valor do equilíbrio reflexivo.....	51
2 A ABORDAGEM COERENTISTA.....	54
2.1 A teoria	54
2.1.1 O problema.....	54
2.1.2 A solução proposta.....	55
2.1.3 A manobra idealizante.....	63
2.1.4 Juízos morais ponderados.....	65
2.2 Nós deveríamos ser coerentistas?	67
2.2.1 O holismo.....	67
2.2.2 Coerência como critério suficiente de justificação.....	71
2.2.3 O coerentismo e a nossa experiência moral.....	79
3 A ABORDAGEM INTUICIONISTA	82
3.1 O esboço de uma epistemologia intuicionista	82
3.1.1 O fato das intuições morais.....	82
3.1.2 O princípio epistemológico intuicionista.....	88
3.1.3 Intuições e a justificação de crenças morais.....	93
3.1.4 Proposições morais autoevidentes.....	97
3.2 Um modelo intuicionista para o equilíbrio reflexivo	101
3.2.1 Ebertz em favor de uma interpretação intuicionista.....	101
3.2.2 O papel metodológico de intuições morais.....	106
3.2.3 Uma formulação intuicionista do equilíbrio reflexivo.....	111

4 EPISÓDIOS DE EQUILÍBRIO REFLEXIVO	115
4.1 O conceito de episódio de equilíbrio reflexivo	115
4.2 Juízos morais ponderados	116
4.3 Episódios	120
4.3.1 O episódio de Philippa Foot	120
4.3.2 O episódio de Judith Jarvis Thomson	126
4.3.3 O episódio de Peter Singer	132
4.3.4 O episódio não moral de Alvin Goldman	139
4.4 O valor epistemológico do equilíbrio reflexivo	147
5 OBJEÇÕES E RESPOSTAS	153
5.1 Equilíbrio reflexivo e fundacionismo	153
5.2 A confiabilidade de nossas intuições morais	163
5.2.1 A inconfiabilidade do equilíbrio reflexivo	167
5.2.2 A irrazoabilidade do equilíbrio reflexivo	171
5.2.3 Equilíbrio reflexivo como racionalização	173
5.3 Psicologização da evidência.....	181
5.3.1 O que conta como evidência?	181
5.3.2 Uma abordagem confiabilista	186
CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
REFERÊNCIAS	196

INTRODUÇÃO

Em *A Theory of Justice* (1971) John Rawls apresentou uma teoria da justiça para estipular o que nós deveríamos acreditar sobre justiça. Ela ficou conhecida como a teoria da justiça como equidade. Segue dessa teoria que em uma sociedade justa todas as desigualdades sociais existem sob condições de igualdade de oportunidades, que é injusto oprimir uma minoria religiosa mesmo que isso resultasse em um maior agregado de bem-estar social e que nós não podemos explorar os recursos naturais do nosso planeta de um modo que comprometa a vida de futuras gerações, dentre outras proposições substantivas sobre justiça. Mas essa não é a única teoria que pode ser encontrada em *A Theory of Justice*. Rawls também apresenta uma teoria para defender *como* nós deveríamos proceder intelectualmente para descobrir ou avaliar de uma maneira adequada no que acreditar sobre questões de justiça e morais em geral. Essa teoria foi nomeada por ele de método do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*). Não é exagero dizer que desde que Rawls o formulou explicitamente o método do equilíbrio reflexivo passou a ser visto como o procedimento padrão para a investigação de questões morais e mesmo filosóficas em geral nos países de língua inglesa. Alguns de seus proponentes mais entusiastas afirmam até mesmo que ele é o único método possível e que todas as alternativas a ele seriam ilusórias.

Este é um estudo sobre o equilíbrio reflexivo quando interpretado como um método para a reflexão moral. Eu pretendo investigar duas questões sobre esse método. Primeiro, o que ele é? Segundo, por que alguém deveria adotá-lo? Para tanto, o estudo faz um exame das abordagens coerentista e intuicionista do equilíbrio reflexivo. Cada uma dessas abordagens oferece respostas bastante distintas para essas duas questões. Eu comparo essas duas respostas para defender a tese de que uma abordagem intuicionista oferece a interpretação do equilíbrio reflexivo que o mostra sob a sua melhor luz e que é a única versão desse método capaz de responder às principais objeções contra ele presentes na literatura.

Interpretado como um método para a reflexão ou investigação moral adequada, o equilíbrio reflexivo pode ser visto de uma maneira geral como um processo em dois estágios. Primeiro, o indivíduo, interessado em descobrir no que acreditar sobre um determinado assunto moral tal como o problema da justiça, deveria começar filtrando, entre todas as proposições morais relevantes sobre o assunto que lhe parecem corretas, apenas aquelas das quais ele acredita que não tem razões para duvidar. Rawls afirma que as proposições morais resultantes seriam sustentadas em seus juízos morais ponderados (*considered moral judgments*) que ele

afirma com mais convicção e confiança. Segundo, o indivíduo deveria procurar por um princípio moral, ou um conjunto de princípios, que ofereça, entre todas as principais alternativas, a melhor explicação de por que essas proposições morais que lhe parecem corretas são corretas, e que poderia ser afirmado, juntamente com esses juízos morais ponderados, como parte de um sistema coerente de crenças morais e não morais.

É esse método que o próprio Rawls seguiu em *A Theory of Justice*. Ele defendeu que se nós considerarmos certas proposições sobre moralidade e justiça que nos parecem verdadeiras e que nós afirmamos em nossos juízos morais ponderados, como as proposições “a escravidão é injusta”, “discriminação racial é injusta”, “intolerância religiosa é injusta” e “todos têm direito à liberdade de consciência”, nós reconheceríamos que a justiça como equidade explica por que parece tão razoável aceitar essas proposições. Por exemplo, por meio dos seus dois princípios de justiça nós podemos explicar que a escravidão é injusta porque aqueles que são escravizados são pessoas cujo direito a um igual sistema de liberdades básicas iguais é negado, e porque as desigualdades sociais e econômicas de uma sociedade escravocrata não existem sob condições de igualdade equitativa de oportunidades para todos. Não apenas isso, Rawls também argumentou que, comparativamente, outras teorias da justiça não teriam a mesma capacidade explanatória. Uma teoria utilitarista, por conceber que o justo depende de um certo cálculo de interesse social, seria, para citar um de seus exemplos, inconsistente com o nosso juízo moral ponderado de que seria injusto sacrificar a liberdade religiosa de uma pessoa, ou de um grupo, mesmo que isso resultasse em um maior agregado de bem-estar na sociedade. Rawls acredita ter mostrado que essa teoria não é razoável para nós porque ela é inconsistente com certas proposições sobre justiça e moralidade que parecem corretas e das quais nós não temos razões para duvidar, e porque ela não poderia formar um conjunto coerente de crenças morais e não morais incluindo essas proposições.

Com certa ironia, Elijah Millgram recentemente notou que o equilíbrio reflexivo parece ser um “solucionador geral de problemas” (2014, p. 6). Millgram veio a ter essa impressão porque uma revisão da literatura revela que filósofos usam a expressão ‘equilíbrio reflexivo’ para lidar com diferentes questões e problemas, não limitando-se ao sentido metodológico da ideia esboçado acima. Como Millgram, eu não acredito que o equilíbrio reflexivo, ou qualquer outra ideia filosófica, possa ser um solucionador geral para qualquer problema, e por isso eu não pretendo oferecer uma análise do equilíbrio reflexivo nesses termos, ou uma análise que abranja todos os usos e todas as interpretações propostas desde *A Theory of Justice*. De fato, eu tenho a forte suspeita de que alguém que se dedicasse à árdua tarefa de tentar analisar o que há

em comum em todos os usos do equilíbrio reflexivo na literatura acabaria concluindo que há muito pouco.

Um estudo que pretende obter alguma conclusão substantiva sobre o equilíbrio reflexivo precisa então empreender um sério esforço de delimitação. É isso o que eu procuro fazer no primeiro capítulo, em que o sentido metodológico do equilíbrio reflexivo é diferenciado de vários outros sentidos possíveis.

Este estudo pretende não apenas caracterizar e discutir o que é o método do equilíbrio reflexivo, mas também discutir se nós deveríamos seguir esse método. Esse é o que eu chamo de problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo. É o problema de explicar por que pessoas interessadas em aceitar proposições morais corretas e em evitar aceitar proposições morais incorretas sobre assuntos morais deveriam se importar em refletir tal como recomendado pelo equilíbrio reflexivo. Conforme exposto por McMahan, para os proponentes do método que enfrentam esse problema a solução preferida é argumentar que o seu valor consiste na relevância do equilíbrio reflexivo para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas (MCMAHAN, 2013, p. 111). Eu não me afastarei dessa linha de raciocínio. Para discutir o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo, então, eu perguntarei se, e como, ele é relevante para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas.

Por mais elucidativa que possa ser essa resposta sobre o que é para um método como o equilíbrio reflexivo ter algum valor epistemológico, ela traz consigo uma própria ambiguidade. Quando nós dizemos que o equilíbrio reflexivo tem de ser relevante para a aquisição de crenças morais epistemicamente justificadas, o que nós devemos interpretar por “epistemicamente justificada”? Filósofos são notórios pela sua incapacidade de concordar entre si, e com respeito a essa questão não é diferente. Para lidar com essa dificuldade, a outra delimitação que eu faço no primeiro capítulo é com respeito ao conceito de justificação epistêmica. Seguindo a tendência dos proponentes do sentido metodológico do equilíbrio reflexivo, eu adotarei um tradicional conceito de justificação epistêmica de acordo com o qual a justificação epistêmica de uma crença é uma função do que nós temos evidências (ou razões) para acreditar, e de como ela está baseada nessas evidências (ou razões).

Essas duas delimitações realizadas no capítulo primeiro não são impensáveis apenas por uma questão de rigor conceitual, mas porque elas têm um profundo impacto em nossas percepções sobre a plausibilidade do equilíbrio reflexivo. Já no primeiro capítulo eu afastarei diversas objeções ao valor do equilíbrio reflexivo, algumas que são inclusive bastante tradicionais na literatura, por notar que elas assumem, quando elas não deveriam assumir, que um proponente do sentido metodológico do equilíbrio reflexivo também tem de endossar outros

sentidos dessa ideia (por exemplo, que ele também teria de acreditar que o equilíbrio reflexivo explica o que faz uma crença moral ser epistemicamente justificada), ou porque elas pressupõem uma teoria da justificação epistêmica que o proponente do método do equilíbrio reflexivo não endossa (por exemplo, uma teoria confiabilista de acordo com a qual uma crença é epistemicamente justificada se ela é formada por um processo cognitivo confiável).

Mesmo aqueles que interpretam o equilíbrio reflexivo em seu sentido metodológico, e que entendem que o seu valor depende da sua relevância para a aceitação de crenças morais que são epistemicamente justificadas, oferecem formulações diferentes para o que é refletir de acordo com o equilíbrio reflexivo e em que medida ele é relevante para a justificação epistêmica. Este estudo não pretende avaliar o mérito do equilíbrio reflexivo tal como ele foi defendido por este ou aquele proponente. Ao invés, a intenção central é avaliar o mérito da versão do equilíbrio reflexivo que o mostra sob a sua melhor luz, e então perguntar se *essa* versão é capaz de oferecer uma solução para o problema do seu valor epistemológico que é atrativa e robusta o bastante para responder às principais objeções endereçadas ao equilíbrio reflexivo por seus críticos. Naturalmente, é preciso então identificar (ou elaborar) a versão do equilíbrio reflexivo e da defesa do seu valor epistêmico que o mostraria sob a sua melhor luz, e argumentar em favor dessa identificação. Como o título deste estudo atencipa, será proposta uma versão intuicionista do equilíbrio reflexivo. Como essa é uma versão que diverge radicalmente da tradicional interpretação coerentista do método, antes de apresentá-la e defendê-la, então, este estudo tem de justificar por que uma abordagem coerentista é insatisfatória. Esse é o tema do segundo capítulo.

De acordo com os proponentes dessa abordagem que serão o objeto de análise no segundo capítulo, Norman Daniels (1996) e David Brink (1989), uma versão coerentista do equilíbrio reflexivo seria a versão oficial que poderíamos encontrar nos textos de Goodman e Rawls. Por exemplo, ela estaria implicada quando Goodman propôs que no acordo entre regras e inferências “reside toda a justificação necessária para ambos” (1983, p. 64) e quando Rawls definiu que a justificação “é uma questão de apoio mútuo de muitas considerações, de tudo se ajustar em uma visão coerente” (1999, p. 19). Uma abordagem coerentista relaciona o equilíbrio reflexivo e o coerentismo de três formas. Primeiro, na própria caracterização metodológica do equilíbrio reflexivo como um processo em que o indivíduo deve, na sua tentativa de encontrar um princípio (ou um conjunto de princípios) que explica os seus juízos morais ponderados, visar à aceitação apenas de proposições morais que lhe permitirem vir a aceitar crenças morais que estão em relações de apoio mútuo (ou equilíbrio ou coerência) entre si, revisando e modificando as suas crenças morais sempre que isso resultar em maior coerência

em seu sistema de crenças. Segundo, na descrição do que alguém que segue o equilíbrio reflexivo obtém: um estado no qual as suas crenças morais e não morais estão em relações lógicas, evidenciais, probabilísticas e explanatórias entre si, formando um todo coerente. Terceiro, na solução para o problema do valor epistemológico do método: o fato de que uma crença seria sustentada como resultado da aplicação do equilíbrio reflexivo conta em favor do status dessa crença como epistemicamente justificada porque toda a crença que é sustentada pelo uso do método é uma crença que é coerente com um conjunto coerente de crenças morais, e ser coerente dessa forma é no que consiste a justificação epistêmica de crenças morais.

O problema central com essa proposta, como eu argumento na metade final do segundo capítulo, deriva de seu irrestrito comprometimento à epistemologia coerentista, que leva os seus proponentes a adotar uma visão duplamente redutivista, na qual a reflexão moral não seria nada mais do que a busca por coerência entre crenças morais e todo o valor epistêmico de uma crença se reduziria a fatos sobre a sua coerência. A segunda dessas reduções, eu argumento, parece autorizar como justificadas proposições morais que são claramente irrazoáveis, o que sugere que a coerência com um conjunto coerente de crenças morais não é o que faz uma crença moral ser epistemicamente justificada. A primeira dessas reduções, é defendido, enfatiza a função metodológica da coerência, mas ignora outros aspectos de nossa prática reflexiva que são igualmente importantes, como o fato das intuições morais, isto é, o fato de que nós aceitamos algumas crenças morais não porque elas são coerentes com um conjunto coerente de crenças, ou porque elas são plausíveis à luz do que mais nós acreditamos, mas simplesmente porque elas parecem intuitivamente verdadeiras. Por não atribuir nenhuma função metodológica para nossas intuições morais, uma abordagem coerentista acaba oferecendo um modelo para a reflexão que é estranha a nossa prática reflexiva.

Eis, então, o que uma versão do equilíbrio reflexivo que o mostra sob a sua melhor luz precisa minimamente fazer para representar um avanço em relação à abordagem coerentista. Primeiro, em seu tratamento do problema do valor epistemológico do método, ela tem de empregar um modelo epistemológico que não é coerentista. Segundo, em sua caracterização metodológica do que está envolvido em uma reflexão adequada, ela tem de integrar nossas intuições morais, esclarecendo qual o papel elas devem desempenhar e como elas devem se relacionar com a busca pela coerência. É no capítulo terceiro, onde é apresentada a abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo, que este trabalho se dedica a essas duas tarefas.

Na primeira metade do capítulo terceiro eu ofereço o modelo intuicionista para a crença moral epistemicamente justificada com base no qual a resposta para o problema do valor epistemológico do método será articulada no capítulo quarto. Esse modelo pode ser sumariado

no seguinte princípio epistemológico: se S tem uma intuição moral de que p , S tem pelo menos justificção *prima facie* para acreditar que p , e se essa intuição explica por que S acredita que p , então a crença moral que p de S é pelo menos *prima facie* justificada. Todas as outras crenças morais de S seriam justificadas ou porque elas explicam essas crenças, ou porque elas são apoiadas pelas crenças que as explicam. Esse princípio epistemológico pode ser encontrado no trabalho recente de Michael Huemer (2005), e ele pode ser também compreendido à luz do modelo intuicionista que Audi (2004) vem desenvolvendo nos últimos anos. Eu também argumento que esse princípio, ou algo parecido com ele, também é tacitamente aceito por Thomas Scanlon em sua defesa do equilíbrio reflexivo (SCANLON, 2014). Com respeito a esse modelo epistemológico, o que este estudo oferece em termos de discussão são elucidações dos conceitos envolvidos (intuição moral, justificção não inferencial *prima facie* etc.), além de respostas a certas interpretações equivocadas que alguém poderia fazer das suas alegações, mas ele não se compromete propriamente com uma investigação epistemológica dos seus méritos (exceto o necessário para posicioná-lo como uma alternativa preferível à epistemologia coerentista) e tampouco avança o nosso entendimento de epistemologias intuicionistas além do que nós já podemos encontrar nos trabalhos de Huemer, Audi e Scanlon.

Com essa primeira tarefa realizada, o restante do capítulo se volta para a outra e oferece uma caracterização metodológica do equilíbrio reflexivo procurando integrá-lo no contexto conceitual de um modelo intuicionista, o que implica explicar como nossas intuições morais contribuem, e devem contribuir, em nossas tentativas reflexivas e investigativas de decidir no que acreditar sobre assuntos morais. Embora uma abordagem intuicionista seja revisionista, na medida em que ela substitui uma versão coerentista que tradicionalmente dominou a tradição de interpretação e discussão do equilíbrio reflexivo, eu argumento que ela é na verdade a versão mais fiel ao modo como o próprio Rawls originalmente concebia a ideia de reflexão adequada em *A Theory of Justice*. Uma das facetas do fato da intuição moral é que nós não refletimos como se todos os nossos juízos morais tivessem o mesmo peso. Nossas crenças morais que são baseadas em intuições morais, embora estarem também sujeitas ao erro, nem sempre são igualmente sujeitas à revisão e à modificação quando a coerência assim exigiria. Essa característica é perfeitamente reconhecida por Rawls em seu conceito de um juízo moral que é um *ponto fixo provisório* (*provisional fixed point*) em nosso sistema de crenças. A significância desse conceito não é, eu penso, apreciada como deveria por uma abordagem coerentista, pois, como eu defendo, Rawls claramente defende que nossa investigação moral deve atribuir uma função privilegiada a esses juízos morais que são pontos fixos provisórios. Eu procuro explicar qual é essa função e ofereço a interpretação de que esses pontos fixos provisórios são juízos

baseados em intuições morais. O objetivo do capítulo é demonstrar como a aplicação do método do equilíbrio reflexivo conduzirá o agente não apenas a aceitar crenças morais que são coerentes com algum conjunto coerente de crenças, como é enfatizado pela abordagem coerentista, mas também a aceitar crenças morais que são apoiadas por suas intuições morais, ou crenças morais que são apoiadas por aquilo que lhe parece intuitivamente correto aceitar sobre moralidade.

Eu penso que é uma falha da tradição de interpretação do equilíbrio reflexivo, não apenas da tradição coerentista, que tão pouco esforço tenha sido empreendido para mostrar que a reflexão moral recomendada pelo método pode ser realmente seguida por agentes morais reais em suas práticas reflexivas. Uma abordagem intuicionista, por reconhecer o fato das intuições morais, dispõe dos recursos conceituais necessários para corrigir esse erro. É esse o tema que eu procuro explorar no capítulo quarto. Nesse capítulo é introduzido o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo. Um episódio de equilíbrio reflexivo é o que alguém obtém através do emprego impecável do método do equilíbrio reflexivo, quando interpretado a partir do modelo intuicionista apresentado no capítulo anterior. Eu ofereço a seguinte definição: um episódio de equilíbrio é um estado no qual *S* aceita uma teoria *T* sobre um assunto *X* qualquer porque *S* acredita que *T* explica, melhor do que teorias alternativas, as suas intuições morais relevantes sobre *X* das quais ele acredita não ter razões para duvidar que são verdadeiras. O capítulo quarto defende a seguinte hipótese: quando agentes morais reais de reconhecida competência investigativa (ou de virtude intelectual) não sabem no que acreditar sobre um determinado assunto, ou estão em dúvida quanto a plausibilidade de uma determinada proposição sobre esse assunto, eles procuram pelo seu episódio de equilíbrio reflexivo sobre esse assunto, e avaliam como essa proposição é apoiada pela teoria *T* que figuraria nesse episódio.

Essa é em parte uma hipótese empírica, pois por agentes morais de reconhecida competência investigativa eu significo filósofos morais, como, além do próprio Rawls, Philippa Foot, Judith Jarvis Thomson e Peter Singer. O objetivo central dessa parte do estudo é defender como o equilíbrio reflexivo dá a forma da reflexão moral desses filósofos, e como ele pode ser visto em uso nas suas reflexões, quando interpretado de acordo com uma abordagem intuicionista.

Embora a minha intenção seja a de discutir o método do equilíbrio reflexivo no contexto de uma investigação moral, o equilíbrio reflexivo é também visto por seus proponentes como o método de investigação para outras áreas da filosofia. Como o próprio Rawls indica em *A Theory of Justice*, o equilíbrio reflexivo foi originalmente formulado por Nelson Goodman (1983) para lidar não com problemas de ética, mas com problemas de lógica indutiva. Assim, o capítulo quarto inclui também uma análise do processo reflexivo de Edmund Gettier e Alvin

Goldman quando eles propuseram como nós deveríamos repensar o nosso conceito de conhecimento proposicional. A análise da reflexão empreendida por esses filósofos, eu argumento, também confirma a hipótese de que eles procuraram episódios de equilíbrio reflexivo para decidir no que acreditar.

Mas qual seria, então, o valor epistemológico do método? Esse é o tópico da seção que encerra o capítulo quarto. Para uma abordagem coerentista, o valor do equilíbrio reflexivo é defendido com o argumento de que o método descreve o que é para uma crença ser epistemicamente justificada, e tem a capacidade de garantir que aquele que o empregará aceitará apenas crenças que são epistemicamente justificadas. Uma abordagem intuicionista rejeita essa explicação. Em seu lugar, ela explica que o equilíbrio reflexivo coloca o seu usuário em posição de sustentar crenças morais com base no que ele acredita que tem razões ou evidências para acreditar, o que é uma condição, embora não suficiente, necessária para a aceitação epistemicamente justificada de proposições morais. A alegação decisiva é que embora nem toda a aplicação do método do equilíbrio reflexivo leve à aceitação de crenças morais epistemicamente justificadas, toda a aceitação epistemicamente justificada de proposições morais pressupõe o tipo de reflexão que é modelada pelo equilíbrio reflexivo.

Os capítulos terceiro e quatro fazem, respectivamente, duas alegações centrais. Primeiro, o método do equilíbrio reflexivo leva o seu usuário a aceitar certos princípios morais porque eles explicam aquelas proposições morais intuitivamente verdadeiras que figuram em suas intuições morais das quais, em reflexão, ele não acredita que tem razões para duvidar. Segundo, o método do equilíbrio reflexivo leva o seu usuário a aceitar certos princípios porque eles são plausíveis à luz do que ele acredita que tem razões ou evidências para acreditar. Quando vistas em conjunto, essas duas alegações implicam que para o método do equilíbrio reflexivo aquelas proposições morais que figuram em intuições morais contam como evidência ou razões em virtude das quais o seu usuário aceita ou rejeita certos princípios morais. Essa é uma implicação controversa. O capítulo quinto procura discutir objeções que exploram essa característica de uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo.

Se uma abordagem coerentista falharia porque a coerência não deveria desempenhar as funções epistemológica e metodológica pretendidas, de acordo com as objeções ao equilíbrio reflexivo que serão analisadas no capítulo quinto, o método falharia porque nossas intuições morais não deveriam cumprir a função epistemológica e metodológica que elas cumprem em uma abordagem intuicionista. A objeção mais incisiva que segue essa linha argumentativa é a de Joshua Greene (2013; 2014). Pautando-se em recentes pesquisas em psicologia cognitiva e neurociência, além de experimentos conduzidos por si mesmo e seus colegas, Greene apresenta

evidências empíricas que demonstrariam que muitas das nossas intuições morais são causadas por fatores moralmente irrelevantes, e são, por isso, inconfiáveis. Com base em experimentos desse tipo, muitos filósofos argumentam que o equilíbrio reflexivo, por recomendar que o agente moral procure por princípios e teorias morais que seriam apoiados por suas intuições morais (ou que seriam coerentes com aquelas crenças morais baseadas em intuições) afastaria, em vez de aproximar, o indivíduo do que ele tem razões ou evidências para acreditar, e seria, assim, um modo inconfiável e mesmo irrazoável para se investigar assuntos morais.

Para responder a essas objeções o capítulo oferece duas considerações centrais. A primeira é a de que os experimentos de Greene podem ser incorporados na própria reflexão moral através do equilíbrio reflexivo como uma informação empírica a partir da qual nós podemos avaliar quais intuições morais nós não temos razões para acreditar e de quais nós temos razões para duvidar. Isso mostraria como a reflexão moral pode incorporar teorias e pesquisas científicas relevantes. A segunda é que o apelo a intuições morais é indispensável para a reflexão moral. Eu defendo essa alegação mostrando como o próprio Greene utiliza intuições morais para argumentar contra o uso de intuições morais em filosofia moral.

Além dessas críticas, o capítulo quinto também endereça uma objeção mais específica à versão do equilíbrio reflexivo que é defendida neste estudo. A objeção afirma que uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo interpreta o método à luz de uma epistemologia fundacionista que seria incompatível com características coerentistas do método, como a recomendação de que uma crença moral deve ser rejeitada se ela se mostrar incoerente com um conjunto coerente de crenças. Eu procuro mostrar que uma interpretação fundacionista do equilíbrio reflexivo, como a que é defendida neste estudo, não é incompatível com essas e outras características assim chamadas coerentistas do equilíbrio reflexivo. Por fim, o capítulo quinto encerra contrastando o papel metodológico e epistemológico que intuições morais assumem em uma abordagem intuicionista do papel que elas assumiriam no que eu denomino de uma abordagem confiabilista do equilíbrio reflexivo.

1 EQUILÍBRIO REFLEXIVO E JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA

Neste primeiro capítulo eu procuro esclarecer o que este trabalho significará por equilíbrio reflexivo e como ele interpretará o que eu chamo de problema do seu valor epistemológico. Na primeira metade deste capítulo analiso os diversos sentidos que essa ideia assumiu durante a sua história e delimito o sentido metodológico que será adotado no restante deste trabalho. Na segunda metade do capítulo caracterizo como devemos interpretar o problema do valor epistemológico. Como eu interpreto, esse é o problema de demonstrar por que pessoas interessadas em descobrir no que acreditar sobre um determinado assunto moral deveriam seguir o equilíbrio reflexivo. Defenderei que uma adequada solução para esse problema precisa demonstrar que o modo de reflexão recomendado pelo equilíbrio reflexivo é de algum modo relevante para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas. O objetivo deste primeiro capítulo é estabelecer as bases conceituais que orientarão o restante deste trabalho.

1.1 A ideia do equilíbrio reflexivo

1.1.1 Um breve histórico

A expressão equilíbrio reflexivo é uma criação de Rawls e apareceu pela primeira vez na literatura em *A Theory of Justice*, em 1971. Mas o método não foi criado nesse momento. Como o próprio Rawls indica, o equilíbrio reflexivo tem raízes históricas já nos escritos de Aristóteles e no *Methods of Ethics* (1874), de Sidgwick, e teria sido proposto em uma roupagem mais contemporânea por Nelson Goodman, em *Fact, Fiction and Forecast* (1953) (RAWLS, 1999, p. 45n26). Nessa obra Goodman apresenta um “processo” de ajuste mútuo entre princípios de inferência indutiva e inferências indutivas particulares que serviria para explicar no que consiste a justificação ou validade da nossa prática indutiva (GOODMAN, 1983, p. 64). Além de *Fact, Fiction and Forecast*, Rawls também indica que o equilíbrio reflexivo pode ser encontrado em uma formulação mais explícita em seu próprio artigo de 1951 que sumariza a sua tese de doutoramento, intitulado “Outline for a Decision Procedure for Ethics”, no qual é proposto um “procedimento” para demonstrar como princípios morais podem ser vistos como justificáveis ou válidos (RAWLS, 1951, p. 177).

Embora esses três textos sejam as referências “canônicas” na literatura sobre o equilíbrio reflexivo, tão influentes quanto eles foram os ensaios de Norman Daniels, publicados entre 1979 e 1983, e depois republicados em seu livro *Justice and Justification* (1996). Daniels busca caracterizar e defender o equilíbrio reflexivo como uma forma de explicar no que consiste

a “justificação” de crenças sobre justiça, com o intuito de complementar as lacunas a seu ver deixadas por Goodman e Rawls e responder às críticas ao método que se seguiram à recepção de *A Theory of Justice* na década de 1970¹. Embora as diferenças sejam tão numerosas quanto as semelhanças, não raro as versões do equilíbrio reflexivo de Goodman, Rawls e Daniels são tratadas como idênticas na literatura.

Quando Rawls publicou *A Theory of Justice* e Daniels escreveu os seus ensaios, teorias epistemológicas não fundacionistas, como a teoria coerentista, gozavam de alta popularidade na filosofia. É nesse período histórico, e sobretudo por influência de Daniels, que o equilíbrio reflexivo é vinculado ao coerentismo. A relação entre as duas ideias passa a ser vista como tão íntima que ao final da década de 1980 o equilíbrio reflexivo já havia adquirido o status, como posto por Brink, de ser o “coerentismo aplicado à filosofia moral” (BRINK, 1989, p. 104)². Epistemologias coerentistas perderam espaço após a década de 1980 e tiveram o seu lugar ocupado por modelos intuicionistas e fundacionistas atualizados, assim como por teorias confiabilistas. Esses novos desdobramentos relegaram o coerentismo ao seu atual status de uma posição minoritária em epistemologia. Porém, e ao contrário do que se esperaria de um “coerentismo aplicado à filosofia moral”, eles não tiveram um impacto negativo na popularidade do próprio equilíbrio reflexivo. Pelo contrário, essas novas tendências parecem ter contribuído para aumentar o debate em torno do método, pois nós temos hoje uma variedade de interpretações intuicionistas, fundacionistas, contextualistas e confiabilistas do equilíbrio reflexivo, que, em conjunto, fornecem um espaço de possibilidades conceituais que não existia quando ele era pensado e discutido como meramente a aplicação do coerentismo para a explicação da justificação epistêmica da crença moral³.

¹ A recepção à *A Theory of Justice* pode ser encontrada no volume *Reading Rawls* (1989, originalmente publicado em 1975), editado pelo próprio Daniels. Como recepção crítica ao equilíbrio reflexivo na década de 1970 se destacam os artigos de Hare (1989, originalmente publicado em 1971) e Lyons (1989, originalmente publicado em 1974), ambos presentes nesse volume, além do artigo de Singer (2002, originalmente publicado em 1974) e a obra *A Theory of the Good and the Right*, publicada por Brandt em 1979.

² Boyd (1988), Brink (1989), Daniels (1996), Sayre-McCord (1996), Tersman (1993), são alguns dos principais proponentes de uma leitura coerentista do equilíbrio reflexivo. Com respeito a Goodman, ele explicitamente rejeita teorias coerentistas “puras” (1952), e Rawls declarou que o seu modelo é “não fundacionista” (2001, p. 31). O equilíbrio reflexivo figura como um modelo coerentista nas discussões críticas mais recentes de Sinnott-Armstrong (2006) e Timmons (1999). As mais populares enciclopédias online de filosofia acervam verbetes nos quais o equilíbrio reflexivo é apresentado como parte de uma teoria coerentista (TRAMEL 2017; DANIELS, 2011).

³ Audi (1997, 2004), DePaul (2006, 2011), Ebertz (1993), Harman (2003), Lewis (1983), McMahan (2013), Millgram (2014), Scanlon (2003, 2014), Huemer (2005), Wedgwood (2007), são alguns autores notáveis que defendem alguma abordagem fundacionista/intuicionista ao equilíbrio reflexivo, ou que

Thomas Scanlon parece ser agora o principal expoente dessa nova fase do equilíbrio reflexivo. Embora não tenha sido o pioneiro na tradição de interpretações não coerentistas, em um capítulo do *The Cambridge Companion to Rawls* (2002) ele se esforçou em oferecer uma interpretação e defesa sistemática do equilíbrio reflexivo sem se valer dos pressupostos de uma epistemologia coerentista. Em *Being Realistic About Reasons* (2014) ele expande essa apresentação e adota o equilíbrio reflexivo como a sua metodologia própria para explicar como nós podemos vir a ter crenças normativas epistemicamente justificadas⁴.

O equilíbrio reflexivo é significativo para a história da epistemologia moral, como se pode concluir do que foi exposto acima, pois ele serviu como uma ponte pela qual os avanços obtidos por epistemólogos em geral fossem transferidos para a epistemologia da crença moral em particular. É dentro desse contexto também que o equilíbrio reflexivo será discutido neste trabalho. Mas a sua influência histórica não se limita a isso. Em sua reconstrução do percurso da filosofia moral e da metaética no século passado, Darwall, Gibbard e Railton creditam ao equilíbrio reflexivo, como Rawls o propôs em *A Theory of Justice*, o mérito de ter suplantado a obsessão por um tipo de metaética baseada em uma análise da linguagem moral que, durante o auge do emotivismo nas primeiras décadas do século XX, paralizou a discussão filosófica de questões morais substantivas. Quando Rawls escreveu que nós podemos “testar” teorias e princípios morais com base em nossos juízos morais ponderados em equilíbrio reflexivo (ou nossas intuições morais, dependendo de como o interpretamos), ele ofereceu uma alternativa para se pensar a ética como uma disciplina na qual argumentos e teses sobre o que é certo e errado, bom e mau, justo e injusto, podem ser defendidas e criticadas, com isso reintroduzindo a filosofia moral em um domínio cognitivo de discurso. O equilíbrio reflexivo é o responsável pelo o que os autores chamam de a “Grande Expansão” da ética normativa no século XX (DARWALL; GIBBARD; RAILTON, 1992, p. 123-124).

Em *A Theory of Justice* Rawls recomenda com o equilíbrio reflexivo a busca por uma visão que integra o que nós acreditamos sobre moralidade com o que mais nós acreditamos sobre o mundo, o que mais tarde Daniels veio a popularizar como um processo em que o agente procuraria por uma relação de ajuste mútuo entre (i) os seus juízos morais ponderados, (ii) os

pressupõem tal abordagem. Thomas (2006) defende um modelo contextualista que acomoda as principais teses de uma abordagem fundacionista. Nós podemos também encontrar a associação entre o equilíbrio reflexivo e o confiabilismo nas obras de Goldman (1986) e Pust (2000), assim como no artigo publicado “Philosophical Theory and Intuitional Evidence” (1998), publicado em coautoria pelos dois.

⁴ Implicitamente o equilíbrio reflexivo já pode ser encontrado como a sua metodologia para explicar o nosso conhecimento moral do que é certo e errado em seu livro *What We Owe to Each Other* (1998, p. 64-72).

seus princípios morais e (iii) qualquer teoria não moral (como teorias econômicas e sociológicas) que tiver implicações relevantes para a moralidade. Por recomendar essa integração de conhecimentos, Darwall, Gibbard e Railton consideram que o equilíbrio reflexivo foi também o indutor do “renascimento” da metaética, isto é, de uma expansão que liberou essa disciplina do seu restrito foco semântico e abriu o espaço para novas discussões ontológicas, epistemológicas e em psicologia moral, que foram introduzidas porque passaram a ser vistas como discussões necessárias para integrar a ética com o que mais nós acreditamos sobre o mundo em equilíbrio reflexivo (DARWALL; GIBBARD; RAILTON, 1992, p. 126). Como uma parte essencial do que nós acreditamos sobre o mundo é que a ciência fornece o nosso paradigma de objetividade, o problema metaético motivado pelo equilíbrio reflexivo passou a ser o de situar a ética em relação às ciências naturais. Assim, nós temos David Brink e os demais realistas naturalistas de Cornell argumentando que o equilíbrio reflexivo é a metodologia tanto da ética quanto da ciência, e que a objetividade do discurso moral é similar à do discurso científico (BRINK, 1989; BOYD, 1988) e no lado oposto temos filósofos realistas não naturalistas, como Scanlon e Parfit, utilizando-se do equilíbrio reflexivo para defender a objetividade do discurso moral, porém marcando um forte contraste entre o método da ciência e o método da ética, e entre o tipo de objetividade que seria próprio de cada domínio (SCANLON, 2014; PARFIT, 2011b). Além de realistas naturalistas e não naturalistas, o equilíbrio reflexivo também foi utilizado, principalmente por Rawls, para explicar a objetividade do discurso moral a partir de uma ontologia moral construtivista (RAWLS, 1980).

Darwall, Gibbard e Railton destacam como o chamado do equilíbrio reflexivo por uma integração do que nós acreditamos sobre a moralidade com o que mais nós acreditamos sobre o mundo nem sempre culminou em conclusões favoráveis às aspirações de conhecimento e objetividade da ética. Alguns filósofos concluíram que a ética não se encaixaria no nosso melhor paradigma de conhecimento, que é o conhecimento científico, e que por isso seriam vãs as suas aspirações de objetividade. A teoria do erro de Mackie e o argumento relativista de Gilbert Harman explorando a ineficácia explanatória dos fatos morais seriam alguns desses resultados céticos mais influentes que teriam sido provocados pelo método do equilíbrio reflexivo e que não teriam existido sem a expansão da metaética propiciada pelo método (DARWALL; GIBBARD; RAILTON, 1992, p. 123-125). Mais recentemente, diversos filósofos argumentam, como será extensivamente discutido neste trabalho, que uma integração entre as nossas intuições morais e o nosso conhecimento científico de como elas funcionam no nível neurológico acaba por desqualificá-las, e, por implicação, desqualifica também a

recomendação de Rawls de que nós devemos “testar” nossas teorias morais a partir dessas intuições.

A metaética hoje é diferente daquela de 1992, quando Darwall, Gibbard e Railton publicaram a sua reconstrução histórica. Quando antes era popular se perguntar se existem fatos morais, ou qual seria a relação entre ética e ciência, hoje é mais costumeiro questionar se nós podemos ter razões morais para agir, e qual a relação entre razões morais e outras razões que nós temos⁵. Embora o foco tenha mudado, o equilíbrio reflexivo permanece em alta. A posição construtivista de razões práticas de Street (2008, p. 216-220) e a teoria de razões normativas de Smith (1994) ambas entendem que o equilíbrio reflexivo tem um papel central na explicação do que é para alguém ter uma razão prática para fazer alguma coisa⁶, e Scanlon recentemente apresentou o equilíbrio reflexivo como o método pelo qual nós podemos descobrir o que nós temos razões práticas para fazer (SCANLON, 2014).

1.1.2 O método

Neste estudo a expressão equilíbrio reflexivo designará um método: um modelo de reflexão adequada que esclarece como nós devemos refletir para descobrir no que acreditar a respeito de assuntos morais, tais como o que é certo e errado, justo e injusto. Esse sentido metodológico da ideia é compartilhado por quase todos os proponentes do equilíbrio reflexivo⁷. É o sentido que Rawls tentou capturar quando se referiu ao equilíbrio reflexivo como um “curso hipotético de reflexão” (RAWLS, 1999, p. 18). A ideia essencial é que nós adquirimos conhecimento normativo sobre um dado assunto “pensando sobre ele da maneira correta” (SCANLON, 2014, p. 71) e que o equilíbrio reflexivo representaria o que está envolvido nessa reflexão apropriada.

Uma ambiguidade que se deve levar em conta é que em alguns momentos a expressão “equilíbrio reflexivo” é usada por Rawls para se referir a um estado de coisas (“state of affairs”)

⁵ Ver, por exemplo, como Richard Joyce atualiza a teoria do erro de Mackie (1977) para apresentá-la como a tese de que não existem razões morais categóricas (JOYCE, 2004, p. 42-45).

⁶ Uma discussão crítica desse uso do equilíbrio reflexivo já podia ser encontrada em Gibbard (1990, p. 184-188), e Brink já havia sinalizado para esse tipo de uso da ideia do equilíbrio reflexivo (1989, p. 66).

⁷ Proponentes notáveis do equilíbrio reflexivo que compartilham esse sentido são: Rawls (1971, 1993), Daniels (1996), Brink (1989), Boyd (1988), DePaul (1993, 2006, 2011), Tersman (1993), Sayre-McCord (1996), Audi (1997, 2004), Wedgwood (2007), Scanlon (1992, 2002, 2014), McMahan (2013), Parfit (2011b), Thomas (2006), Lewis (1983), Sosa (1991), Smith (1994), Huemer (2005). Alguns desses autores, além de compartilhar esse sentido metodológico, também acrescentam ao método outros sentidos. Por exemplo, Brink entende que o equilíbrio reflexivo é ao mesmo tempo um método para a reflexão e uma teoria da justificação epistêmica. Goodman (1983), Rawls (1951) e Mikhail (2011) não usam o equilíbrio reflexivo como uma ideia que modela o que é uma reflexão adequada.

e não a um método de reflexão, como quando ele afirma que a sua concepção de justiça descreve o que alguém afirmaria se estivesse em (ou no estado de) equilíbrio reflexivo (RAWLS, 1999, p. 41-43). É um estado de equilíbrio porque as crenças morais, princípios morais e outras proposições aceitas pelo indivíduo estão em relações de “ajuste mútuo” formando um conjunto coerente de crenças e é um estado reflexivo porque é o indivíduo, refletindo sobre as implicações das suas próprias crenças morais, quem o alcança (RAWLS, 1999, p. 18). No capítulo terceiro eu analisarei esse estado (que eu chamo de episódio de equilíbrio reflexivo) em algum detalhe e proporei algumas qualificações a essa definição de Rawls.

Por outro lado, Rawls também escreve que “o equilíbrio reflexivo requer apenas que o agente faça essas revisões com convicção e confiança” (RAWLS, 1975, p. 8). Em sentenças como essa o equilíbrio reflexivo não é uma descrição de um estado mental, e sim um certo conjunto de prescrições que modelam a ideia de uma investigação moral “devida” ou apropriada. É em harmonia com esse uso que, no *Political Liberalism*, Rawls passa a usar as expressões “due reflection” e “reflective equilibrium” intercambiavelmente: “uma concepção política de justiça, para ser aceitável, tem de estar de acordo com as nossas convicções ponderadas (...) em devida reflexão, ou no que eu em outro lugar chamei de equilíbrio reflexivo” (RAWLS, 1993, p. 8). De maneira geral, pode ser interpretado que o estado de equilíbrio reflexivo é o que alguém obteria através do método do equilíbrio reflexivo.

Em termos bastante gerais, segundo o método do equilíbrio reflexivo refletir adequadamente em nossas tentativas de decidir no que acreditar sobre assuntos morais nós temos de, partindo de nossas crenças morais, tentar explicá-las e sujeitar o conteúdo encontrado nessa explicação à consideração racional de posições rivais e seus respectivos argumentos⁸. Adotando as palavras de Daniels, o processo do equilíbrio reflexivo consiste em “trazer o maior número de evidências e todo o escrutínio crítico que nós pudermos, com base em diferentes crenças morais e não morais e teorias que são relevantes para a nossa escolha de princípios ou endosso de nossos juízos morais” (1996, 1-2). Mas como alguém faria isso?

⁸ Esse retrato geral de um processo reflexivo é aceito por filósofos que usualmente não são vistos como parte tradição do equilíbrio reflexivo. Por exemplo, Chisholm escreveu que “Por saber o que nós sabemos sobre nós mesmos e o mundo, nós temos à disposição certos casos que nossas regras ou princípios devem apoiar, e outros casos que nossas regras ou princípios devem eliminar ou proibir (...) Pela investigação desses casos nós podemos formular critérios que qualquer caso tem de satisfazer para ser apoiado” (1983, p. 74). Para uma discussão crítica do equilíbrio reflexivo no contexto do “problema do critério” tal como esse problema vem sendo discutido desde Chisholm, ver Moser (1991, caps. 5 e 6).

Para explicar no que consiste essa reflexão apropriada, eu gostaria de começar por uma análise do tipo de reflexão empreendida por Rawls em *A Theory of Justice*. Claro, como essa é uma obra com mais de seiscentas páginas, a análise terá de ser grosseira, mas eu penso que é suficiente para os propósitos deste estudo visualizar, nem que seja superficialmente, como Rawls obtém a formulação dos seus princípios de justiça e por que ele pensa que eles seriam melhores do que princípios de justiça rivais, especialmente um princípio utilitarista.

Os dois princípios de justiça de Rawls são formulados em sua versão mais completa como se segue (Rawls também oferece regras de prioridade para esses princípios, mas essas não interessam aqui):

P1: Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas iguais que é compatível com um similar sistema de liberdade para todos.

P2: Desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de tal modo que elas (a) existam para o maior benefício dos menos favorecidos, de uma maneira que é consistente com o princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas também a cargos oficiais e a posições abertas a todos sob condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1999, p. 266).

Considere uma proposição moral qualquer, como a proposição de que "a escravidão sempre é injusta". Teoricamente, os princípios de justiça têm a função de explicar por que uma proposição como essa é plausível e de elencar os fatos que são relevantes para avaliar o seu status moral. Por exemplo, nós podemos dizer que a escravidão sempre é injusta porque aqueles que são escravizados são pessoas cujo direito a um igual sistema de liberdades básicas iguais é negado, e porque as desigualdades sociais e econômicas de uma sociedade escravocrata não existem sob condições de igualdade equitativa de oportunidade para todos. Por meio dos dois princípios nós também podemos elencar quais fatos a respeito da escravidão são moralmente relevantes. Nós podemos dizer que o fato de que se trata de uma instituição em que uma pessoa e o fruto de seu trabalho é propriedade privada de outra pessoa é relevante, e podemos explicar que é relevante porque quando uma pessoa é propriedade de outra isso tem implicações para o seu direito à liberdade. É também relevante porque uma sociedade que permite tal instituição terá uma certa organização com desigualdades sociais e econômicas. Em contrapartida, que a escravidão ocorreu em um período histórico e não em outro, ou que foram negros africanos e não chineses os escravizados, não são considerações relevantes, na medida em que elas não têm implicações para esses direitos (morais) de liberdade e igualdade (posto que os direitos não

pertencem às pessoas porque elas são negras ou chinesas) das partes envolvidas, e, portanto, não poderiam figurar na explicação da injustiça ou justiça da escravidão⁹.

Note então que princípios morais são postos por Rawls porque eles têm um papel explanatório a cumprir: eles precisam explicar certos fatos ou certas proposições¹⁰. Eles não são postos para nos dizer tudo o que é justo e injusto. Rawls já sabe, e sabe que os seus leitores sabem, que a escravidão é injusta. E ele sabe isso antes de ter pensado nos seus dois princípios acima. O que nós precisamos, e os princípios oferecem, é entender por que ela é injusta, não que ela é injusta. Notoriamente, já nas páginas iniciais de *A Theory of Justice*, Rawls revela várias proposições sobre justiça que ele já sabe. Por exemplo, ele já sabe que "cada pessoa tem uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode anular" (1999, p. 3) e que "os direitos assegurados pela justiça não são sujeitos à barganha política ou ao cálculo dos interesses sociais (1999, p. 4). Ele também já sabe que "a intolerância religiosa é injusta", a "discriminação racial é injusta" (1999, p. 17) e que "a questão da liberdade de consciência já está resolvida" (RAWLS, 1999, p. 181). Essas são todas coisas que Rawls já sabe sem precisar elaborar uma teoria da justiça. Tecnicamente, o que eu estou chamando de "coisas que Rawls já sabe" são denominadas por ele como "juízos morais ponderados" (*considered moral judgments*) ou "convicções ponderadas de justiça" (*considered convictions*) (1999, p. 17).

Que Rawls começa refletindo a partir dessas proposições morais substantivas que ele já sabe é de crucial importância para entender como ele obtém uma certa formulação do conteúdo dos seus princípios de justiça. Considere como ele define o que é uma teoria da justiça:

Inicialmente pode-se pensar a teoria moral (e eu enfatizo a natureza provisória dessa visão) como uma tentativa de (...) descrever o nosso senso de justiça (...) o que é requerido [para descrevê-lo] é a formulação de um conjunto de

⁹ Esse exemplo da escravidão é utilizado por Rawls no *Political Liberalism*: "constructivist procedure is framed to yield the principles and criteria that specify which facts about actions, institutions, persons, and the social world generally, are relevant in political deliberation. In claiming that slavery is unjust the relevant fact about it is not when it arose historically, or even whether it is economically efficient, but that it allows some persons to own others as their property. That is a fact about slavery, already there, so to speak, and independent of the principles of justice. The idea of constructing facts seems incoherent. In contrast, the idea of a constructivist procedure yielding principles and precepts to identify which facts are to count as reasons is quite clear" (RAWLS, 1993, p. 123).

¹⁰ Princípios de justiça também desempenham uma diferente função prática no projeto de Rawls: eles servem como uma base pública de justificação a partir da qual questões de justiça básica podem ser adjudicados pelo exercício da razão pública em um fórum público de discussão (RAWLS, 1993, p. 212-240). Eles apenas podem cumprir essa função prática, contudo, porque eles cumprem a função teórica: se eles não explicassem por que algo é justo ou injusto, eles não seriam de serventia para orientar a discussão através da razão pública.

princípios que, quando integrado com as nossas crenças e o conhecimento das circunstâncias, nos levaria a realizar esses juízos com as razões que os apoiam caso estivéssemos tentando aplicar esses princípios de maneira consciente e inteligente. Uma concepção de justiça caracteriza a nossa sensibilidade moral quando os juízos diários que nós fazemos estão de acordo com os seus princípios. Esses princípios podem servir como parte das premissas de um argumento que culmina nesses juízos (RAWLS, 1999, p. 41).

Para Rawls, os seus princípios de justiça são formulados como tais porque apenas assim eles podem cumprir o seu papel de "descrever o nosso senso de justiça", ou, como eu prefiro, o seu papel explanatório de explicar aquelas proposições morais que nós endossamos em nossas convicções morais ponderadas. Acima Rawls define que os princípios "explicam" nossos juízos ponderados se tentando aplicar esses princípios nós seríamos levados a fazer os mesmos juízos morais ponderados que nós já fazemos intuitivamente, e se nós podemos construir um argumento em favor desses juízos usando esses princípios como premissas. Eis, então, por que é importante para Rawls começar com coisas que ele já sabe: a partir delas ele formula o conteúdo dos seus princípios de justiça e da sua teoria moral.

Rawls, claro, não sabe tudo o que é justo e injusto antes de formular os seus princípios morais, e ele não espera que os seus leitores também saibam. As nossas convicções morais de justiça nos dizem que a discriminação racial é injusta, mas para outras questões de justiça elas são menos úteis. Por exemplo, o problema de determinar o que nós devemos a gerações futuras, ou o de determinar qual é a distribuição justa das riquezas produzidas por uma sociedade, são extremamente complexos. O tratamento de qualquer uma dessas questões requer a discussão de diversas considerações morais, econômicas e sociológicas. Além disso, esses são problemas que dividem a sociedade, pois são questões sobre as quais as pessoas têm juízos morais intuitivos inconsistentes entre si. Rawls nota, por exemplo, que muitas pessoas compartilham do juízo intuitivo de que bens como riqueza devem ser distribuídos de acordo com o mérito individual, como o mérito de ser um indivíduo dedicado e esforçado, e ele observa que esse juízo é inconsistente com a convicção moral, também comumente compartilhada, de que ninguém tem o mérito de nascer com certos talentos naturais e com a nossa crença não moral de que o esforço que uma pessoa é capaz de empreender depende desses talentos naturais (RAWLS, 1999, p. 273-274). São nesses casos, quando nós precisamos descobrir no que acreditar porque nossas convicções nada nos dizem, ou quando precisamos remover nossas dúvidas quando nossas convicções são inconsistentes ou conflitam com as convicções de outros, que nós precisamos de princípios morais (e teorias morais) para decidir o que é justo e injusto (RAWLS, 1999, p. 18).

Por que Rawls pensa que os seus dois princípios de justiça são melhores do que princípios rivais, como o princípio utilitarista? Aqueles familiares com o seu pensamento sabem que para Rawls eles são melhores porque são eles, e não outros, que seriam escolhidos pelas pessoas situadas na posição original sob o véu da ignorância (*original position*) (RAWLS, 1999, p. 16). O argumento de Rawls a partir da posição original é conhecido o bastante, por isso não vou repeti-lo. O que eu gostaria de destacar aqui é a insuficiência dessa resposta, pois ela apenas transfere o problema: por que Rawls pensa que o fato de que os seus princípios seriam escolhidos na posição original os faz melhores do que outros princípios que não seriam escolhidos? O que há de especial a respeito do teste da posição original? Por exemplo, considere a ideia do véu da ignorância. Como as pessoas sob o véu da ignorância não sabem qual é a sua própria religião (ou se elas têm uma religião), elas não escolheriam na posição original um princípio de justiça que promoveria a intolerância religiosa, pois elas não teriam como saber se a sua própria religião não seria a religião minoritária oprimida. Pelo mesmo motivo elas também não escolheriam princípios de justiça que discriminassem as pessoas com base em cor, raça, gênero ou orientação sexual. Por que Rawls inventou esse aparato? Por que, por exemplo, ele não deixou a posição original sem esse véu, oportunizando assim a escolha de princípios de justiça promovendo a ideia de uma sociedade intolerante e preconceituosa? Por que a presença do véu da ignorância e não a sua ausência na posição original?

Ao estipular que deve haver um véu da ignorância na posição original, Rawls está deliberadamente tomando os passos necessários para garantir, por exemplo, que nenhum princípio moral compatível com a intolerância religiosa e discriminação racial seja escolhido:

A ideia aqui é simplesmente tornar vívidas para nós mesmos as restrições que parecem razoáveis de se impor a argumentos em favor de princípios de justiça (...) Fazer isso é ver se os princípios que seriam escolhidos se ajustam às nossas convicções ponderadas de justiça e as complementam de uma maneira aceitável (...) Por exemplo, nós estamos confiantes de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas (...) Essas convicções são pontos fixos provisórios que nós presumimos que qualquer concepção de justiça tem de acomodar (...) Nós podemos checar uma interpretação da situação inicial, então, pela capacidade dos seus princípios de acomodar as nossas convicções mais firmes (...) Indo e vindo, em algumas vezes alterando as condições das circunstâncias contratuais, em outras alterando os nossos juízos e os conformando aos princípios, eu assumo que eventualmente nós encontraremos uma descrição da situação inicial que tanto expressa condições razoáveis e produz princípios que se ajustam aos nossos juízos ponderados devidamente reformados e ajustados. A esse estado de coisas eu me refiro como equilíbrio reflexivo (RAWLS, 1999, p. 16-18).

À luz da passagem acima, nós podemos entender que o véu da ignorância está lá por um motivo: para garantir que os princípios morais que serão escolhidos são tais que eles podem se ajustar especificamente àquilo que Rawls já sabe e que ele endossa em suas convicções morais de justiça, ou, como ele mesmo escreve, para “acomodar no interior de um esquema tanto condições para [a escolha de] princípios que são filosoficamente razoáveis quanto nossos juízos ponderados de justiça” (RAWLS, 1999, p. 19).

A ideia do véu da ignorância não é um juízo moral ponderado, mas com ela Rawls procura caracterizar as ideias fundamentais expressas em suas convicções morais, como as convicções de que a discriminação racial e a intolerância religiosa são injustas¹¹. Novamente, por que os seus princípios de justiça em detrimento de princípios alternativos? Porque eles seriam escolhidos na posição original. Por que a posição original e não outro dispositivo hipotético para a escolha (como o do espectador imparcial empregado por teorias utilitaristas)? Porque apenas os princípios escolhidos na posição original se ajustariam àquelas convicções morais ponderadas. O raciocínio é claramente circular, mas a ideia aqui é eliminar um papel justificatório para a posição original. Em vez de fazer parte da explicação de por que deveríamos aceitar aqueles princípios, a sua função seria a de especificar quais princípios deveríamos aceitar (o conteúdo de uma teoria da justiça)¹². O que explica por que devemos aceitar os seus princípios morais é que eles, e não outros, é que são capazes de cumprir o papel de explicar aquelas nossas convicções morais¹³.

Um ponto importante é que Rawls não pensa que a sua teoria da justiça é superior a teorias rivais simplesmente porque os seus princípios se ajustam com todas as nossas convicções morais, ou se ajustam com mais convicções do que outras teorias. Ele oferece a seguinte qualificação:

¹¹ Scanlon interpreta que a ideia do véu da ignorância procura capturar o que está envolvido na convicção moral de que um princípio moral não pode privilegiar um grupo particular: “We do not, for example, have a considered judgment that principles of justice should be chosen behind a veil of ignorance or even that this would be the fairest way of choosing them. But it might be one of our considered judgments that if the only people who would have reason to accept a certain principle would be those who belonged to the group that it would favor, then this would count against that principle’s claim to be a standard of justice. This gives some support to the veil of ignorance by suggesting that the considerations that it prevents the parties from being influenced by are morally irrelevant” (SCANLON, 2002, p. 156).

¹² Ver a interpretação de Scanlon: “It is clear from what Rawls says, however, that this is not the correct picture of the relation between the two methods. As Rawls makes clear in *A Theory of Justice*, the structure of the original position is itself justified by employing the method of reflective equilibrium” (SCANLON, 2002, p. 153). Na mesma linha ver também a interpretação de Laden (2003).

¹³ “What we want to know is which conception of justice characterizes our considered judgments in reflective equilibrium and best serves as the public moral basis of society. Unless one maintains that this conception is given by the principle of utility, one is not a utilitarian” (RAWLS, 1999, p. 159).

Do ponto de vista da filosofia moral, a melhor explicação do senso de justiça de uma pessoa não é aquela que se ajusta aos seus juízos que são anteriores ao exame de uma concepção de justiça, mas aquela que se ajusta com os seus juízos em equilíbrio reflexivo. Como nós vimos, esse é um estado alcançado após a pessoa ter pesado as várias concepções propostas e ter ou revisado os seus juízos para que se acordem com uma delas ou mantido as suas convicções iniciais (RAWLS, 1999, p. 43).

A constatação aqui é que nossas convicções morais, previamente à reflexão, são provavelmente inconsistentes entre si, como são inconsistentes nossas convicções de justiça distributiva. Além de inconsistentes, muitas de nossas convicções também são inconfiáveis, pois muitas delas são formadas em circunstâncias que não são favoráveis ao bom exercício das nossas faculdades cognitivas. Isso significa que nós temos razões para suspeitar que muitas de nossas convicções morais devem ser rejeitadas e que quando uma teoria não se ajusta com o que nós acreditamos nós não devemos negligenciar a possibilidade de que o problema esteja nas nossas convicções e não na teoria. Para o equilíbrio reflexivo, nenhuma de nossas crenças morais é imune à revisão (RAWLS, 1975, p. 8). Uma teoria da justiça não precisa se ajustar com todas as nossas convicções, apenas com aquelas que são revisadas e reformuladas no processo de reflexão moral em que tentamos encontrar um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique e sistematize nossas crenças morais.

No caso de uma teoria utilitarista, Rawls defende que o problema estaria no princípio, e não no juízo:

A questão da liberdade de consciência está resolvida. Ela é um dos pontos fixos de nossos juízos ponderados de justiça (...) Parece que a igual liberdade de consciência é o único princípio que as pessoas na posição original podem reconhecer. Eles não podem arriscar a sua liberdade permitindo que a religião ou a doutrina moral dominante persigam e suprimam outras se elas assim desejarem (...) As partes também não podem, de outro lado, endossar o princípio de utilidade. Nesse caso a sua liberdade estaria sujeita ao cálculo dos interesses sociais, que autorizariam a restrição [de suas liberdades] se isso levasse a um maior agregado de satisfação (RAWLS, 1999, p. 181).

O argumento é o de que é possível imaginar uma sociedade em que a opressão e a erradicação de um grupo religioso minoritário levaria à maximização do agregado de bem-estar social, e que nesse caso um princípio utilitarista implicaria que seria justo para essa sociedade cercar a liberdade religiosa desse grupo. Como é uma das convicções morais de Rawls que a liberdade de consciência não está ao serviço do cálculo de interesses, ao avaliar o mérito do princípio utilitarista Rawls se vê diante de um conflito entre o princípio proposto e a sua convicção moral. Ou o princípio deve ser rejeitado porque ele não explica a convicção, ou ele

não explica a convicção porque a convicção é que deveria ser revisada¹⁴. Nesse caso em particular Rawls opta por manter a convicção e descartar o princípio. *A Theory of Justice* está povoada desse tipo de argumentação contra teorias utilitaristas. Outro exemplo é a discussão do problema da justiça entre gerações (RAWLS, 1999, p. 252-258). O ponto básico é que, para Rawls, a sua teoria explica, melhor do que qualquer outra teoria moral alternativa, aquelas convicções morais que, após reflexão, nós não acreditamos que deveriam ser rejeitadas.

Isso não significa, contrariamente às objeções direcionadas ao equilíbrio reflexivo, que a reflexão empreendida por Rawls é um tipo de busca por autoconhecimento, no sentido de que ele estaria meramente oferecendo uma teoria que descreve as suas crenças e as razões pelas quais ele as afirma¹⁵. Considere como Singer objeta a esse modelo de reflexão baseado na procura de explicações de nossas crenças morais:

Uma teoria normativa não é uma tentativa de responder à questão "Por que nós pensamos do jeito que nós pensamos sobre questões morais?" Mesmo se um entendimento evolucionista da ética, é óbvio que a questão "Por que nós pensamos do jeito que nós pensamos sobre questões morais?" pode requerer uma investigação histórica ao invés de filosófica (SINGER, 2005, p. 345).

A crítica de que uma explicação de nossas crenças morais seria uma investigação empírica mais própria à psicologia ou à história do que à investigação filosófica é provocada por uma ambiguidade inerente à expressão “explicar as nossas crenças”. Alguém pode interpretar, como Singer, que ao tentar explicar a minha crença de que a escravidão é injusta, estou procurando explicar por que eu agora aceito essa crença. Certamente uma explicação oferecida por uma teoria moral seria insuficiente, pois eu aceito essa crença em virtude da minha psicologia, da educação que eu recebi, do meu contexto histórico, das minhas afiliações políticas e religiosas, dentre outros fatos que não concernem a uma teoria moral esclarecer, e que são certamente parte da competência de ciências como a psicologia, a neurociência, a sociologia e a história. Esses fatos não morais que explicam por que eu aceito as crenças que eu aceito são, em um sentido complexo que eu procurarei investigar nos capítulos quarto e

¹⁴ Uma terceira possibilidade é a suspensão do juízo, quando não se encontra uma maneira atrativa de encontrar uma coerência entre juízo e princípio.

¹⁵ Essa objeção às vezes figura na literatura sob o nome de “objeção descritivista”. Ver Hedrick para essa crítica ao equilíbrio reflexivo (2010, p. 47-52). Ela parece sugerida por certos comentários de proponentes do equilíbrio reflexivo. Por exemplo, Thomas escreve que “Reflective equilibrium (...) is better viewed in Wittgensteinian terms as offering a perspicuous survey of our existing ethical commitments, offering insight into the reasons we already hold” (2006, p. 224). Sayre-McCord caracteriza diferentes possíveis defesas “não epistemológicas” do valor do método do equilíbrio reflexivo que poderiam assumir essa linha (1996).

quinto, relevantes para a avaliação do mérito de nossas posições morais, e por isso se tratam de explicações que não podem ser ignoradas em nossa reflexão moral, mas não são esses fatos que nós estamos procurando explicar pelo equilíbrio reflexivo. Rawls afirma que um dado princípio ou teoria moral explica as nossas crenças se pela aplicação desse princípio ou teoria nós seríamos levados a afirmar as mesmas crenças morais. Por exemplo, ele acredita que os seus princípios de justiça explicam as nossas convicções de justiça porque alguém se valendo dessa teoria poderia usá-la para obter as mesmas conclusões. Assim, o que Rawls quer significar é que nós devemos explicar o que nós acreditamos, ou as proposições que são o conteúdo de nossas crenças morais, e não o fato de que nós acreditamos nessa ou naquela proposição.

Acima eu expus o processo reflexivo que levou Rawls a formular o conteúdo dos seus princípios de justiça e também a defender a sua superioridade em relação a teorias de justiça alternativas. Esse processo reflexivo segue o método do equilíbrio reflexivo. Em abstrato, é costumeiro na literatura recorrer à ideia de uma reflexão em equilíbrio reflexivo como um processo que ocorre em etapas¹⁶. Em uma primeira etapa, uma pessoa qualquer, *S*, procurando decidir no que acreditar sobre um determinado assunto, deveria procurar selecionar, entre as suas crenças morais relevantes para esse assunto, apenas aquelas que são seus juízos morais ponderados. A ideia aqui é que certas crenças morais de *S* não foram realizadas sob circunstâncias favoráveis ao bom exercício das suas faculdades cognitivas, e não devem por

¹⁶ Ver Scanlon (2002, 2014) e DePaul (1993, 2011). A ideia de um processo em duas etapas que eu adoto é de Scanlon. Outros preferem apresentar o equilíbrio reflexivo como um processo em três estágios. Para Cath, por exemplo, primeiro o indivíduo selecionaria um conjunto de juízos morais ponderados que seria relevante para a sua investigação. Segundo, ele procuraria um conjunto de princípios para explicar esse conjunto de juízos. Terceiro, ele procuraria corrigir os desajustes, revisando, eliminando ou acrescentando juízos ou princípios em ambos os lados, até que um equilíbrio entre juízos, princípios e o que mais ele acredita (crenças não morais) for encontrado (CATH, 2016, p. 213-215). A divisão de Scanlon me parece preferível porque na própria busca de um princípio que explica os seus juízos, na segunda etapa, o indivíduo já empreenderá o processo reflexivo de revisão descrito na terceira etapa de Cath. Rawls também parece ter imaginado um processo em três estágios. Primeiro, o indivíduo selecionaria os seus juízos morais que são ponderados. Segundo, ele procuraria por um conjunto de princípios que é capaz de estar em uma relação de ajuste mútuo com esses juízos. Cumprindo essas duas etapas, ele estaria em um equilíbrio estreito (*narrow*). Mas para estar em um equilíbrio amplo (*wide*) ele teria de, em um terceiro estágio, considerar o mérito de explicações alternativas de suas crenças morais e dos seus argumentos filosóficos (RAWLS, 1975, p. 8). A razão para preferir a divisão de Scanlon é a mesma: essa terceira etapa não parece ocorrer depois da segunda, ou como um processo diferente. Para decidir quais princípios morais explicam os seus juízos morais, e para avaliar como os conflitos entre os seus juízos e os princípios devem ser resolvidos, o indivíduo já terá de valer-se de uma reflexão crítica a partir de descrições alternativas. O modelo de Rawls sugere uma reflexão em que primeiros decidiríamos por conta própria no que acreditar para só então testar como isso se ajusta ao trabalho que os outros, também por conta própria, fizeram. Mas não é assim que nós (ou o próprio Rawls) refletimos na prática. As análises dos episódios de equilíbrio reflexivo no capítulo quarto apoiarão uma divisão em duas etapas

isso desempenhar algum papel para determinar quais princípios morais *S* deve aceitar. No seu primeiro ensaio sobre o equilíbrio reflexivo, Rawls ofereceu uma lista contendo sete critérios que uma crença deve satisfazer para ser considerada “ponderada”: (1) o juízo deve ter sido realizado sob condições imunes à influência de possíveis consequências (como punição); (2) o agente não pode ter se beneficiado imediata e pessoalmente da sua decisão; (3) o juízo deve ser resultado de uma deliberação quando há um conflito real de interesses (casos hipotéticos são excluídos) e (4) levar em consideração todos os fatos relevantes em questão, assim como os argumentos de todos os concernidos; (5) o juízo deve ser professado com um sentimento de convicção, (6) deve ser estável e, por fim, (7) não pode ser uma inferência a partir de um princípio (tem de ser baseado, nós poderíamos dizer, em uma intuição moral) (RAWLS, 1951, p. 5-7). Já em *A Theory of Justice* Rawls se abstém de oferecer uma lista e se refere aos juízos ponderados genericamente como juízos realizados quando “as desculpas e explanações mais comuns para o erro não estão presentes” (1999, p. 42).

A ideia nesta primeira etapa é enfatizar que ao avaliar o mérito de uma dada teoria *S* deve levar em conta apenas a capacidade que essa teoria tem de explicar as suas crenças morais que são ponderadas. Se a teoria não explica uma crença que não é ponderada, então isso não conta contra o mérito da teoria, devido à inconfiabilidade desse tipo de crença. Nos capítulos terceiro e quarto eu proporei que essa primeira etapa é mais bem compreendida se nós entendermos que *S* procura selecionar, entre todas as proposições morais que lhe parecem verdadeiras e que são relevantes para a sua investigação, apenas aquelas das quais ele acredita que não tem razões para duvidar. Por ora, essa diferença pode ser ignorada.

Em uma segunda etapa, *S* procuraria considerar qual teoria, ou qual conjunto de princípios morais, oferece, entre todas as alternativas, a melhor explicação desses seus juízos morais ponderados. Nesta etapa *S* não deve simplesmente aceitar a teoria que explica os seus juízos e rejeitar aquelas que não os explicam. Fazer isso seria assumir, de início, que o problema está na teoria, e não em seus juízos morais ponderados. De qualquer modo, *S* provavelmente não encontraria um princípio, ou um conjunto de princípios, que fosse capaz de explicar todos seus juízos morais ponderados tais como eles se encontram. Para encontrar um princípio que explique a totalidade de seus juízos, *S* precisará descartar e reformar muitos desses juízos, pois é muito provável que muitos deles sejam inconsistentes entre si, ou simplesmente sejam juízos que *S* não estaria disposto a continuar a afirmar após uma reflexão mais cuidadosa informada por um conjunto de princípios morais. Como notado, em sua discussão do problema da justiça distributiva, Rawls observa que a sua teoria é inconsistente com o comum juízo intuitivo de que bens como riqueza devem ser distribuídos de acordo com o mérito individual, como o mérito

de ser um indivíduo dedicado e esforçado. Mas nesse caso ele opta por manter a teoria e rejeitar o juízo, considerando como a sua teoria, a despeito de ser inconsistente com esse juízo, é consistente com muitos outros, e também considerando como teorias alternativas que poderiam ser aplicadas para esse problema, como uma teoria utilitarista, produziriam resultados que estariam em desacordo ainda maior com nossos juízos morais ponderados (RAWLS, 1999, p. 273-274).

Rawls defende que durante a consideração de um mérito explicativo de uma teoria, *S* deve comparar a explicação oferecida por ela com o mérito de teorias alternativas e os seus argumentos filosóficos. A ideia aqui é simples o bastante: o proponente do equilíbrio reflexivo quer preservar em seu modelo de reflexão o espaço para que a consideração crítica de teorias e princípios rivais, bem como de novas teorias morais, tenha um efeito no que *S* acredita. Rawls afirma que ninguém pode avaliar o mérito de todas as explicações possíveis das suas crenças morais, mas ele entende que é o bastante para uma reflexão adequada que o agente considere as principais e mais relevantes alternativas presentes em seu contexto cultural e intelectual (RAWLS, 1999, p. 43). O próprio Rawls persegue esse processo ao defender a sua teoria da justiça como equidade sempre a partir de uma comparação com uma teoria da justiça utilitarista e uma teoria moral intuicionista.

Rawls insiste que avaliar o mérito de uma teoria exige um processo reflexivo que inclui a consideração de como essa teoria se ajusta com outras crenças e teorias não morais relevantes, como teorias na área da psicologia, da sociologia, da economia, da neurociência etc. Há muitos casos em que uma crença moral é adequadamente apoiada por um princípio moral ou mesmo uma teoria moral, mas é, apesar disso, tornada irrazoável por fatos e informações provenientes de fora da moralidade. Neste trabalho eu analisarei diversas formas pelas quais essas informações podem impactar o mérito de nossas posições morais, mas um exemplo simples e incontroverso delimita bem uma dessas formas: pessoas que sustentam uma visão moral utilitarista devem alterar as suas crenças morais sobre a justiça de políticas de distribuição de renda dependendo do resultado de pesquisas empíricas sobre o impacto dessas políticas no agregado de bem-estar social.

Essas informações empíricas também podem fazer, além de uma diferença no juízo moral particular que nós fazemos, uma diferença na teoria moral que nós aceitamos. Aqui um exemplo é a discussão de Rawls da questão estabilidade social. Detalhes à parte, Rawls argumenta que uma teoria que resulta em uma sociedade estável ao longo do tempo é preferível a uma teoria que resulta em uma sociedade instável, ou menos estável, e que uma teoria utilitarista apenas resultaria em uma sociedade estável se fosse verdadeiro que pessoas

desenvolvem sentimentos de amizade em relação a outras pessoas com a intenção de participar em um esquema cooperativo que maximiza o bem-estar médio. Mas isso não seria verdadeiro, pois a base da estabilidade social estaria em relações genuínas de reciprocidade entre os membros de uma sociedade, e que uma teoria utilitarista, por não garantir a todos uma igual liberdade se isso não for conducente à maximização do bem-estar, enfraqueceria essas relações (RAWLS, 1999, p. 435-437). Essas são afirmações psicológicas e sociológicas de Rawls. Ele acredita que a sua teoria moral é preferível a uma teoria utilitarista porque ela é plausível, ou coerente, à luz dessas suas crenças não morais sobre a psicologia humana.

Para Rawls, a visão moral que *S* sustentaria após seguir essas etapas reflexivas seria uma que estaria em um equilíbrio reflexivo *amplo* (*wide*): amplo no sentido de que *S* encontrou uma relação de ajuste mútuo não apenas entre os seus juízos e certos princípios, o que seria apenas um equilíbrio estreito (*narrow*), mas uma relação que se mantém após a consideração de uma variedade de posições alternativas e que é coerente com as suas crenças não morais (RAWLS, 1975, p. 9).

1.1.3 Uma teoria sobre a justificação epistêmica?

O equilíbrio reflexivo é uma ideia controversa na filosofia contemporânea. Parte da minha estratégia de defesa do método consistirá em apontar que muito dessa controvérsia depende de uma versão do equilíbrio reflexivo que não o mostra sob a sua melhor luz (como a versão coerentista). Nos capítulos terceiro e quarto eu adotarei a estratégia de demonstrar que quando o equilíbrio reflexivo é bem interpretado, o seu uso pode ser identificado na prática reflexiva de filósofos morais reconhecidamente competentes, inclusive na prática de filósofos como Joshua Greene e Peter Singer, que são abertamente críticos do método. Para já iniciar esse objetivo de apresentar o equilíbrio reflexivo com vistas a torná-lo uma ideia menos controversa, eu gostaria de mostrar agora como algumas críticas dirigidas a ele dependem de certas interpretações do que está implicado pelo equilíbrio reflexivo que não são verdadeiras, ou que não precisam ser aceitas pelo seu proponente que está interessado exclusivamente no sentido metodológico exposto na seção anterior.

Alguém pode rejeitar o equilíbrio reflexivo por interpretá-lo como uma teoria sobre o que é para uma crença moral ser epistemicamente justificada¹⁷. Por exemplo, um estudo sobre a justificação epistêmica das crenças morais o apresenta da seguinte forma:

O proponente do equilíbrio reflexivo amplo reconhece esse ponto e propõe que a justificação de crenças morais emerge da coerência geral de um conjunto de crenças morais e não morais. É alegado que a principal vantagem do equilíbrio reflexivo amplo sobre o estreito é que um círculo mais amplo de crenças coerentes indica um maior nível de confiabilidade daquelas crenças morais que são membros do conjunto coerente (TIMMONS, 1999, p. 231).

Essa é uma interpretação encorajada pelos proponentes da abordagem coerentista. Considere o que um deles defende:

A ideia do equilíbrio reflexivo responde à questão sugerida no Prefácio - se as nossas visões morais podem ser racionalmente justificadas - de uma maneira afirmativa (...) Eu vou conceber a ideia do equilíbrio reflexivo como uma teoria estabelecendo as condições sob as quais crenças morais são epistemicamente justificadas (TERSMAN, 1993, p. 9-10).

É natural que um proponente da abordagem coerentista faça essa conexão, pois, como será visto no próximo capítulo, ela é essencial na sua estratégia de lidar com o problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo. Mas proponentes de interpretações não coerentistas do equilíbrio reflexivo também ocasionalmente o interpretam como uma teoria da justificação¹⁸.

O problema com essa interpretação do equilíbrio reflexivo é que ela confunde duas questões que são conceitualmente independentes. Adaptando uma metáfora de Susan Haack, a questão da justificação identifica o que faz uma comida ser nutritiva enquanto a questão metodológica apresentaria uma receita para um bom cozinheiro (1993, p. 203). Nós podemos concordar com respeito ao método ao mesmo tempo em que discordamos com respeito à justificação: ninguém discorda que o modo como eu adquiro conhecimento sobre se está chovendo ou fazendo sol é abrindo a janela e olhando para a rua, mas os filósofos discordam profundamente sobre quando eu estou epistemicamente justificado em acreditar que está chovendo ou fazendo sol, e, sobretudo, o que é que me faz justificado em acreditar no que eu acredito. Como eu procurarei defender neste estudo, nós podemos defender o equilíbrio

¹⁷ Esta é a interpretação de Copp: “Mesmo o assim chamado “método” do equilíbrio reflexivo amplo é, eu penso, usualmente visto como uma teoria da justificação epistêmica e não como uma prescrição para a condução da investigação moral” (1996, p. 960).

¹⁸ Ver Ebertz (1993) e Thomas (2006).

reflexivo como um modo de pensar e descobrir no que acreditar sobre um dado assunto, e mesmo como um modo de adquirir crenças epistemicamente justificadas sobre um assunto, sem precisar aceitar que a justificação das crenças obtidas através dessa método é constituída pela coerência ou pelo fato de que a crença é resultado do método em si.

1.1.4 Um teste para a correção de princípios e teorias?

Além de entender que o equilíbrio reflexivo revelaria no que consiste a justificação epistêmica de uma crença, ou o que é para uma crença moral ser epistemicamente justificada, muitos proponentes do equilíbrio reflexivo entendem que ele seria um procedimento que alguém poderia utilizar para “justificar” crenças e princípios. Considere o projeto de lidar com o problema da justificação ou validade de inferências e regras indutivas a partir do qual Goodman introduz o equilíbrio reflexivo. Essa questão era vista por ele como um caso restrito da questão mais geral de definir quando uma projeção a partir de um dado caso ou evidência é válida. Evidências do tipo “todas as peças de cobre nesta sala conduzem eletricidade” parecem confirmar a projeção do predicado “conduz eletricidade” a outras peças de cobre, mas a evidência “todas as pessoas nesta sala são brasileiras” não confirma a projeção do predicado “brasileira” a outras pessoas. Goodman defende que nós precisamos de princípios para distinguir projeções válidas/justificadas de inválidas/justificadas. O equilíbrio reflexivo seria o procedimento pelo qual avaliaríamos ou demonstraríamos a justificação desses princípios. A ideia básica de Goodman é que um princípio é justificado/válido se ele autoriza inferências indutivas que nós estamos dispostos a aceitar, e uma inferência é injustificada/inválida se ela é incompatível com um princípio que estamos indispostos a descartar. A justificação/validade dos princípios e das inferências, ele escreveu, seria somente uma questão de ajuste mútuo entre ambos (GOODMAN, 1983, p. 63-87).

Essa forma de pensar o equilíbrio reflexivo conduz à compreensão de que se trata de uma ideia que nós “aplicamos” a certos dados, como crenças, princípios teorias, para interpretá-los e justificá-los, no sentido de demonstrar a sua validade. É assim que Rawls formulou essa ideia pela primeira vez em seu artigo de 1951: “o objetivo da presente investigação é descrever um procedimento de decisão que pode mostrar como princípios, com os quais nós podemos justificar decisões morais específicas, podem ser justificáveis” (1951, p. 183).

Além de apresentar o equilíbrio reflexivo como um mecanismo para demonstrar que certos princípios indutivos são válidos, Goodman parece entender que o equilíbrio reflexivo explicaria no que consiste a própria validade desses princípios e inferências indutivas. Dizer

que um princípio é válido/correto seria dizer que esse princípio “codifica” a prática cognitiva e está em relação de ajuste mútuo com ela (GOODMAN, 1983, p. 98).

Quando Rawls afirmou que “há uma classe limitada mas definida de fatos a partir dos quais princípios conjecturados podem ser testados, nomeadamente, nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo” (1999, p. 44), ele pode também ter atribuído ao equilíbrio reflexivo a função de ser o procedimento pelo qual o teórico moral pode demonstrar no que consiste a correção de certas teorias e proposições morais. Para alguns intérpretes, o construtivismo defendido por Rawls seria a tese de que a sua teoria da justiça é correta (ou “razoável”) *porque* ela seria construída através do equilíbrio reflexivo. Isso implicaria que verdades morais sobre justiça seriam proposições aceitas em equilíbrio reflexivo¹⁹.

Muitas das críticas ao equilíbrio reflexivo são direcionadas à alegação de que um princípio justo/correto/verdadeiro/válido é um princípio apoiado pelo equilíbrio reflexivo, e também à tese de que nós podemos justificar (novamente, no sentido de demonstrar que elas são justas/corretas/verdadeiras/válidas) crenças morais e princípios morais através do equilíbrio reflexivo. Considere a seguinte objeção que exemplifica perfeitamente o tipo de crítica a que estou me referindo:

Um método de justificação é um método para mostrar que dentre todas as alternativas, um princípio, ou relativamente poucos, é mais valioso a partir de uma perspectiva interpessoal. Mas como a metodologia do equilíbrio reflexivo pode ser usada igualmente bem em favor de virtualmente quaisquer princípios morais, mostrar que um, ou relativamente poucos, é mais valioso do que outros a partir de uma perspectiva interpessoal é exatamente o que ele não pode fazer (HASLETT, 1987, p. 311).

Essa linha de objeção não é desconhecida para aqueles que acompanham a literatura crítica sobre o equilíbrio reflexivo, principalmente as referências produzidas nas décadas de 1970 e 1980 ou influenciadas por essas referências. Mas ela revela uma insatisfação que não é direcionada ao equilíbrio reflexivo em seu sentido metodológico²⁰.

¹⁹ Passagens relevantes para essa leitura são Rawls (1999, p. 42-44) e Rawls (1980, p. 534). Ver Brink (1989, p. 303-322) e Timmons (1999, p. 101-106) para a defesa dessa interpretação, e Scanlon para uma interpretação contrária (SCANLON, 2002, p. 148).

²⁰ Algo que Lewis explicitamente aborda: “Nossas “intuições” são simples opiniões: nossas teorias filosóficas também. Algumas são senso comum, outras são sofisticadas; algumas são particulares; algumas são gerais; algumas são firmemente defendidas, outras menos. Mas elas são todas opiniões, e um objetivo razoável para o filósofo é colocá-las em equilíbrio (...) Isso é dizer que (...) a verdade é fabricada por nós, e que cada um de nós pode fabricá-la diferentemente? De forma nenhuma! (...) Se você disser convictamente que não há Deus, e eu disser que há incontáveis deuses mas nenhum deles habita o nosso mundo (...) Cada um de nós pode estar colocando suas próprias opiniões em um equilíbrio

Esse sentido metodológico não estava presente no primeiro artigo de Rawls sobre o equilíbrio reflexivo e em *Fact, Fiction and Forecast*. Ele é uma criação original de *A Theory of Justice*. Como visto, nessa obra Rawls explica que o seu conceito de posição original pode ser visto como o resultado de um “hipotético curso de reflexão” modelado pelo equilíbrio reflexivo, e que ele, bem como toda a sua teoria da justiça, poderia em princípio ser formulado, ou visto como aceitável, por qualquer um que seguindo corretamente esse método extraísse as implicações adequadas dos seus juízos morais ponderados (1999, p. 19). Em “The Independence of Moral Theory”, a despeito de uma certa ambiguidade do texto, Rawls parece sugerir que o equilíbrio reflexivo é um processo pelo qual agentes morais podem proceder para revisar, corrigir e estender suas crenças morais, em um processo que impõe “certas condições de racionalidade”. Teorias morais seriam o que o teórico moral proporia como alguém que anteciparia o resultado desse processo hipotético (RAWLS, 1975, p. 8-9). Esse sentido metodológico do método não pressupõe nenhuma posição particular sobre o que é para um princípio, ou teoria, ou juízo ser correto ou verdadeiro ou válido. É por isso que dentre os seus proponentes nós podemos encontrar filósofos que defendem teorias ontológicas sobre a natureza dos fatos morais completamente divergentes entre si.

1.1.5 Interpretação deliberativista vs descritivista

Uma última e importante distinção é entre o que Scanlon denomina de uma interpretação deliberativista do equilíbrio reflexivo e uma interpretação descritivista. Para a interpretação deliberativista, favorecida pelo próprio Scanlon, o equilíbrio reflexivo oferece um retrato de como uma pessoa qualquer deve refletir para descobrir no que acreditar sobre um dado assunto moral. Quando DePaul apresenta o equilíbrio reflexivo explicando que ele responde satisfatoriamente a indagações sobre “como alguém deve tentar resolver as tensões e conflitos envolvendo as suas crenças morais?” ou “como alguém deve proceder para tentar responder questões sobre moralidade?” (DEPAUL, 1993, p. 2), é esse sentido que ele tem em mente. Esse é também o sentido que figurará neste estudo.

Mas o equilíbrio reflexivo também admite uma interpretação rival descritivista. Segundo essa interpretação, o equilíbrio reflexivo é um tipo de método ou técnica que teóricos morais podem aplicar para descrever e caracterizar o senso de justiça de uma pessoa ou um

da forma mais cuidadosa possível, levando em conta todos os argumentos, distinções e contraexemplos. Mas pelo menos um de nós está cometendo um erro de fato. Quem é que está errado depende do que existe” (LEWIS, 1983, p. x-xi)

conjunto de pessoas. Essa interpretação é explicitamente defendida pelo artigo de 1951 de Rawls. Nesse artigo ele afirma que a primeira etapa do procedimento consiste em identificar quais dos juízos morais que são realizados por agentes morais competentes em suas vidas diárias são ponderados, e então propor os princípios que explicam e sistematizam esses juízos. Rawls classifica esse procedimento como uma “investigação empírica” e embora os princípios que constituem a explicação sejam formulados a partir da poltrona, eles são apresentados como hipóteses que devem ser confirmadas empiricamente (1951, p. 184). Rawls também sugere uma interpretação descritivista em *A Theory of Justice*. Nessa obra a teoria moral é apresentada como uma “teoria dos sentimentos morais” que esquematizaria os princípios que “governam nossas capacidades morais” (RAWLS, 1999, p. 44). Para exemplificar esse projeto Rawls elabora uma analogia com a teoria linguística de Chomsky, esclarecendo que descrever um senso de justiça é como a tarefa de descrever um senso de gramaticalidade: assim como um gramático tenta caracterizar a habilidade dos nativos de reconhecer sentenças corretamente compostas formulando um conjunto de princípios que façam as mesmas discriminações que o falante nativo, o teórico moral teria a tarefa de caracterizar uma capacidade moral formulando princípios que sistematize as regras implicitamente utilizadas pelas pessoas nos seus juízos morais ponderados (RAWLS, 1999, p. 41-2). No artigo “The Independence of Moral Theory” a teoria moral é classificada, assim como o equilíbrio reflexivo, como um “tipo de psicologia” (1975, p. 9), e o teórico moral (aquele que usaria o equilíbrio reflexivo) é descrito “como um observador, por assim dizer, que busca delinear a estrutura das atitudes e concepções morais de outras pessoas” (1975, p. 7).

Embora haja defensores de uma interpretação descritivista na literatura²¹, Mikhail (2011) parece ser o único a defendê-la extensiva e explicitamente como a melhor interpretação do pensamento de Rawls. A interpretação de Mikhail é que para Rawls o equilíbrio reflexivo é um estado de coisas alcançado pelo teórico moral na sua tentativa de avaliar descrições alternativas do senso de justiça de indivíduos: o processo do equilíbrio reflexivo seria a sua técnica. Apesar dos esforços de Mikhail, é difícil compatibilizar o equilíbrio reflexivo com uma interpretação descritivista, pois o processo de revisão de crenças é claramente empreendido pelo agente moral que revisa as *suas* crenças. Por exemplo, o próprio Rawls escreve que o “equilíbrio reflexivo requer somente que o agente faça essas revisões com convicção e confiança, e continue a afirmar esses princípios quando tiver de aceitar as suas consequências

²¹ Ver, por exemplo, Habermas (1995, p. 120) e Goldman e Pust (1998). Eu discutirei a proposta de Goldman e Pust no último capítulo deste estudo.

na prática” (1975, p. 8). A minha interpretação é que a hipótese defendida por Rawls é a de que se uma pessoa seguir apropriadamente o curso hipotético de reflexão modelado pelo equilíbrio reflexivo, então ela aceitará a justiça como equidade como a teoria mais razoável para ela. Assim, em contraste com uma investigação empírica, cujo objetivo é descrever fatos naturais, a teoria moral proposta por Rawls descreveria o que alguém aceitaria em questões de justiça se fosse apropriadamente reflexivo²². Na medida em que o equilíbrio reflexivo, entendido como um método, depende de certas assunções normativas sobre o que conta como uma deliberação apropriada ou correta, então o objeto da “descrição” é um conjunto de crenças e princípios que estão de acordo com certas restrições normativas, e não fatos empiricamente observáveis²³.

Do ponto de vista de uma interpretação descritivista do equilíbrio reflexivo, como salientado por Scanlon, juízos morais ponderados têm de ser concebidos como dados observáveis. Se há um conflito entre um princípio e esses dados, e se o mérito de um princípio consiste na sua capacidade de descrever os dados, então o melhor princípio seria aquele que, por um critério puramente quantitativo, descrevesse o maior número de juízos. Porém, em equilíbrio reflexivo nós podemos querer revisar princípios *mesmo* se eles estão em um ajuste perfeito com nossos juízos. A explicação é que se em equilíbrio reflexivo o agente encontra um princípio que se ajusta a todos os seus juízos morais ponderados, ele pode passar a entender as razões pelas quais ele sustenta aqueles juízos, e esse entendimento pode levá-lo abandonar os juízos *mesmo* se eles estão em perfeito ajuste com um conjunto de princípios. O critério de revisão do equilíbrio reflexivo não seria quantitativo, mas simplesmente o de encontrar um conjunto de juízos e princípios que não pareçam, após reflexão para aquele que reflete, irrazoável. Para Scanlon, uma interpretação descritivista do equilíbrio reflexivo falha em explicar esse aspecto, e por isso deve ser recusada (SCANLON, 2002, p. 147-149).

²² Essa é também a conclusão de Daniels. Ele defende que nós deveríamos recusar a analogia com a linguística para ilustrar a natureza da teoria moral por duas razões. Primeiro, o *rationale* para a revisibilidade inerente ao equilíbrio reflexivo não é o de corrigir aqueles juízos morais ponderados que não refletem a real competência moral do indivíduo, como é na linguística, mas, sim, é o de formular um senso de justiça que nós, como pessoas, queremos ver realizado. Segundo, com o equilíbrio reflexivo Rawls não está buscando descrever nenhuma competência real, mas, em vez disso, está buscando articular uma competência *ideal*, isto é, uma competência que a pessoa teria se ela fosse persuadida por argumentos filosóficos e revisasse o seu sistema de crença de acordo com esses argumentos (DANIELS, 1996, p. 71-72).

²³ Mikhail replicou a essa linha de raciocínio argumentando que ela ignora que para Rawls a solução para um problema descritivo (descrever uma competência moral) é também a solução para o problema normativo (descobrir princípios de justiça justificados), e que ambos os problemas estão interconectados (MIKHAIL, 2011, p. 94). Essa réplica, porém, erra o alvo: o que a interpretação sugerida afirma é que não há um problema descritivo a ser resolvido em *A Theory of Justice*.

1.2 O problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo

1.2.1 O problema

A divergência mais fundamental entre as interpretações deliberativista e descritivista concerne à caracterização do objetivo da reflexão segundo o equilíbrio reflexivo. Para a interpretação deliberativista, alguém segue o equilíbrio reflexivo para descobrir no que acreditar, ou para tentar aceitar apenas proposições verdadeiras e evitar de aceitar proposições falsas a respeito de um determinado assunto. Para a interpretação descritivista, o objetivo do usuário do equilíbrio reflexivo seria obter um entendimento das concepções morais que guiam as pessoas em suas deliberações morais. Como Rawls indica em “The Independence of Moral Theory”, diferenciar as proposições verdadeiras das falsas sobre um determinado assunto não faria parte do objetivo da investigação de acordo com uma interpretação descritivista: “uma vez que a história da filosofia moral demonstra que a noção de verdade moral é problemática, nós podemos suspender a consideração dessa noção até que tenhamos um entendimento mais profundo das concepções morais” (1975, p. 7).

O que eu denomino de problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo apenas surge para aqueles que seguem uma interpretação deliberativista das aspirações do método. Se o objetivo é conduzir aquele que o segue a aceitar apenas proposições que são verdadeiras e evitar de aceitar proposições que são falsas sobre um determinado assunto, então mostrar que esse método tem valor epistemológico equivale a demonstrar que a reflexão recomendada por ele é de alguma forma bem direcionada para a realização *desse* objetivo. Ou, como nós também podemos dizer, equivale a demonstrar que esse é o método que agentes morais que têm o objetivo de aceitar proposições verdadeiras e evitar de aceitar proposições falsas deveriam seguir para atingir o seu objetivo. Por outro lado, demonstrar que o equilíbrio reflexivo carece de valor epistemológico é o mesmo que demonstrar que algum fato a respeito da reflexão modelada pelo método a torna mal direcionada para a realização desse objetivo, ou equivale a demonstrar que alguém preocupado em distinguir o verdadeiro do falso não deveria seguir o equilíbrio reflexivo.

Para proponentes de uma interpretação deliberativista do equilíbrio reflexivo, a solução para o problema do valor epistemológico consiste em destacar a relevância do método para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas. Agentes morais que têm o objetivo de aceitar proposições verdadeiras e evitar de aceitar proposições falsas deveriam seguir o método do equilíbrio reflexivo porque esse método é de alguma forma relevante para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas.

A partir de agora me dedico a delimitar o sentido do conceito de "justificação epistêmica" que será assumido neste estudo para abordar o problema do valor epistemológico. É tradicional explicar a justificação como uma qualidade que diferencia a mera opinião verdadeira de conhecimento. Se *S* acredita que todos os pais devem cuidar dos seus filhos e essa crença é baseada no que *S* leu em um biscoito da sorte, então *S* não sabe que todos os pais devem cuidar dos seus filhos. O que estaria bloqueando o conhecimento de *S* seria o fato de que ele não tem justificação adequada para sustentar essa proposição. Para a interpretação do conceito de justificação epistêmica que eu desejo seguir neste trabalho, dizer que *S* não tem justificação para sustentar uma dada proposição é dizer que a preponderância de razões ou evidências que ele tem para sustentá-la não é forte o bastante. Com respeito às crenças de *S*, a ideia é que elas são justificadas dependendo da qualidade das evidências ou razões nas quais elas estão baseadas²⁴. Para alguns, isso implicaria que nossas atitudes cognitivas são justificadas somente se nós aceitamos apenas o que nós temos boas razões para acreditar que é verdadeiro (BONJOUR, 1985, p. 8-9; FUMERTON, 2006, p. 30). Outros preferem, mais moderadamente, defender que nossas atitudes são razoáveis somente se nós não aceitamos o que nós temos boas razões para pensar que é falso (HUEMER, 2005, p. 99-101).

Por que agentes morais que têm o objetivo de aceitar proposições verdadeiras e de evitar aceitar proposições falsas deveriam se importar que o equilíbrio reflexivo de alguma forma levaria à aceitação de crenças morais que são epistemicamente justificadas no sentido acima descrito? A resposta é que há uma conexão conceitual entre a justificação epistêmica de uma crença e a verdade da proposição que é o seu conteúdo. Imagine que *S* acredita que está frio lá fora como resultado de ver os transeuntes vestindo casacos pesados e cachecóis e checar que o termômetro da sua varanda está marcando cinco graus celsius. Se alguém quiser saber por que *S* acredita que está frio lá fora, *S* pode citar essas razões como a sua justificativa para acreditar que está frio lá fora. Seria estranho, conceitualmente falando, se alguém aceitasse que essas razões fazem com que seja justificado para *S* sustentar a proposição de que está frio lá fora, mas

²⁴ Essa forma de discutir o que é para alguém estar epistemicamente justificado em sustentar alguma crença é familiar. Pode ser encontrada no trabalho de autores como Bonjour (1985, p. 7-8), Conee e Feldman (2004, p. 83-87), Haack (1993, p. 1-9), para citar alguns. Epistemólogos preferem usar "evidência" (*evidence*) ou "bases" (*grounds*) ao invés de "razões" (*reasons*). O conceito de razão será discutido no capítulo terceiro deste trabalho. As diferenças entre teorias da justificação se devem a respostas variadas para perguntas como estas: o que são razões? O que é para alguém *ter* uma razão? Como diferenciamos razões adequadas de inadequadas? Em que sentido uma crença é baseada em algo? Ver Swinburne (2011, p. 9-11) para a discussão de diferentes teorias da justificação a partir dessas perguntas.

não aceitasse que isso é de alguma forma relevante para avaliar se essa é uma proposição verdadeira.

Não é claro como entender essa conexão entre justificação e verdade e, por conseguinte, a conexão que deve existir entre seguir o método do equilíbrio reflexivo e aceitar proposições morais que são verdadeiras. Nós podemos interpretar que sustentar uma crença com justificação é sustentar uma crença de um modo tal que a atitude de sustentá-la é "razoável" dado o fim de aceitar proposições que são verdadeiras e evitar a aceitação de proposições que são falsas. A importância do conceito de justificação epistêmica, como Bonjour deixa claro, surge da constatação de que nós não temos um acesso não problemático ao valor de verdade de uma proposição. Nós não podemos contar com uma revelação divina ou acionar uma máquina especial que nos diria o que é verdadeiro e o que é falso. A conexão básica entre a justificação epistêmica de uma crença e a sua verdade é que se nós quisermos acreditar o que é verdadeiro e evitar o que é falso, o mais razoável a se fazer é acreditar no que é justificado e não acreditar no que é injustificado (CHISHOLM, 1983, p. 4). Por exemplo, muitas pessoas sinceramente defendem que o homem nunca foi à Lua. Ao sustentar essa opinião, essas pessoas ignoram, por exemplo, que nós temos pedras trazidas da Lua, e ignoram que essas pedras foram verificadas como autênticas por pesquisadores não filiados à NASA e ao governo americano. Nós podemos dizer que a crença conspiracionista dessas pessoas é irrazoável, dado o objetivo de aceitar proposições verdadeiras e evitar de aceitar proposições falsas, porque ao sustentá-las elas não respondem às razões e evidências disponíveis que elas têm para acreditar que o homem foi à Lua.

Aqueles que não levam em devida consideração as razões e as evidências disponíveis, estão para Bonjour negligenciando a busca pela verdade, e aceitando crenças de um modo que é epistemicamente irresponsável (1985, p. 8-9). Nós temos assim o que é reconhecido na literatura pelo nome de concepção *deontológica* de justificação, em que falar de justificação é falar de responsabilidade, obrigação e deveres epistêmicos²⁵. A ideia básica de uma concepção deontológica é que conformar nossas crenças ao que nós temos razões para acreditar é um dever, ou é uma demanda, a que nós, enquanto seres intelectuais preocupados em diferenciar o que é verdadeiro do que é falso, estamos sujeitos²⁶.

²⁵ Uma apresentação da natureza da justificação epistêmica nesses termos pode ser encontrada em Pollock e Cruz (1999, p. 11-12), Bonjour (1985), Chisholm (1989, p. 57-60).

²⁶ Historicamente, o modelo que pensa a justificação epistêmica em termos de uma crença epistemicamente responsável está intimamente associado com a tese de que violar uma responsabilidade epistêmica aceitando uma crença injustificada é cometer algum tipo de erro moral. Como observado por

Uma concepção deontológica enfatiza a natureza avaliativa da justificação epistêmica. Dizer que um agente sustenta uma crença com justificação é avaliar como ele perseguiu o objetivo epistêmico de aceitar crenças verdadeiras e evitar a aceitação de crenças falsas. Considere o caso de Aristóteles e a sua crença de que a escravidão é (sob certas circunstâncias) justa, o que eu tomo como um exemplo paradigmático de crença moral epistemicamente justificada. Aristóteles sustentava essa proposição moral porque para ele algumas pessoas não teriam uma alma completa em que a parte racional, responsável pelo pensamento e pela deliberação, seria suficientemente desenvolvida. Devido à sua falta de racionalidade, essas pessoas estariam por si mesmas entregues aos apetites e às diretivas da parte não racional da alma, sendo por isso inaptas para guiar as suas próprias vidas. Quando esses homens são escravizados, o senhor, que seria plenamente racional, sufocaria as imposições dos seus apetites, tornando-os indivíduos melhores. Sob essas circunstâncias a escravidão não seria apenas justa como também vantajosa para o indivíduo escravizado (ARISTÓTELES, 1984, livro I). A escravidão é certamente repugante do ponto de vista moral, e defendê-la é uma conduta censurável (ainda que, no contexto de Aristóteles, compreensível). Mas há um sentido da palavra em que a crença moral de Aristóteles é elogiável. É admirável como ela é apoiada pelas suas teorias sobre o que é natural e sobre a psicologia humana, como ela é plausível uma vez que aceitamos a sua teoria das virtudes (como um escravo é um tipo de ferramenta viva, a sua função própria, e, por conseguinte, o que define o que é o bem para ele, é uma vida na qual ele cultiva as qualidades necessárias para servir bem ao seu dono) e a sua concepção da vida na *pólis* (os escravos são necessários à vida na *pólis* e a *pólis* é o tipo de comunidade que permite o desenvolvimento do melhor tipo de homem) (ARISTÓTELES, 1984, livro IV). Diferentemente do grego comum, que acreditava que a escravidão seria justa talvez porque isso fosse bom para os negócios, ou porque foi assim que os seus pais lhe ensinaram, ou porque jamais parou para pensar sobre o assunto, a conclusão de Aristóteles representa sólidos esforços intelectuais na tentativa de obter crenças verdadeiras e evitar a aceitação de crenças falsas sobre a justiça da escravidão, e está em harmonia com o seu sistema de pensamento moral e político. Em outras palavras, enquanto a crença do grego comum é descuidada, superficial, confusa, irreflexiva e provavelmente determinada por interesses culturais e econômicos, a de Aristóteles

Plantinga, filósofos como Descartes e Locke pensavam que sustentar crenças falsas é fazer mal-uso das faculdades cognitivas, com isso frustrando o intento de Deus ao criar o homem como um ser racional (PLANTINGA, 1993, p. 11-18). O modelo deontológico, contudo, não precisa se comprometer com essa tese forte sobre a relação entre nossos deveres intelectuais e nossos deveres de outros tipos, como nossos deveres morais e prudenciais.

é diligente, profunda, clara, ponderada e guiada pelo seu melhor juízo sobre o que ele tem razão para acreditar. Nós podemos explicar por que a crença de Aristóteles parece intelectualmente elogiável enquanto a do grego comum parece censurável com o diagnóstico de que Aristóteles, e não o grego comum, estava epistemicamente justificado em acreditar que a escravidão é em alguns casos justa.

Essa não é a única maneira de interpretar o conceito de justificação epistêmica e a sua conexão com o conceito de verdade. De acordo com uma outra perspectiva, aceitar crenças com justificação é aceitar crenças cujo processo que as causou ou é causalmente responsável pela sua conservação é confiável (*reliable*), no sentido de que ele é *conducente* à verdade (*truth conducive*) e produz crenças que são provavelmente verdadeiras (*probably true*, ou *likely to be true*). Esse tipo de conexão entre justificação e verdade é defendido mais proeminentemente por Goldman (1994; Alston, 2005, p. 92-98). Uma teoria como essa oportuniza uma conexão mais forte entre justificação e verdade porque ao invés de conectar justificação com uma atitude de aceitar proposições de forma apropriada com vistas ao fim de aceitar proposições verdadeiras e evitar de aceitar proposições falsas, ela conecta a justificação de uma crença com uma qualidade da crença em virtude da qual a proposição que é seu conteúdo tem uma alta probabilidade de ser verdadeira.

O contraste entre essas duas perspectivas a respeito da natureza da justificação epistêmica fica claro em certos casos paradigmáticos nos quais um indivíduo aceita apenas aquelas crenças que ele tem boas razões para aceitar, mas, devido a algum fato “externo” que não está em seu controle, acaba sustentando crenças que não são, no sentido identificado pela posição acima, resultado de um processo cognitivo confiável. Considere novamente o exemplo anterior: S_1 acredita que está frio lá fora porque ele percebe os transeuntes vestindo casacos pesados e cachecóis, e observa o termômetro na sua sacada marcando cinco graus celsius. Agora imagine outra pessoa, S_2 , que também percebe transeuntes vestindo casacos pesados e cachecóis e também observa o termômetro marcando cinco graus celsius, e que, com base nessas razões, também forma a crença de que está frio lá fora. Diferentemente de S_1 , contudo, suponha que S_2 é um cérebro em uma cuba que recebe experiências manipuladas e artificialmente geradas por cientistas malignos. Os processos que levam S_2 a sustentar crenças sobre o mundo externo são extremamente inconfiáveis, e nenhuma de suas crenças sobre o mundo externo é, como resultado, provavelmente verdadeira. Apesar disso, parece que se a crença de S_1 é justificada, então a crença de S_2 também é. Afinal, as experiências de S_2 e o testemunho dos sites de meteorologia são boas razões para ele acreditar que está frio lá fora, e ele, assim como S_1 , não tem nenhuma razão para cogitar que é um cérebro em uma cuba. Por

ser sensível a essas razões, e por basear a sua crença nelas, nós temos a inclinação natural de dizer que a sua crença é razoável, no sentido de que é tão razoável para S_2 acreditar que está frio lá fora quanto é para S_1 . Teorias que entendem probabilisticamente a conexão entre justificação e verdade, contudo, não podem aceitar que nesse caso a crença de S_2 é justificada, pois isso seria aceitar que a justificação não está conectada com a verdade no sentido requerido por essas teorias. Para muitos autores, esses cenários representam uma objeção decisiva contra a teoria de Goldman (BONJOUR, 1985, p. 41-44; HAACK, 1993, p. 141-152; FUMERTON, 2006, p. 92-980).

De volta ao equilíbrio reflexivo. Se nós assumimos uma teoria como a de Goldman sobre a conexão entre os conceitos de justificação epistêmica e verdade, nós acabamos por estipular uma restrição mais exigente para o que contaria como uma boa solução para o problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo. O método teria algum valor epistemológico somente se ele fosse um processo de formação e revisão de crenças confiável: apenas se o equilíbrio reflexivo conduzisse o seu usuário a aceitar somente crenças morais que são provavelmente verdadeiras. Muitos críticos do equilíbrio reflexivo recusam o valor epistemológico do método porque eles entendem que ele não seria confiável nesse sentido, e que, por não ser confiável, não produziria crenças morais que são epistemicamente justificadas. Veja, por exemplo, a tradicional objeção de Brandt ao equilíbrio reflexivo, de acordo com a qual o método deveria ser recusado porque o seu uso poderia levar alguém a apenas reorganizar os seus preconceitos morais preexistentes, podendo ser assim um método de reflexão que leva para longe da verdade, e não para perto dela (BRANDT, 1979, p. 22).

A despeito das suas divergências, as abordagens coerentista e intuicionista estão unidas na sua rejeição desse modelo confiabilista de justificação epistêmica e dessa interpretação da conexão entre justificação epistêmica e verdade. Para essas abordagens, demonstrar o valor epistemológico do método é equivalente a demonstrar que se nós quisermos acreditar o que é verdadeiro e evitar o que é falso sobre assuntos morais, o mais razoável a se fazer é formar e revisar as nossas crenças morais tal como o método recomenda. O valor epistemológico do método consistiria no fato de que ele modela a conduta epistêmica de um agente epistemicamente responsável, isto é, um agente que é responsivo ao o que ele tem razões para acreditar, e não na sua capacidade de levar os seus usuários a aceitar apenas crenças que são provavelmente verdadeiras.

É importante sublinhar que a tarefa de avaliar o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo sempre pressuporá a aplicação tácita de uma teoria epistemológica especificando as condições sob as quais é epistemicamente justificado para S sustentar uma dada proposição.

Nós não podemos discutir o problema do seu valor epistemológico sem antes fixar uma teoria da justificação epistêmica que sancione nossos vereditos - assim como nós não podemos afirmar ou negar o valor moral de uma certa instituição como a escravidão sem empregar pelo menos implicitamente alguma teoria da justiça. É por isso que este estudo se propõe a analisar em algum detalhe o mérito de uma epistemologia coerentista no capítulo seguinte, e propõe um modelo intuicionista para a crença moral epistemicamente justificada no capítulo terceiro²⁷.

1.2.2 Justificação proposicional e doxástica

Eu gostaria de discutir agora a distinção entre os conceitos de justificação doxástica e justificação proposicional que será importante na discussão do mérito de uma epistemologia coerentista no capítulo seguinte. Quando nós perguntamos se “*S* está justificado em acreditar que é errado provocar sofrimento por diversão?” nós podemos querer saber se a proposição “é errado provocar sofrimento por diversão” é justificada para *S* ou se a sua crença na verdade dessa proposição é justificada. O primeiro sentido é usualmente denominado na literatura de justificação proposicional e o segundo de justificação doxástica.

Tecnicamente, são proposições, e não crenças, que podem ser proposicionalmente justificadas ou injustificadas, e são apenas crenças, e não proposições, que podem ser doxasticamente justificadas ou injustificadas. Como essa distinção não é natural na nossa linguagem costumeira, um exemplo talvez possa ser útil. Imagine que *S* tenha lido no jornal antes de sair que a previsão é de chuva. Ao sair de casa ele percebe nuvens escuras e carregadas,

²⁷ É importante destacar que o conceito de justificação epistêmica é gradativo e não binário. Em vez de perguntar se uma crença é justificada ou injustificada, o mais preciso seria perguntar o *quão* justificada ou injustificada uma crença é (HAACK, 1983, p.81-82; CHISHOLM, 1989, p. 8-9). Todos os relatos, documentários, filmes, livros e teorias filosóficas sobre o que é certo e errado me fornecem boas razões para julgar os acontecimentos em Auschwitz como moralmente terríveis, mas certamente aqueles que sobreviveram a Auschwitz e tiveram a infelicidade de experimentar aquelas atrocidades pessoalmente têm essas e outras razões para julgar esses acontecimentos como moralmente terríveis. Eles estão *mais* justificados do que eu em acreditar que os eventos em Auschwitz foram moralmente terríveis, embora presumivelmente todos estejamos justificados em sustentar essa crença. Esse é um sentido similar em que um engenheiro está *mais* justificado do que eu em acreditar que a ponte Rio-Niterói não vai cair com o peso de cinquenta carros amanhã, embora eu tenha razões suficientes (já vi a Rio-Niterói com muito mais do que cinquenta carros no passado) para estar confiante de que ela aguentará o peso de cinquenta carros. Esse é um ponto importante por esclarecer o que nós devemos esperar de uma teoria em epistemologia. Se uma crença é justificada, é porque ela é “justificada o bastante”; se ela não é, é porque ela “tem alguma justificação, mas não o suficiente” ou tem “nada de justificação”. Como caracterizado por Haack e outros, isso sugere que teoria epistêmica não é uma que distingue entre crenças justificadas e injustificadas, mas uma que seleciona e explica os fatores que contribuem para aumentar ou diminuir o grau de justificação de uma crença (1993, p. 81-82). Se uma crença moral tem “justificação o bastante” para contar como justificada certamente é uma questão imprecisa, plausivelmente algo que varia conforme o contexto e está sujeito ao debate.

e ouve trovoadas ao longe. Supondo que uma proposição p é justificada para S somente se S tem razões adequadas para tomar p como verdadeira, nós podemos dizer que a informação do jornal e a experiência de nuvens e trovoadas contam em favor da proposição “está prestes a chover” de um modo decisivo, tornando-a bastante justificada para S . S , contudo, acredita que está prestes a chover porque o seu cotovelo está doendo - sempre que o seu cotovelo dói, ele raciocina, é porque vai chover. Assim, a proposição aceita (“está prestes a chover”) é (proposicionalmente) justificada para ele, mas a sua crença de que está prestes a chover é (doxasticamente) injustificada²⁸.

Parece apropriado tomar o sentido proposicional como o sentido básico de justificação, uma vez que podemos explicar o sentido doxástico por referência a ele. Por exemplo, uma explicação possível é a de que S está (doxasticamente) justificado em acreditar que está prestes a chover se o que faz essa proposição proposicionalmente justificada para ele faz parte da explicação de por que S acredita que está prestes a chover. No exemplo acima, a crença de S seria doxasticamente injustificada porque o que justificaria proposicionalmente a sua crença (a saber, que ele está ciente da previsão do tempo, e percebe nuvens carregadas e escuradas e trovoadas) não faz parte da explicação de por que ele a sustenta.

Como condição necessária a justificação doxástica exige que, em algum sentido, a crença justificada de S seja baseada nas razões que contam em seu favor. Em contraste com uma crença doxasticamente justificada, uma proposição que é justificada para S não precisa estar baseada nas razões que a justificam. Uma proposição justificada para S não precisa sequer ser aceita por S . Se o cotovelo de S não tivesse doído ele não teria acreditado que está prestes a chover, mas permaneceria inalterado que devido a sua situação epistêmica (isto é, às suas crenças, às informações disponíveis e às suas experiências perceptivas) ele tem razões adequadas (que ele falha em levar em consideração) para acreditar na proposição de que está prestes a chover.

Embora a justificação proposicional seja uma noção mais básica, no sentido de que a justificação doxástica é definida em parte por referência a ela, isso não significa que a justificação doxástica seja menos importante. Pelo contrário, quando estamos interessados em avaliar o mérito epistêmico de alguém o que importa é o sentido doxástico. Isso acontece em parte porque frequentemente não há muito mérito pessoal em possuir justificação proposicional. Todos que tiveram a sorte de nascer em uma certa época e de ter acesso à educação e à informação estão em uma situação epistêmica que lhes confere razões para acreditar, por

²⁸ Para a distinção entre esses dois tipos de justificação ver Audi (2011, p. 1-11).

exemplo, que o aquecimento global é real e que seria errado não adotar certas medidas para proteger o meio-ambiente. Mas nem todas as pessoas que têm justificção proposicional para acreditar que essas proposições são verdadeiras as aceitam, ou nem todas as aceitam pelas razões certas. Quando nós queremos avaliar o mérito epistêmico de alguém nós devemos nos perguntar não apenas *no que* ele acredita, mas *por que* ele acredita. O sentido doxástico parece ser sobretudo importante para avaliar moralmente a conduta de um indivíduo. Imagine um médico que administra uma vacina para o seu paciente com base na crença de que o seu paciente não é alérgico à substância administrada. Suponha que a crença do médico, embora verdadeira, seja epistemicamente injustificada: ela é baseada na leitura do prontuário médico de outro paciente que, por sorte, também não é alérgico à substância. Por ter colocado em risco a saúde de seu paciente em virtude de sua negligência (ele não se certificou de que estava com o prontuário certo), parece seguro afirmar que a conduta do médico é moralmente repreensível. Parte da explicação de por que ela é moralmente repreensível consiste no fato de que o médico tinha uma obrigação moral de ter uma crença doxasticamente justificada sobre se o seu paciente era ou não alérgico à substância.

Muitas vezes questões sobre justificção não surgem no contexto de saber se *S* tem razões adequadas para sustentar alguma crença, ou se *S* sustenta alguma crença pelas razões adequadas, ou se *S* tem justificção (proposicional) para acreditar em algo que ele não acredita. Às vezes simplesmente se pergunta, sem fazer referência a *S* ou a qualquer outra pessoa, se alguma proposição particular é justificada. Alguém pode perguntar se há justificção para acreditar que há vida extraterrestre, ou se há justificção para acreditar que Jesus realmente existiu. Em ética essa é uma forma usual de se falar de justificção. Nós frequentemente fazemos perguntas como “a moralidade do aborto é justificada?”, “a democracia é justificada?”, “as nossas crenças morais podem ser justificadas?” etc. Como resposta a essas questões tipicamente se oferece algum conjunto de considerações, que pode ser uma teoria moral ou um princípio moral ou algum “mecanismo” justificador (como a posição original, imperativo categórico, espectador imparcial, algum teste contratualista de razoabilidade etc.), cuja função seria demonstrar, ou provar, que algumas proposições morais são verdadeiras/justificadas/válidas, e que outras não são.

A justificção propiciada por esses mecanismos é um tipo de justificção proposicional, mas não no sentido que este estudo pretende discutir o problema da justificção. Mesmo que uma proposição moral particular seja justificada pelo imperativo categórico, no sentido de ter a sua verdade demonstrada por esse mecanismo, isso não é suficiente para que ela seja uma proposição justificada para *S* no sentido de ser uma proposição que *S* tem razões para acreditar

que é verdadeira. Mesmo admitindo que Kant tenha tido sucesso em provar que ninguém deveria tratar outro ser humano meramente como um meio, uma pessoa que viveu antes de Kant, ou que não o conhecesse, ou que tem bons motivos para não concordar com os seus argumentos (pense em teóricos utilitaristas), não terá razões adequadas para sustentar essa proposição porque Kant a justificou. Alguém ainda pode ter outras razões para endossar a mesma proposição, motivo pelo qual essa pessoa também não estará justificada em acreditar nessa proposição em virtude da justificação que teria sido oferecida por Kant.

1.2.3 Outras maneiras de defender o valor do equilíbrio reflexivo

Eu não desejo sugerir que o valor epistemológico é o único tipo de valor que o equilíbrio reflexivo pode ter²⁹. Se nós adotamos uma interpretação descritivista do método, ou se usamos o equilíbrio reflexivo interpretado em um sentido que não a tentativa de oferecer um modelo de reflexão ideal para agentes que querem descobrir no que acreditar sobre assuntos morais, pode haver diferentes maneiras de caracterizar no que consiste o seu valor ou a falta dele.

Rawls não me parece ter defendido que o valor do equilíbrio reflexivo deveria ser interpretado como um valor epistemológico no sentido definido acima. Em *A Theory of Justice*, ele escreve, sobre uma concepção de justiça, que a sua “justificação é uma questão de ajuste mútuo de muitas considerações, de tudo se ajustar em uma visão coerente” (RAWLS, 1999, p. 19). Mas na última seção dessa obra ele esclarece que não usa o conceito de justificação em um sentido epistemológico conectado com a ideia de verdade:

Justificação é um argumento endereçado àqueles que discordam de nós, ou a nós mesmos quando estamos em dúvida. Ela presume um conflito de posições entre pessoas ou no interior de uma pessoa, e ela busca convencer os outros, ou nós mesmos, da razoabilidade dos princípios nos quais nossas alegações e juízos são baseadas. Existindo para reconciliar pela razão, a justificação procede do que todas as partes da discussão sustentam em comum. Idealmente, justificar uma concepção de justiça para alguém é lhe dar uma prova dos seus princípios a partir de premissas que ambos podemos aceitar, esses princípios tendo por sua vez consequências que se ajustam com os nossos juízos ponderados (RAWLS, 1999, p. 508).

Dado esse sentido do conceito, dizer que o equilíbrio reflexivo tem valor equivale a argumentar que, através da sua aplicação, nós podemos convencer o outro, ou nós mesmos quando estamos em dúvida, da razoabilidade de um princípio ou um conjunto de princípios. Em “Reply to Habermas”, Rawls defende que o objetivo da sua teoria da justiça é ser

²⁹ Para uma defesa não epistemológica do equilíbrio reflexivo ver Copp (2012).

compreendida e vista como aceitável pela sociedade civil (RAWLS, 1995, p. 138-141), e sobre o equilíbrio reflexivo ele escreve:

O equilíbrio reflexivo amplo (no caso de um cidadão) é o equilíbrio reflexivo alcançado quando o cidadão pesou cuidadosamente concepções alternativa de justiça e a força dos vários argumentos em favor delas (...) Lembre que uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade efetivamente regulada por uma concepção pública e política de justiça. Pense em cada cidadão em uma tal sociedade como tendo alcançado equilíbrio reflexivo amplo. Uma vez que os cidadãos reconhecem que eles afirmam a mesma concepção pública de justiça política, o equilíbrio reflexivo é também geral (*general*): a mesma concepção é afirmada nos juízos ponderados de todos. Assim, os cidadãos alcançaram um equilíbrio reflexivo amplo e geral, ou o que nós podemos chamar de um equilíbrio reflexivo pleno (*full*). Em tal sociedade, não apenas há um ponto de vista público a partir do qual todos os cidadãos podem adjudicar as suas alegações de justiça política, mas esse ponto de vista também é mutuamente reconhecido como afirmado por eles todos em equilíbrio reflexivo pleno. Esse equilíbrio reflexivo é completamente intersubjetivo: isto é, cada cidadão levou em consideração o raciocínio e os argumentos do outro (RAWLS, 1995, p. 141n16).

Um equilíbrio reflexivo geral, assim como o equilíbrio reflexivo amplo, também é uma expressão ambígua. Por um lado, Rawls quer se referir a um estado de coisas, a saber, o estado em que todos reconhecem que a concepção de justiça que regula a sociedade é endossada por todos após cada um ter considerado reflexivamente o seu mérito seguindo individualmente o equilíbrio reflexivo amplo. Por outro lado, nós podemos interpretar que a expressão equilíbrio reflexivo geral também designaria *como* cada cidadão deve levar em consideração “o raciocínio e os argumentos do outro”. Uma análise do conceito de equilíbrio reflexivo geral precisaria assim ser acompanhada de uma análise da ideia de razão pública (*public reason*), que é o conceito pelo qual Rawls explica como nós devemos raciocinar em conjunto para decidir no que acreditar³⁰.

Rawls parece conceber o equilíbrio reflexivo como tendo o que nós poderíamos denominar de um valor prático. O seu valor seria o de ser um passo necessário para que a sociedade como um todo obtenha esse estado de equilíbrio reflexivo geral e satisfaça o ideal de uma sociedade bem ordenada. Ele seria um passo necessário porque uma sociedade bem ordenada é uma em que cada cidadão reconhece a concepção de justiça que a regula como uma concepção que é razoável para si mesmo e para os outros aceitar. E é justamente o propósito do equilíbrio reflexivo amplo determinar como um cidadão deve proceder para decidir o que é razoável para ele aceitar, dados os seus juízos morais ponderados sobre justiça e as suas crenças

³⁰ Ver Rawls (1993, p. 212-254; 1997, p. 765-807).

morais e não morais particulares. Como Rawls escreve no *Political Liberalism*, “nós decidimos se a concepção é aceitável vendo se nós podemos endossá-la após a devida reflexão” (RAWLS, 1993, p. 94).

Este estudo não analisará o conceito de equilíbrio reflexivo geral e esse seu alegado valor prático. Mas se Rawls estiver certo, então certamente há diferentes valores para o equilíbrio reflexivo além do valor epistemológico que é o interesse deste trabalho investigar.

2 A ABORDAGEM COERENTISTA

Neste segundo capítulo procuro apresentar o que é a abordagem coerentista do método do equilíbrio reflexivo e discutir o mérito da sua proposta de solução para o problema do valor epistemológico. Essa abordagem será exposta na primeira metade do capítulo, mediante uma análise da versão do equilíbrio reflexivo defendida por Norman Daniels e David Brink, os dois principais expoentes dessa abordagem. Essa versão do equilíbrio reflexivo é denominada de coerentista por duas razões. Primeiro, porque o seu foco é enfatizar como a metodologia do equilíbrio reflexivo leva o seu usuário a aceitar crenças morais que estão em uma relação de suporte mútuo e constituem um conjunto coerente de crenças morais e não morais. Segundo, porque ela se vale de uma epistemologia coerentista holista para defender que o equilíbrio reflexivo é relevante para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas porque o uso adequado do método garante que o seu utilizador aceitará apenas crenças que são coerentes com um conjunto coerente de crenças, e ser coerente assim é no que consiste a justificação epistêmica de crenças morais. A segunda parte do capítulo discute criticamente essa posição apresentando três objeções. Primeiro, o holismo parece impor requisitos para a obtenção de crenças morais epistemicamente justificadas que não são, e dificilmente podem ser, satisfeitos por agentes reais. Segundo, a coerência parece fraca demais como um critério suficiente para a justificação e compromete o defensor da abordagem coerentista a autorizar como epistemicamente justificadas crenças morais que parecem irrazoáveis. Terceiro, a metodologia da abordagem coerentista não se ajustaria à prática reflexiva de agentes morais competentes, o que coloca em dúvida se ela realmente oferece o modelo adequado para a reflexão moral. O objetivo do capítulo é defender que uma abordagem coerentista do método do equilíbrio reflexivo não oferece uma solução satisfatória para o problema do valor epistemológico.

2.1 A teoria

2.1.1 O problema

Que tipo de problema os coerentistas estão tentando resolver com o equilíbrio reflexivo? Considere Daniels. Em geral ele orienta a sua discussão tendo em vista o problema de como escolher entre teorias morais rivais e com o objetivo de defender a tese de Rawls de que teorias morais utilitaristas não seriam justificadas à luz do equilíbrio reflexivo. Esse é um sentido de justificação que conforme visto no capítulo anterior não concerne a este estudo. Em uma nota

Daniels inclusive revela não estar endereçando o problema de saber se um dado indivíduo está ou não justificado em sustentar que p (1996, p. 41n1).

Em outros momentos, contudo, ele pergunta não o que justifica alguma teoria moral, mas o “o que nos justifica a aceitar” alguma teoria moral (DANIELS, 1996, p. 61). Por exemplo, ele também pergunta “por que nós deveríamos pensar que sistematizando nossos juízos morais ponderados e tornando-os coerentes com nossas outras crenças morais e não morais nós estamos mais perto de acreditar ou saber o que é moralmente correto ou verdadeiro?” (DANIELS, 1996, p. 5). Nessa pergunta é possível localizar a sugestão de um problema e uma solução que são de interesse para este estudo. O problema é identificar o que a respeito de uma crença moral particular, quando ponderamos sobre essa ela, nos autoriza a pensar que sustentá-la é sustentar uma crença moral verdadeira. E a resposta oferecida é que a coerência com outras crenças morais e não morais em equilíbrio reflexivo é o que nos autoriza, ou é o que faz uma crença justificada.

De forma similar, o equilíbrio reflexivo é proposto por Brink como resposta para as perguntas “como nós poderíamos vir a conhecer esses fatos?” e “como nós poderíamos justificar nossas alegações morais?” (1989, p. 100). Assim como Daniels, ele entende que o equilíbrio reflexivo explica como nós devemos proceder para conhecer certos fatos e também esclarece no que consiste a justificação de nossas crenças morais. Como será visto, isso não é acidental: a tese fundamental da abordagem coerentista é a de que nós devemos proceder tal como prescrito pelo equilíbrio reflexivo *porque* ele garante que nós aceitaríamos apenas crenças que são coerentes com um conjunto coerente e relevante de considerações, e essa coerência é o que constitui a justificação epistêmica de nossas crenças morais. Para discutir a abordagem coerentista é preciso analisar e avaliar essa tese.

2.1.2 A solução proposta

Suponha que S acredite que (p) o apartheid é injusto. Brink entende que se essa crença é justificada para S , S tem de ter alguma razão para pensar que ela é verdadeira. Imagine que a razão de S para sustentá-la é a consideração de que (q) toda a forma de discriminação racial é injusta. Quando se trata de justificação inferencial, é natural assumir que p é apenas justificada para S se a razão (q) na qual ela está baseada é também uma crença epistemicamente justificada para S . A ideia é que toda a crença que justifica tem de ser ela mesma justificada - Brink se refere a essa ideia pelo nome de demanda epistemológica (1996, p. 104). Se q não for justificada, q não seria uma razão que justifica p . Para usar um exemplo de Fumerton, se alguém prevê que a Terra será destruída amanhã e baseia essa previsão na consideração de que um

asteroide está em rota de colisão com a Terra, nós não iremos nos alarmar se descobrirmos que a sua razão para acreditar que o asteroide está em rota de colisão é o seu pressentimento de que um asteroide está se aproximando (2006, p. 38).

Nós não ficamos alarmados com essa previsão porque identificamos que ela está baseada em pressentimento, e pressentimentos não são razões adequadas para acreditar em algo. Como veremos, os proponentes da abordagem coerentista acreditam que razões são crenças aceitas por algum indivíduo. Mas nem todas as crenças podem ser razões. Se *S* conclui que ele deve sonegar os seus impostos baseando-se na consideração de que o que alguém deve fazer é sempre tentar maximizar o seu benefício próprio, nós estaríamos inclinados a dizer que essa conclusão é injustificada para *S* porque que ela é baseada em uma razão inadequada. Dada a demanda epistemológica, razões adequadas para *S* acreditar que *p* têm de ser outras crenças justificadas de *S*.

Daniels se autoproclama um coerentista, mas ele não oferece uma definição formal de coerentismo. Minimamente toda a posição coerentista está comprometida com a alegação de que a justificação de uma proposição *p* para *S* é determinada exclusivamente pelas relações inferenciais que se obtém entre *p* e outras crenças de *S*. O coerentismo é muitas vezes também descrito como a posição para a qual, segundo um dito de Davidson, “nada além de uma outra crença pode contar como uma razão para sustentar uma crença” (1986, p. 310). De fato, todos os proponentes da abordagem coerentista ao equilíbrio reflexivo concordam com Davidson. Se nós entendermos esse dito como uma tese essencial de qualquer posição coerentista, é melhor interpretá-lo como expressando a ideia de que nada além das relações inferenciais que se obtém entre *p* e o conjunto coerente de crenças de *S* determina se *p* é ou não é justificada para *S*.

Ao contrário de Daniels, Brink tem uma definição de coerentismo a oferecer:

A crença moral de que *p* de um indivíduo é justificada na medida em que *p* é parte de um sistema coerente de crenças, tanto de crenças morais quanto de crenças não morais, e a coerência de *p* explica ao menos parcialmente por que esse indivíduo acredita que *p* (BRINK, 1989, p. 103).

Essa definição confirma a tese mínima que podemos interpretar do dito de Davidson, mas a estende destacando que o tipo de coerentismo propiciado pelo equilíbrio reflexivo é holista. Para uma posição holista, a justificação de *p* consiste no modo como *p* coere não com outras crenças sustentadas por *S*, mas no modo como *p* coere com algum conjunto coerente de crenças aceito por *S*. Embora isso não esteja expresso na fórmula citada acima, é defendido que o conjunto coerente relevante é um de fato sustentado por *S* ou, como será visto adiante, um

que *S* sustentaria se fosse adequadamente reflexivo (isto é, se ele refletisse e revisasse as suas crenças tal como prescrito pelo método do equilíbrio reflexivo). Brink e Daniels também entendem que essa é uma condição não apenas necessária para a justificação das crenças morais de *S*, mas também uma condição suficiente ou constitutiva dessa justificação. Isso significa que se *p* coere bem com esse conjunto de crenças morais e não morais, se o conjunto de crenças de *S* contém as crenças do tipo certo (mais sobre isso adiante) e se essa coerência explica por que *S* acredita que *p*, então, independentemente de qualquer outro fato a respeito de *p* ou de *S*, *p* é (doxástica e proposicionalmente) justificada para *S*. No que se segue será discutido em algum detalhe os elementos dessa teoria.

Brink esclarece que a tese coerentista é “essencialmente” o equilíbrio reflexivo. Ele não apresenta ou discute o equilíbrio reflexivo, contando apenas com a apresentação de Rawls e esta definição oferecida por Daniels:

(o equilíbrio reflexivo) É uma tentativa de produzir coerência em um conjunto ordenado triplo de crenças sustentado por uma pessoa particular, nomeadamente (a) um conjunto de juízos morais ponderados, (b) um conjunto de princípios morais e (c) um conjunto de teorias de fundo relevantes (...) Nós podemos imaginar o agente indo e vindo, fazendo ajustes nos seus juízos ponderados, nos seus princípios morais e nas suas teorias de fundo. Desse modo ele chega a um ponto de equilíbrio que consiste em um triplo ordenado (a), (b), (c) (DANIELS, 1996, p. 22).

O equilíbrio reflexivo é uma tentativa de produzir coerência, ou um ponto de equilíbrio, entre os (a) juízos morais ponderados, os (b) princípios morais e (c) teorias de fundo (que contêm crenças morais ou não morais) aceitas. O processo que gera o ponto de equilíbrio funciona em primeira pessoa, consistindo em uma atividade reflexiva de “uma dada pessoa em um dado tempo” (DANIELS, 1996, p. 39). A ideia é que o indivíduo começaria filtrando os seus juízos morais para manter apenas os ponderados, e então tentaria encontrar princípios que oferecem a melhor explicação desses juízos e que são apoiados por teorias morais e por outras teorias não morais que ele aceita. Nenhum proponente do equilíbrio reflexivo espera que as pessoas de fato possam alcançar esse ponto ideal de equilíbrio, mas eles acreditam que nós podemos nos aproximar dele e antecipar em algum grau qual seria o resultado do método do equilíbrio reflexivo (RAWLS, 1999, p. 43)³¹.

³¹ Daniels e Rawls acreditam que a maior parte das pessoas que seguisse esse procedimento acabaria por rejeitar o utilitarismo. Outros defensores da abordagem coerentista defendem que elas acabariam endossando alguma forma de utilitarismo (BRINK, 1989; TERSMAN, 1991; HOOKER, 2003). Isso significa que diferentes proponentes da abordagem coerentista divergem no seu diagnóstico de quais

Suponha então que S está em dúvida se (p) a tortura é sempre errada, ou se ($\sim p$) a tortura é moralmente permissível em certos casos (por exemplo, quando ela evitaria a morte de milhares de pessoas). Como esses autores são proponentes do sentido metodológico de equilíbrio reflexivo, eles acreditam que S deve empregar o equilíbrio reflexivo para decidir no que acreditar. Mas, além desse sentido mínimo, eles também defendem a seguinte tese:

dentre p e $\sim p$, a proposição mais justificada para S é aquela que coere melhor com o conjunto coerente de crenças que S obteria através do método do equilíbrio reflexivo.

Neste capítulo eu estou interessado em investigar se essa resposta é uma boa resposta para o problema da justificação das crenças morais. Para discuti-la, nós temos de analisar em que medida o equilíbrio reflexivo qualifica o que conta como o conjunto coerente de crenças de S que é relevante para determinar a justificação de p .

Alguns críticos objetaram que Daniels não poderia defender que uma crença - ou a aceitação de um princípio moral, ou de uma teoria moral - é justificada para S somente se ela coere com as crenças que S *de fato* aceita. O raciocínio é o de que as crenças que as pessoas de fato aceitam, esses críticos argumentam, são fruto de preconceitos, dogmas religiosos e outros fatores distorcivos, de modo que a coerência de uma crença com crenças desse tipo não parece credenciá-la epistemicamente. Daniels concorda, mas acredita que essa não é uma objeção ao equilíbrio reflexivo. O que o equilíbrio reflexivo defende é que o fato de que p é coerente em equilíbrio reflexivo é que é o fato relevante sobre p . Isso implica que p não é justificada pela sua coerência com o conjunto de crenças de fato aceito por S , mas pela sua coerência com o conjunto coerente de crenças que S teria ou aceitaria após refletir, revisar e adequar as suas crenças tal como exigido pelo método do equilíbrio reflexivo. O conjunto de crenças que S aceitaria em equilíbrio reflexivo pode ser muito diferente do conjunto de crenças que ele de fato aceita, e, Daniels argumenta, as falhas epistêmicas que tornam uma crença injustificada, como preconceitos e dogmas, seriam todas corrigidas pelas “pressões da coerência” (1996, p. 33).

Essa abordagem à justificação parece estar em certa tensão com o modo como nós de fato pensamos sobre o assunto. Em nossas práticas argumentativas costumeiras, quando o mérito de uma proposição é posto em questão nós tipicamente oferecemos considerações em

proposições seriam justificadas para pessoas com um certo perfil, a despeito de adotarem a mesma explicação do que é que faz alguma proposição moral justificada para essas pessoas e a mesma posição metodológica sobre como nós devemos investigar em ética.

seu favor, e não exigimos que uma defesa bem-sucedida do seu mérito ofereça uma demonstração de como essa crença é coerente com a totalidade de algum conjunto coerente de crenças. Por exemplo, imagine que *S* acredita que (*p*) é errado mentir por diversão com base na consideração de que (*q*) mentir sem um bom motivo é uma forma de desrespeitar a pessoa humana. Suponha que *S* sustenta que *q* porque ele acredita que (*r*) mentir por diversão é uma forma de manipulação, e toda a manipulação é imoral. Alguém pode agora questionar que *q* não é justificada para *S* a não ser que *r* também seja justificada para *S*, e que, se *r* não for justificada para *S*, então *p* também não será. Suponha que *r* é justificada para *S*, pois ele aceita que (*s*) manipular uma pessoa é tratá-la sem reciprocidade. Ordinariamente, nós diríamos que nesse caso *S* tem boas razões para acreditar que *p*, e está epistemicamente justificado. A não ser em contextos filosóficos, nós não exigimos de *S* que ele seja capaz de demonstrar como essa crença é coerente com a totalidade do seu sistema de crenças.

Brink diagnostica que isso ocorre porque em contextos costumeiros nós não aplicamos a demanda epistemológica de forma consistente. Por exemplo, nós não exigimos que *S* tenha alguma outra crença justificada para acreditar que (*s*) manipular um ser humano é tratá-lo sem reciprocidade. Quando estamos refletindo sobre o que pensar, dificilmente julgamos necessário ir muito longe nessas cadeias justificacionais e acabamos por assumir algumas crenças de fundo como verdadeiras (como a crença de que devemos nos tratar reciprocamente). Brink afirma que quando as nossas crenças são justificadas por essas cadeias curtas que assumem certas crenças de fundo, elas são contextualmente justificadas. Porém, essa justificação contextual não é uma justificação *bona fide*, isto é, não é a justificação que nós precisamos ter se o interesse é responder a um cético moral que desafia a justificação epistêmica que nós temos. Brink acredita que a justificação completa é sistemática, é uma justificação que resulta da observação irrestrita da demanda epistemológica (BRINK, 1989, p. 123).

Note como a observação irrestrita da demanda epistemológica no âmbito da justificação sistemática leva ao regresso epistêmico, e introduz o cenário para a necessidade de um modelo holista de justificação. Um coerentista holista descarta que uma cadeia justificacional possa terminar em uma crença justificada não inferencialmente (ou justificada independentemente da sua relação com outras crenças), em uma crença que não é justificada, ou que ela possa ser infinita. Porém, ele defende que essas não são as únicas opções uma vez que nós abandonamos o pressuposto de que a justificação é uma qualidade que é transmitida de crença para crença em uma estrutura linear. No lugar dessa imagem, nós deveríamos entender a justificação holisticamente como algo que passa do sistema para a crença, e da crença para o sistema, em

relações de apoio mútuo entre ambos³². A tese é que quando se trata de avaliar a medida em que uma proposição é justificada, o importante é descobrir o tipo de relação que se obtêm entre ela e a totalidade de crenças sustentada por um indivíduo (BRINK, 1989, p. 124). Com a rejeição do modelo linear, e a aceitação da alternativa holista, a demanda epistemológica pode ser atendida irrestritamente.

Daniels e Brink enfatizam que o equilíbrio reflexivo requer que o conjunto de crenças com o qual p tem de estar em uma relação de apoio mútuo contenha crenças do *tipo certo*. Considere a distinção entre equilíbrio reflexivo estreito (*narrow*) e amplo (*wide*), uma distinção que por algum tempo foi objeto de extensa discussão na literatura sobre o equilíbrio reflexivo influenciada por Daniels. Para Daniels, um equilíbrio amplo é um equilíbrio no qual (a) os juízos morais ponderados e (b) os princípios morais sustentados por S são apoiados por relações de ajuste mútuo com um (c) conjunto de teorias morais e não morais também aceitas por S . Alternativamente, é um equilíbrio que resulta após o indivíduo considerar a plausibilidade dos seus juízos e princípios à luz de teorias morais e não morais em (c). Um equilíbrio estreito é um equilíbrio que se obtêm apenas entre (a) e (b) - ou, adotando o jargão metodológico, é um equilíbrio parcial, obtido antes da consideração de argumentos a partir de (c).

Note que equilíbrios estreitos e amplos podem levar a diferentes vereditos de justificação. Imagine que S tenha encontrado um equilíbrio (a)-(b) no qual princípios de natureza utilitarista servem de apoio para o seu juízo moral favorável à pena de morte. Suponha que depois S considere uma teoria não moral que comprova estatisticamente que a pena de morte não é eficaz para coibir práticas criminosas. Essa consideração pode desestabilizar o equilíbrio estreito entre (a)-(b) obtido por S , tornando injustificada a sua crença em favor da pena de morte.

Por enfatizar que a justificação epistêmica deve ser entendida em termos de um equilíbrio amplo e não estreito, o proponente do equilíbrio reflexivo está sinalizando duas características do conceito de justificação epistêmica. A primeira é que a justificação requer a coerência com o conjunto de *todas* as crenças aceitas por S em equilíbrio reflexivo, e não apenas

³² Não é exatamente claro qual é a solução coerentista pretendida por Brink. Explicitamente ele afirma que se trata de construir a justificação como “não linear” ou holisticamente. Em outro instante, contudo, ele afirma que a resposta coerentista ao problema do regresso é permitir que cadeias justificatórias “retornem a si mesmas” (*to loop back on themselves*) (1989, p. 123). Essa expressão sugere uma cadeia linear na qual a justificação é concebida como algo que passa de crença para a crença, assumindo a forma de um círculo fechado. Brink também escreve que a justificação para uma crença p depende, dentre outras coisas, de outra crença moral q , cuja justificação consiste em parte no fato de que q está apropriadamente relacionada com p (1989, p. 130). Essa é claramente a descrição de um modelo linear não holista.

coerência com *parte* do seu sistema de crenças. Essa é a afirmação do caráter holista da justificação. A segunda é que é necessário que um sistema coerente contenha crenças do tipo certo. Essas crenças do tipo certo são, para Daniels, teorias morais e não morais relevantes para avaliar a plausibilidade de uma dada crença particular.

Brink explica que um sistema coerente de crenças precisa ter crenças de um determinado tipo da seguinte forma: o que faz uma crença ser do tipo certo é a consideração de que um sistema de crenças não pode ser coerente de um modo adequado, e sistematicamente justificado, a não ser que crenças desse tipo estejam presentes (1989, p. 130). Considere um sistema moral composto apenas por três crenças morais particulares: a crença de que Bush não deveria ter invadido o Iraque, de que Jesus era uma pessoa boa e de que é desrespeitoso pedir o carro emprestado e devolvê-lo sujo. Um sistema assim poderia ter consistência lógica, no sentido de que uma crença não implicaria a falsidade de outra, mas as crenças de um sistema como esse não apoiariam umas as outras. Se *S* apenas aceitasse juízos particulares e concretos como esses, ele não estaria equipado para explicar por que ele sustenta os juízos que sustenta. Por exemplo, *S* poderia explicar por que ele acredita que o egoísmo de Marta a faz uma pessoa má citando o seu juízo de que Jesus, que era uma boa pessoa, condenava o egoísmo. Mas por que Jesus seria uma boa pessoa? O raciocínio dos proponentes do equilíbrio reflexivo é que para responder a perguntas como essa eventualmente *S* terá de apelar a crenças mais gerais, como a crença de que toda a pessoa boa é altruísta. E para explicar essas crenças mais gerais, em algum ponto *S* terá de apelar a crenças morais com um nível ainda maior de abstração, como princípios morais (como o princípio da utilidade, ou alguma formulação do imperativo categórico). Há assim um claro *rationale* para a inclusão de princípios e teorias morais e não morais na descrição do equilíbrio reflexivo: sem esses elementos um sistema de crenças não é apropriadamente coerente, pois juízos particulares precisam ser apoiados por princípios e não são capazes de se sustentar por si mesmos³³.

Além de afirmar que juízos morais particulares têm de ser apoiados por princípios morais, é defendido que crenças morais justificadas são apoiadas pelo modo como elas coerem com crenças não morais, como crenças oriundas da observação. Para utilizar um exemplo de Brink, se *S* acredita que boas pessoas sempre cumprem as suas promessas, e se ele acredita que Zenobia é uma boa pessoa, que *S* observou que Zenobia não cumpriu a sua promessa torna alguma de suas crenças morais injustificada. Ou Zenobia não é uma boa pessoa ou nem todas as pessoas boas sempre cumprem as suas promessas (BRINK, 1989, p. 138-139). Talvez *S* tenha

³³ Ver Tersman para uma elaboração desse argumento (1993, p. 50).

outras crenças a respeito de Zenobia que confirmam o seu juízo de que ela é uma boa pessoa. Esse sendo o caso, a crença de que todas as pessoas sempre cumprem as promessas é epistemicamente injustificada para *S*, porque ela não é apoiada pela observação de que Zenobia cumpriu todas as suas promessas e pela crença de que Zenobia é uma boa pessoa, sendo assim incoerente com o conjunto total de crenças aceito por *S*.

Brink tem uma contribuição única dentre os defensores da abordagem coerentista. Quando *S* tem uma crença moral de primeira ordem *p*, como a crença "o apartheid é injusto", Brink defende que essa crença não pode ser justificada se ela é meramente apoiada por relações com outras crenças morais e não morais de primeira ordem, nem pela coerência com a totalidade de crenças morais e não morais de primeira ordem que *S* aceita, como princípios e teorias morais. Para ser justificada, *p* também precisa ser coerente com crenças não morais de segunda ordem. Crenças não morais de segunda ordem são crenças sobre que tipo de crença que *p* é e por que crenças do tipo-*p* são provavelmente (*likely*) verdadeiras, ou confiavelmente verdadeiras (BRINK, 1989, p. 117). Por exemplo, imagine que *S* acredita que (*p*) a água está fervendo, uma crença que é baseada na sua experiência perceptiva de que água está passando para o seu estado gasoso. Para *p* ser uma proposição justificada para *S*, *p* tem de ser apoiada pela crença de segunda ordem de que *p* é uma crença baseada na percepção e pela crença (ou nesse caso teoria) que explica por que a percepção é um processo de geração de crenças confiável.

Similarmente, para que *S* sustente crenças morais epistemicamente justificadas, ele precisa aceitar crenças não morais de segunda ordem sobre que tipo de crenças suas crenças morais são, e por que esse tipo de crença é confiável. Brink defende que dentre essas crenças não morais relevantes para a ética se incluem a crença em uma teoria metafísica que seja realista sobre a natureza de fatos morais ou verdades morais (1989, p. 141). Se sustentar uma crença moral é sustentar uma crença moral *como verdadeira*, Brink argumenta que *S* tem de aceitar alguma teoria de acordo com a qual crenças morais são crenças que podem ser verdadeiras. Por exemplo, se aceitar o próprio realismo moral naturalista não reducionista defendido por Brink e outros realistas de Cornell, posição de acordo com a qual fatos ou verdades morais, como o fato de que o "apartheid foi injusto", são constituídos por fatos naturais, como o fato de que as políticas do apartheid causaram profundo mal-estar para pessoas negras (e de outras etnias) na África do Sul, então *S* dispõe de uma teoria para explicar por que os seus juízos morais particulares podem ser aceitos como verdadeiros. A tese é que sem essas crenças de segunda ordem o nosso sistema de crenças morais seria insuficientemente coerente, e conseqüentemente injustificado (BRINK, 1989, p. 127).

2.1.3 A manobra idealizante

A tese essencial vista até aqui é que as nossas crenças são justificadas se elas coerem bem com as crenças do tipo certo que formam o conjunto coerente de crenças que nós teríamos como resultado de empregar o equilíbrio reflexivo. Esse é um tipo peculiar de coerentismo. Trata-se de uma posição que identifica um ponto de vista epistêmico ideal e defende que nós deveríamos avaliar se as nossas crenças atuais são justificadas comparando-as com esse ponto de vista. Essa pode ser chamada de manobra idealizante.

Essa manobra é classicamente empregada por Rawls. Considere este excerto:

Aqui o teste é o do equilíbrio reflexivo amplo e geral, isto é, de quão bem a visão como um todo se relaciona e articula as nossas convicções ponderadas mais firmes, em todos os níveis de generalidade, após o devido exame, uma vez que todos os ajustes e revisões que pareçam necessários tenham sido feitos (RAWLS, 1980, p. 534).

Na interpretação de Brink dessa passagem, p é proposicionalmente justificada para S se é verdadeiro que p coere bem com o conjunto total de crenças que S aceitaria “após o devido exame, uma vez que todos os ajustes e revisões que pareçam necessários tenham sido feitos”. A manobra idealizante é parte central da abordagem coerentista, mas será que deveríamos aceitá-la?

Note que enunciados sobre o que é justificado para S são sempre enunciados sobre as razões que S tem. Esse é um ponto de similaridade entre razões para crer e razões para agir. Quando nós dizemos que o fato de que está passando *Star Wars* no cinema é uma razão para S ir ao cinema, nós presumimos que S gosta de ir ao cinema ou que ele é um fã de *Star Wars*. Se descobrimos que S passou a odiar ir ao cinema ou que ele agora acredita que a franquia *Star Wars* não vale a pena, faz pouco sentido dizer que ele tem agora uma razão para ir ao cinema ver *Star Wars*. A verdade de um enunciado que atribui uma razão para S realizar uma ação particular em um momento t específico depende nesse sentido de fatos sobre S em t . Essa é uma tese que com devidas qualificações é praticamente aceita por todos os filósofos escrevendo sobre o assunto hoje, pois ela é essencial para explicar por que pessoas diferentes têm razões para perseguir diferentes objetivos e planos³⁴. Similarmente, uma crença é sempre

³⁴ Scanlon defende que enunciados de razões, sejam razões para crer ou para agir, estabelecem uma relação entre quatro termos: “Isso sugere que o “é uma razão para” é uma relação de quatro termos, $R(p, x, c, a)$, entre um fato p , um agente x , um conjunto de condições c , e uma ação ou atitude a . Essa é a relação que há quando p é uma razão para uma pessoa x em uma situação c fazer ou sustentar a ” (2014, p. 31). Alguns filósofos, como Parfit e Scanlon, aceitam que a verdade de um enunciado de razão, como

epistemicamente justificada *para* alguém e justificada *em* um tempo t específico. Isso ocorre porque a verdade do enunciado sobre o que S tem razões para acreditar em t também depende de certos fatos a respeito de S , como fatos a respeito do que mais S acredita em t , das informações e teorias a que ele tem acesso em t etc. Hoje nós temos boas razões para com confiança dizer que é errado ignorar como nossas ações impactam o meio-ambiente desnecessariamente, mas essa é uma crença justificada para nós, e não para os nossos antepassados que não sabiam o modo como o dióxido de carbono e outros gases afetam o equilíbrio ambiental do nosso planeta – ou é justificada para nós hoje, e não para nós quando ainda não tínhamos acesso a essas teorias. E, claro, pode não ser justificada amanhã se nós descobrirmos que toda a ciência atual sobre o assunto está de alguma forma radicalmente equivocada.

Imagine que as crenças morais e não morais que S aceitaria como resultado de refletir tal como prescrito pelo equilíbrio reflexivo sejam completamente diferentes das crenças que ele de fato aceita agora (como os proponentes do equilíbrio reflexivo admitem que é possível). Vamos chamar esse S de um S melhorado, ou S^+ . Se se defende que algo é justificado para S se seria coerente com as crenças aceitas por S^+ , é preciso haver alguma relação de identidade entre a versão real de S e a sua versão contrafactual melhorada. De outro modo, o mais apropriado seria dizer que se S possuísse as crenças melhoradas e tivesse o ponto de vista que S^+ adquiriu como resultado do equilíbrio reflexivo, p seria justificada para S – do mesmo modo que se os nossos antepassados tivessem a ciência sobre o aquecimento global que nós temos hoje, eles estariam justificados em acreditar que não devemos poluir o meio-ambiente, ou teriam boas razões para acreditar que é errado emitir dióxido de carbono desnecessariamente. Se dizemos isso, contudo, estamos dizendo que p não é justificada para S em t , e a idealização

o enunciado de que S tem uma razão para ir ao cinema, depende da existência de um desejo de S de ir ao cinema e ver *Star Wars*, mas eles insistem que não se segue dessa constatação que o fato de que S promoveria algum desejo seu é o que explica por que ele tem uma razão para ir ao cinema ver *Star Wars*. Eles propõem que o que explica as razões que S dependem de considerações a respeito do valor da atividade recomendada por essa razão (por exemplo, S tem uma razão para ir ao cinema ver *Star Wars* porque uma vida em que S faz o que ele deseja fazer é uma vida de felicidade e realização pessoal) (SCANLON, 2014, p. 47; PARFIT, 2011a, p. 45). Como consequência, Parfit e Scanlon acreditam que é conceitualmente possível que em certos casos S tenha uma razão para fazer algo mesmo se essa razão não estiver conectada com fatos a respeito dos desejos e interesses de S . Por exemplo, é verdadeiro que S tem uma razão para pular na água e salvar uma criança que está se afogando mesmo se S não tem nenhum desejo que seria promovido pela realização dessa ação. Mesmo nesses casos, contudo, a verdade de enunciados de razões ainda é relativa a certos fatos sobre S . Por exemplo, se S não tem como saber que a criança está se afogando porque ela já está submersa, ou se S não sabe nadar e acabaria se afogando juntamente com a criança, então parece inapropriado dizer que S tem uma razão agora para pular na água e salvar a criança.

falhariá no seu objetivo de identificar o que é justificado para *S* em *t*. Ela identificaria no máximo o que é justificado para *S*⁺. A questão epistêmica está preocupada em saber o que é justificado para *S* em *t*, e não o que seria justificado para *S* se *S* fosse uma pessoa diferente, ou o que fosse justificado para *S* se *S* aceitasse um conjunto diferente de crenças e tivesse acesso a diferentes informações. A manobra idealizante corre o risco de estar alterando a própria questão que os proponentes da abordagem coerentista esperam resolver com o equilíbrio reflexivo.

2.1.4 Juízos morais ponderados

Uma parte muito discutida da proposta desses autores, e que até agora não foi analisada neste capítulo, é a categoria de juízos morais ponderados (*considered moral judgments*). A posição oficial, de autoria de Rawls em *A Theory of Justice* e seguida por todos os proponentes da abordagem coerentista, é a de que juízos morais ponderados são juízos realizados quando as causas comuns e explicações mais comuns de por que as pessoas fazem juízos equivocados não se aplicam. Exemplos de juízos não ponderados são juízos realizados quando o indivíduo tem muito a ganhar ou a perder na situação, quando ele tem medo das consequências da decisão, quando ele está sob o efeito de drogas ou álcool, sob efeitos debilitantes de uma demência, sob forte estresse emocional, em uma situação em que não há a oportunidade de deliberar e pesar considerações (por exemplo, se o trem está passando e você precisa decidir na hora o que é correto a ser feito, a sua capacidade de julgar, devido à urgência da situação, será prejudicada) e nem o desejo de se chegar a uma decisão correta (1999, p. 40-42). Em trabalho anterior a *A Theory of Justice* Rawls oferece uma lista diferente, que inclui, por exemplo, a restrição de que juízos sobre casos hipotéticos não são ponderados (RAWLS, 1951, p. 5-7). Ele corretamente abandona essa restrição, visto que a categoria de ponderado busca apenas selecionar juízos realizados “sob condições favoráveis para a deliberação e o juízo em geral” (RAWLS, 1999, p. 42). O importante é ter mente que apenas fatos sobre o processo cognitivo que formou um juízo é que seriam relevantes para determinar se ele é ponderado ou não. Fatos a respeito do conteúdo proposicional de um juízo (por exemplo, se ele é verdadeiro ou falso, se ele expressa uma ideia moralmente aceitável ou não etc) não seriam relevantes, assim como também não seriam relevantes fatos epistêmicos (como fatos a respeito da sua coerência)³⁵.

³⁵ Scanlon, contudo, propõe uma posição diferente. Ele defende que considerar um juízo ponderado é formar a crença de que esse juízo não tem consequências implausíveis (SCANLON, 2014, p. 84). A posição de Scanlon será analisada no capítulo seguinte, quando for apresentada a interpretação da ideia de juízo ponderado oferecida por uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo.

Há divergências sobre o que deveria ou não ser incluído como condições que definem o ponderado. Por exemplo, Sencerz escreve que nossas reações morais que são resultado de experiências emocionalmente estressantes podem muitas vezes romper nossos preconceitos morais e produzir juízos morais cuja excelência é motivo de orgulho, e que por isso seria inapropriado considerá-los juízos injustificados (SENCERZ, 1986, p. 81). Alguém também pode considerar bizarro que juízos realizados quando nós temos muito a ganhar não sejam ponderados. Isso implicaria, por exemplo, que os juízos morais que os negros professavam durante o Movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos, como os juízos de Martin Luther King, não eram ponderados. Essas críticas sinalizam a importância de se discutir e deixar em aberto quais as condições que não são favoráveis ao melhor exercício de nossas capacidades cognitivas. Certamente esse é um assunto em que filósofos devem se abrir para pesquisas empíricas sobre a psicologia da cognição humana.

Quais seriam as consequências da categoria de ponderado para o equilíbrio reflexivo entendido como parte do que é para uma crença ser proposicionalmente justificada? A literatura em torno do equilíbrio reflexivo costuma atribuir um papel importante aqui. Algumas vezes, inclusive, é interpretado que para a doutrina do equilíbrio reflexivo há dois modos pelos quais uma crença moral pode ser proposicionalmente injustificada. Ela pode ser injustificada por não ser produzida de uma maneira confiável (isto é, por não ser ponderada), ou/e ela pode ser injustificada se for incoerente em equilíbrio reflexivo (KELLY e MCGRATH, 2010, p. 335). A crítica de Sencerz, por exemplo, é a de que é inapropriado considerar que juízos realizados a partir de experiências morais emocionalmente exaustivas são injustificados. Essa interpretação não parece adequada. Ao avaliar se uma das crenças que ele já aceita é justificada, *S* deve estar atento a como essa crença se encaixaria com os princípios que ele aceitaria como a melhor explicação dos seus juízos morais ponderados. Eu interpreto que a ideia sugerida pelos proponentes da abordagem coerentista é que *S* estaria (proposicionalmente) justificado em aceitar uma dada proposição se essa proposição coere bem com o conjunto coerente de crenças morais que *S* aceitaria *após* empreender a reflexão em equilíbrio reflexivo. De acordo com essa interpretação, *S* pode ter justificação (proposicional) para sustentar uma dada proposição mesmo se a sua crença nessa proposição foi realizada em circunstâncias desfavoráveis ao exercício do juízo e por isso não é ponderada.

Imagine que *p* é a crença de que "é errado recusar asilo a pessoas perseguidas por razões políticas". Imagine que *S* tenha formado essa opinião em um momento de profundo abalo emocional, quando teve a chance de testemunhar em primeira mão uma família (cujo pedido de asilo político foi negado) sendo brutal e injustamente assassinada pelas autoridades locais.

Imagine que p é apoiada por suas outras crenças morais, por seus princípios morais e também pela sua teoria moral, além de não conflitar com nenhuma de suas observações empíricas. Os proponentes da abordagem coerentista podem argumentar que p não é ponderada, mas é uma crença que S , se fosse refletir sobre a sua plausibilidade, não encontraria razões suficientes para abandoná-la, sendo por isso parte das crenças que ele aceitaria após equilíbrio reflexivo.

DePaul objeta que a ideia de juízos ponderados “peca contra o espírito coerentista” do equilíbrio reflexivo. O que acontece, pergunta DePaul, se S discordar da lista específica de circunstâncias que diferenciam juízos ponderados de não ponderados? Por exemplo, S pode acreditar que a sua capacidade para fazer juízos é mais confiável quando ele está sob a forte influência do estresse emocional provocado pela indignação. Ele pode entender que esse sentimento de indignação inclusive acrescenta justificção para a sua crença moral. De fato, há diversos filósofos que enfatizam como nós não deveríamos ignorar nossos sentimentos morais como guias para a realização de juízos morais confiáveis. Se S aceitasse uma dessas teorias, inclusive seria incoerente para ele aceitar que crenças realizadas sob a influência de indignação não são ponderadas. E seria inapropriado da sua parte não considerar essas crenças como crenças relevantes para a busca de princípios que expliquem os seus juízos morais. DePaul nota que insistir em uma lista determinada de condições que definem o que é o ponderado é arbitrário, e seria incluir, como relevante para determinar a justificção de uma crença de S , fatores “externos” que vão além das relações inferenciais entre as crenças de S , o que seria, para DePaul, um “pecado” contra o espírito coerentista do método (DEPAUL, 1993, p. 17-18).

Em resposta a essa objeção, o proponente do equilíbrio reflexivo pode notar que ele não está propondo que o fato de que uma crença não é ponderada faz parte da explicação de por que ela é injustificada. Se uma crença p não ponderada viesse a se mostrar como uma crença que S não tem justificção proposicional para aceitar, a explicação sobre o que a faz injustificada não consistiria em apontar que ela não é ponderada, e sim que ela não seria coerente com o conjunto de crenças que S aceitaria em equilíbrio reflexivo.

2.2 Nós deveríamos ser coerentistas?

2.2.1 O holismo

O equilíbrio reflexivo em Daniels é mais bem interpretado como uma teoria sobre o que faz p proposicionalmente justificada para S , e não sobre quando S está doxasticamente justificado em acreditar que p . Para essa teoria, o que faz p proposicionalmente justificada para S é o fato de que p coere bem com o conjunto coerente de crenças que S aceitaria como resultado de empregar o equilíbrio reflexivo. Como já visto, Brink dá o passo seguinte e afirma que S é

apenas doxasticamente justificado se esse fato explica por que S acredita que p . Nesta seção eu gostaria de avaliar as consequências desse conceito de justificação para avaliar o mérito epistêmico da conduta de agentes reais.

Uma maneira de interpretar esse passo seguinte de Brink é afirmando que se S está doxasticamente justificado em acreditar que p , então p tem de estar baseada nas razões que a justificam. Se p é justificada por estar baseada em uma razão R , então a crença de S de que R é uma razão para acreditar que p explica pelo menos em parte por que S acredita que p . Exemplificando, se S defende que “a violação da privacidade é justa quando ela permite que vidas sejam salvas” com base na consideração de “é pior que uma pessoa perca a vida do que milhares percam a privacidade”, então a sua crença “a violação da privacidade é justa” apenas será justificada se S acreditar que ela é verdadeira *porque* ele acredita que “é pior que uma pessoa perca a vida do que milhares percam a privacidade”. Essa é uma análise causal da relação de “estar baseada em”. O argumento que será desenvolvido nesta seção contra a abordagem coerentista ao equilíbrio reflexivo pressuporá que uma análise estipulando esse elemento causal é correta. Embora uma análise causal seja a mais tradicional entre epistemólogos, e de fato seja a posição endossada por Brink na sua defesa do equilíbrio reflexivo (quanto a Daniels, não é possível inferir dos seus textos qual seria o seu posicionamento a respeito dessa questão), alguns proeminentes filósofos defendem análises puramente doxásticas que não introduzem qualquer condição causal como necessária (LEHRER, 1990, p. 168-172). O argumento a ser desenvolvido nesta seção perde toda a sua cogência se nós aceitarmos uma dessas análises puramente doxásticas.

Voltando ao holismo. Note que para a abordagem coerentista o conceito de razão como uma consideração que conta em favor de certas crenças não figura com naturalidade na explicação de por que p é proposicionalmente justificada para S . Isso acontece porque o que é que justifica p não são as crenças, princípios ou teorias morais e não morais aceitas por S , mas o conjunto coerente de todas as crenças sustentadas por S em equilíbrio reflexivo. Essa é a marca de uma teoria holista de justificação epistêmica. Para teorias desse tipo, p recebe a sua justificação do sistema como um todo, e não de crenças particulares que constituem esse sistema.

Pollock e Cruz interpretam que para uma teoria holista seria mais natural falar que S tem razão para sustentar que p , e não que S tem uma razão ou razões particulares para acreditar que p (1999, p. 72). De fato, essa interpretação é confirmada pelo texto de Bonjour, o autor da versão mais sofisticada e influente de uma teoria coerentista holista. Bonjour defendeu que o “fato de que uma crença coere desse modo (...) pode dar a ele uma razão para aceitá-la” (1985,

p. 101). Similarmente, Brink em diversos momentos defende que o fato de que uma crença estaria em equilíbrio reflexivo com certos juízos morais ponderados é a razão para pensar que ela é verdadeira (BRINK, 1994, p. 198-201). Para uma teoria holista, p é justificada se nós temos razão para sustentá-la, e a razão que justifica p é o fato de que p coere com o conjunto coerente de crenças que nós aceitaríamos em equilíbrio reflexivo.

BonJour analisa que para S estar (doxasticamente) justificado em acreditar que p ele precisa ter uma metacrença de que o seu sistema de crenças é de tal forma, e de que p se relaciona bem com esse sistema (1985, p. 101-102). Essa metacrença é necessária para explicar como o fato de que uma crença é justificada explica por que alguém a acredita. Alguns anos depois de propor a sua teoria coerentista, BonJour a rejeitou por passar a acreditar que essa metacrença não pode ser justificada meramente pela sua coerência³⁶. Mas o problema, eu sugiro, não é (apenas) sobre como essas metacrenças devem ser justificadas. O problema é a introdução delas como crenças que são necessárias para a justificação das crenças de S .

Para uma abordagem coerentista, o que faz p proposicionalmente justificada para S é a coerência de p com o conjunto coerente de crenças que S aceitaria como resultado de empregar o equilíbrio reflexivo. Seguindo BonJour, nós podemos interpretar que também para Daniels e Brink o “fato de que uma crença coere desse modo (...) pode dar a ele uma razão para aceitá-la”. Posta uma análise causal da relação de “estar baseada em”, S apenas está justificado em acreditar que p se a metacrença de que p coere com o conjunto de crenças que ele aceitaria como resultado de empregar o equilíbrio reflexivo explica pelo menos em parte por que S acredita que p . A pergunta agora é: como essa “coerência de p ” (BRINK, 1989, p. 103) poderia explicar por que agentes reais sustentam as crenças morais que eles sustentam? É difícil imaginar alguém que tenha, ou mesmo que possa vir a ter, alguma crença sobre a totalidade do seu sistema de crenças, e mais difícil ainda é conceber que alguém sustente uma proposição *porque* acredita que essa proposição coeriria bem com o conjunto de crenças que seria aceito

³⁶ Para o coerentismo holista de BonJour, para avaliar se uma de suas crenças é epistemicamente justificada, S precisa avaliar como ela se ajusta à totalidade do seu conjunto coerente de crenças, o que requer de S que ele tenha uma metacrença sobre qual é o conteúdo do seu conjunto coerente de crenças. Essa metacrença não pode ser ela mesma irrazoável: para que S disponha de justificação epistêmica nós precisamos presumir que ele tem a capacidade de conhecer qual é o conteúdo do seu sistema coerente de crenças, mas, especialmente, que ele tem a capacidade de adquirir metacrenças epistemicamente justificadas sobre esse conteúdo. O problema consiste em explicar no que consiste a justificação dessas metacrenças. O coerentista holista teria de afirmar que elas são justificadas pela coerência com o conjunto coerente de crenças, mas isso, BonJour agora entende, parece circular de uma maneira viciosa: "In other words, if what is at issue is which beliefs I in fact have, then no appeal to coherence with any system of my beliefs can hope to deal with that issue in a non-question-begging way" (BONJOUR, 2003, p. 52).

em equilíbrio reflexivo. O modelo coerentista parece implicar a conclusão de que embora muitas pessoas possam ter justificação proposicional para sustentar uma variedade de crenças, apenas filósofos coerentistas, que se preocupam em ter essa metacrença, sustentam crenças com base nas razões que são apropriadas para a sua justificação. Essa conclusão parece pouco atrativa.

Esse é um problema que surge da combinação do holismo com uma análise causal da relação de “estar baseada em”. O filósofo coerentista pode evitá-lo recusando um desses componentes ou mesmo ambos. Sayre-McCord buscou defender uma posição coerentista do equilíbrio reflexivo não comprometida com o holismo. Uma das qualificações propostas por Sayre-McCord é a de explorar uma distinção entre as razões adequadas que *S* tem para acreditar em algo, que são considerações aceitas por *S*, e as condições de fundo que explicam por que essas razões são adequadas, que seriam as condições impostas pela análise coerentista do que é uma crença justificada. Uma vez feita essa distinção, um coerentista pode defender que *S* está justificado em acreditar que (*p*) o governo americano não deveria ter torturado prisioneiros para encontrar Bin Laden *porque* essa crença é apoiada pelas crenças (*q*) de que tortura é uma violação da dignidade humana e (*r*) nenhuma circunstância legítima a violação da dignidade humana. Para estar doxasticamente justificado em acreditar que *p*, *S* teria apenas de sustentar que *p* por acreditar que *q* e *r* contam como razões em favor de *p*. No modelo proposto por Sayre-McCord, o coerentismo e o equilíbrio reflexivo entrariam em cena fornecendo a explicação de por que *q* e *r* são razões adequadas que apoiam e justificam *p* para alguém. Diferentemente de um modelo holista, um modelo linear como este não teria tanta dificuldade em explicar como as considerações que fazem as nossas crenças proposicionalmente justificadas podem figurar na explicação de por que nós sustentamos essas crenças³⁷.

Essa inovação vem a um certo custo. Na medida em que é aceito o pressuposto da justificação linear de que uma crença é justificada por outra crença, ou por um grupo reduzido de crenças, é preciso explicar no que consiste a justificação dessas outras crenças. Uma possibilidade é endossar um raciocínio linear circular: essas outras crenças são justificadas pela sua relação com um outro grupo, que por sua vez é justificado pela relação com um outro, até o ponto em que o círculo se “fecha” e retorna à crença ou ao grupo de crenças original. Cadeias circulares de justificação, contudo, fazem com que uma crença seja em parte responsável pela

³⁷ Para uma apresentação de uma objeção nesses termos para o coerentismo aplicado às crenças empíricas, ver Pollock e Cruz (1999, p. 79).

justificação de si mesma. O holismo é articulado por Bonjour precisamente para evitar essa consequência “absurda” de modelos coerentistas lineares (BONJOUR, 1985, p. 90).

Note que o regresso emerge para uma posição linear devido ao pressuposto de que a justificação de uma crença individual depende do apoio que ela recebe de outras crenças (ou razões) justificadas. Para evitar o regresso, Sayre-McCord argumenta que uma posição coerentista pode entender que a cadeia inferencial que apoia uma dada crença termina com crenças que são apenas permissivamente justificadas. Diferentemente de crenças *positivamente* justificadas, que são crenças que *S* tem razão para pensar que são verdadeiras, crenças permissivamente justificadas são apenas crenças que *S* não tem razões para pensar que são falsas. Crenças permissivamente justificadas acabam com o regresso porque, na medida em que elas não são apoiadas por outras crenças (razões) que *S* tem, o grau de justificação que elas têm não deriva de outras crenças de *S* (SAYRE-MCCORD, 1996).

O modelo coerentista de Sayre-McCord tem pelo menos dois grandes méritos. Primeiro, ele defende o equilíbrio reflexivo a partir de um modelo linear e assimétrico de justificação. Note a assimetria: crenças permissivamente justificadas podem perder a sua justificação se elas se mostrarem incoerentes com outras crenças de *S*, mas elas não recebem a sua justificação da coerência com essas crenças (pois, do contrário, elas seriam positivamente justificadas). Um modelo linear e assimétrico, eu penso, é recomendado pela dificuldade de combinar o holismo com uma análise causal do que é para uma crença estar baseada em uma razão. Segundo, ele rejeita a assunção de que aquele que está justificado em sustentar uma crença tem uma razão para pensar que ela é verdadeira. Essas características da posição de Sayre-McCord a tornam uma posição radicalmente distinta daquela defendida por Daniels, Brink e Bonjour. De fato, assim eu argumentarei nos próximos capítulos, um modelo epistemológico com essas duas características pode ser mais bem formulado como uma epistemologia fundacionista e intuicionista a partir de uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo.

2.2.2 Coerência como critério suficiente de justificação

A abordagem coerentista defende o valor epistêmico do equilíbrio reflexivo argumentando que para uma crença fazer parte do estado do equilíbrio reflexivo de *S*, ou ser sustentada como resultado do equilíbrio reflexivo por *S*, essa crença tem de ter a propriedade de ser coerente com o conjunto coerente de crenças aceito por *S*. Isso demonstra o valor epistêmico do equilíbrio reflexivo porque ser coerente com o seu conjunto coerente de crenças é o que é para uma proposição ser (proposicionalmente) justificada para *S*.

Nós já vimos que o holismo coloca em dúvida a plausibilidade dessa defesa do valor epistêmico do equilíbrio reflexivo. Nesta seção eu gostaria de abordar uma segunda objeção à posição coerentista. Essa é uma objeção contra a tese de que fatos a respeito da justificação proposicional de uma proposição para *S* são exclusivamente fatos a respeito do modo como essa proposição coere com algum conjunto coerente de crenças aceito por *S*.

O crítico talvez mais influente e notável do equilíbrio reflexivo, Richard Brandt, desafia precisamente essa assunção. Ele assume que se fatos a respeito da coerência interna de um sistema de crenças são fatos que constituem a justificação epistêmica desse sistema e das suas crenças, então essa propriedade de ser coerente tem de ser uma propriedade que “indica” que esse sistema é verdadeiro, e o indivíduo que aceitar crenças baseadas no fato de que uma crença é assim coerente aceita crenças que o levam à verdade. O problema, ele critica, é que ao menos que as crenças que fazem parte desse sistema sejam justificadas por outros fatos que não a coerência, nós não temos por que pensar que o equilíbrio reflexivo levaria *S* à verdade (BRANDT, 1979, p. 16-23).

Essa alegação é geralmente defendida com o argumento de que se alguém aceita crenças morais claramente deficientes, como crenças morais baseadas em preconceitos raciais, as proposições que seriam coerentes com o conjunto coerente de crenças aceito por essa pessoa, ou que seriam aceitas na tentativa de encontrar coerência em equilíbrio reflexivo, refletiriam essas deficiências. A implicação é que o fato de que uma crença é apoiada pelo equilíbrio reflexivo não é indicativo da verdade dessa crença, e maximizar a coerência entre as nossas crenças não equivale a maximizar as nossas chances de obter crenças verdadeiras e evitar crenças falsas, a não ser que as crenças com que uma pessoa começa a refletir já sejam epistemicamente justificadas independentemente de considerações de coerência.

Essa objeção é usualmente apresentada na terceira pessoa. É dito que dado que as crenças que seriam apoiadas pelo equilíbrio reflexivo refletem as deficiências dos juízos morais de *S*, que uma proposição seria coerente com o conjunto coerente de crenças aceito por *S* não é uma razão para *nós* pensarmos que as crenças de *S* são verdadeiras. Essa apresentação, contudo, não é boa. O proponente da abordagem coerentista afirma que o fato de que uma proposição seria coerente com o conjunto coerente de crenças aceito por *S* é uma razão *para S*, e não para *nós*, pensar que ela é verdadeira. Se as crenças de *S* são verdadeiras ao nosso juízo, isso certamente depende de outras coisas que nós sabemos a respeito de *S*. Esse é um ponto reconhecido por Daniels. Ele entende que nós podemos apelar para informações sociológicas e psicológicas a respeito de *S* para explicar em que medida o fato de que uma proposição está em

equilíbrio reflexivo para *S* não é suficiente para *nós* pensarmos que ela é verdadeira (DANIELS, 1996, p. 35-36).

Brandt pode apresentar a objeção na primeira pessoa e afirmar que o fato de que uma proposição é coerente com o conjunto coerente de crenças que *S* aceitaria em equilíbrio reflexivo não é uma razão suficiente *para S* pensar que ela é verdadeira. Essa apresentação também não está livre de dificuldades. Como sinalizado por Daniels, a objeção de Brandt assim formulada consiste apenas na negação do que o coerentista afirma. O que Brandt está afirmando é que para uma proposição ser justificada de um modo que é indicativo da sua verdade, ela precisa ser justificada por outros fatos que não as suas relações inferenciais de apoio mútuo com um conjunto relevante de considerações. Mas que ela não precisa, e que a coerência é a suficiente para justificação, é exatamente a tese que está sendo defendida pelos coerentistas.

A controvérsia é se o critério coerentista de justificação é ou não “indicativo” do que é verdadeiro. Conforme abordado no capítulo passado, a conexão entre justificação e verdade é problemática, e admite mais de uma interpretação. Tanto quanto posso ver, Brandt está adotando uma posição ao estilo da posição confiabilista sustentada por Goldman. Ele estaria assumindo que para um dado critério ser indicativo do que é verdadeiro é necessário que uma razoável quantidade de crenças que ele seleciona como justificada seja verdadeira. Daniels não aceita essa posição. A dificuldade é que nós não podemos simplesmente comparar, de um lado, o que é verdadeiro, e, de outro, o que é justificado de acordo com uma teoria, e verificar se o ajuste é bom. Não podemos porque, especialmente em questões envolvendo o que é certo e errado, não há algo como uma lista do que é verdadeiro. O máximo que nós temos é uma lista do que nós temos boas razões para pensar que é verdadeiro. Se Brandt identificar que uma teoria coerentista não tem um bom ajuste, sempre está aberto ao coerentista replicar que Brandt elaborou a sua lista do que é verdadeiro utilizando o seu critério não coerentista do que é ter boas razões para pensar que algo é verdadeiro³⁸.

Ao adotar essa estratégia de se esquivar dos pressupostos da objeção de Brandt, Daniels parece acertar. É uma estratégia que diverge claramente daquela que Brink adota para lidar com

³⁸ Uma linha possível de resposta à objeção de Brandt pode então questionar que ao investigar se uma certa proposição, teoria moral ou teoria epistêmica é verdadeira, nós não temos outra opção a não ser a de abordar essa investigação a partir dos nossos melhores juízos avaliativos sobre esses assuntos. De uma maneira que é coerente com a sua objeção, Brandt entende que é possível avaliar se nossas crenças morais são verdadeiras ou falsas a partir dos “fatos (não morais) e lógica apenas”. Essa, contudo, conforme foi argumentado por Daniels (1996, p. 91-94) e muitos outros (por exemplo, Williams (1985, p. 110) é uma tese que nós não temos razões suficientes para aceitar. Eu voltarei a este assunto no capítulo conclusivo deste estudo.

a mesma objeção. Infelizmente Brink não analisa suficientemente a conexão entre justificação e verdade, se limitando a esclarecer que uma crença justificada pode ser falsa e que “justificação fornece evidência do que é verdadeiro” (BRINK, 1989, p. 127). Não é claro o que ele tem em mente com essa sentença. Talvez ele esteja afirmando que se uma crença de *S* tem a qualidade de ser justificada, então essa qualidade é uma razão para *S* pensar que ela é verdadeira e é também uma razão para outras pessoas pensarem que ela é verdadeira. Eu penso que nós deveríamos rejeitar que essa qualidade é uma razão para *S* pensar que ela é provavelmente verdadeira e rejeitar que ela é uma razão para outros pensarem que ela é provavelmente verdadeira, pois, conforme visto no primeiro capítulo, essas teses representam a conexão entre justificação e verdade de uma maneira inadequada.

Ainda assim, permanece algo de controverso a respeito da conexão entre coerência e verdade. Como recentemente observado por Millgram, há algo de suspeito na pessoa que responde a uma objeção dizendo “mas você não vê como *tudo* se encaixa!” (MILLGRAM, 2014). Essas palavras são muitas vezes pronunciadas por indivíduos que acreditam que o homem nunca foi à Lua, que o governo dos Estados Unidos arquitetou o 11 de setembro e que a ciência por trás do aquecimento global é manipulada pela China para enfraquecer a indústria de outras nações. O que há de epistemicamente deficiente em conspiracionistas e em suas teorias nem sempre é a falta de coerência, e sim que essas pessoas ignoram ou não respondem às suas experiências, e são insensíveis às evidências aceitas no seu contexto intelectual e social.

Parece que, em muitos casos, uma abordagem coerentista propicia a um indivíduo permanecer justificadamente isolado do mundo à sua volta. Uma vez que alguém adquire um sistema coerente de crenças, é sempre possível manter um sistema coerente ao mesmo tempo em que novas experiências e evidências são ignoradas. Mas eu não estou fazendo aqui uma alegação metodológica e sugerindo que, quando nós refletimos sobre no que acreditar e o que é correto ou incorreto, nós não devemos contar com nossos juízos, e tentar colocá-los em equilíbrio. Brandt, quando faz a sua crítica, diz que nós devemos testar nossas crenças e teorias “contra os fatos e a lógica apenas”, e que devemos ignorar nossos juízos e princípios morais. A consequência que eu gostaria de destacar da objeção do isolamento e da intuitiva desconexão entre coerência e verdade é outra.

Como notado por alguns filósofos, parece haver algo de pouco natural na explicação de que a razão que *S* tem para acreditar que o seu cachorro está dormindo não é a sua experiência perceptiva de que o cachorro está dormindo, ou afirmar que a razão de *S* para acreditar que ele

está sentindo dor não é a sua experiência de estar sentindo dor³⁹. Estranheza à parte, a explicação coerentista oferecida no lugar parece restringir demasiadamente os fatos a que nós podemos apelar para explicar por que a crença de *S* é justificada e, por implicação, injustificada. Se os únicos fatos relevantes para a justificação epistêmica das crenças de *S* são fatos sobre as crenças sustentadas por *S* e as relações inferenciais que se obtém entre elas, então nós aparentemente acabamos mal equipados para explicar por que crenças claramente defectivas do ponto de vista epistêmico, como as crenças coerentes de um conspiracionista mais sofisticado, e de um indivíduo isolado do seu contexto social e intelectual, são crenças epistemicamente injustificadas.

Alguns autores simpáticos ao coerentismo em epistemologia moral sugerem que crenças morais não podem ser comparadas com crenças perceptivas e introspectivas. Diferentemente de crenças perceptivas, crenças morais parecem ser considerações mais teóricas (DANIELS, 1996, p. 30). Em contraste com crenças introspectivas, crenças morais se referem a outras pessoas também, e são universalizáveis, razão pela qual elas parecem necessitar de alguma confirmação inferencial (SINNOT-ARMSTRONG, 2006, p. 221). Essas posições serão discutidas no capítulo seguinte deste estudo. Para adiantar, parece que crenças morais são de fato apoiadas por algum tipo de experiência. Assim como a minha experiência de estar sentindo dor parece ser uma fonte de justificação para a minha crença de que eu agora estou sentindo dor, a minha experiência de que a proposição "é injusto punir um inocente" *parece verdadeira* poderia também ser analisada como uma fonte para justificar a minha crença nessa proposição. Essa experiência será analisada através do conceito de intuição moral no capítulo seguinte. Evidentemente que para vir a ter quaisquer crenças que seriam justificadas pela experiência eu tenho de aceitar uma série de informações sobre o que é dor e como ela afeta as pessoas, o que é um inocente etc., e é plausível afirmar que eu não estou justificado em acreditar que "eu estou com dor" ou que "é injusto punir um inocente" ao menos que essas crenças não sejam inconsistentes com essas informações de fundo e com outros juízos que eu aceito a respeito desses assuntos. Mas isso não significa que a crença de que a dor provocada pela tortura é uma consideração moralmente relevante é justificada por essas informações de fundo, ao invés de ser justificada pelas experiências correspondentes. Filósofos coerentistas têm a tendência de inferir, da consideração de que a justificação de uma crença depende da coerência (no sentido

³⁹ Por exemplo, Fumerton: "Não é que a coerência pode não existir – é que ela certamente não tem nada a ver com a razão que eu tenho para pensar que estou com dor – uma razão que é muito mais imediata do que qualquer coisa sugerida por razões de coerência entre crenças" (2006, p. 50).

de que pode ser anulada pela falta de coerência), que a justificação é constituída pela coerência, ou que a coerência é a fonte da justificação. É notável que a principal razão oferecida por Daniels para rejeitar o fundacionismo seja a consideração de que essa posição não seria capaz de acomodar que qualquer crença pode ser injustificada, e revisada, se ela se mostrar incoerente com um conjunto relevante de considerações aceito pelo indivíduo⁴⁰. Conforme eu argumentarei nos capítulos seguintes, nós temos razões para questionar essa inferência.

Nós também temos razões para questionar a tese de que a justificação é exclusivamente uma questão de relação entre crenças. Suponha que o que justifica a crença de *S* de que está chovendo é, não outra crença de *S*, mas a experiência de *S* de que há nuvens carregadas e escuras e trovoadas ao longe. Coerentistas em geral acreditam que é equivocado afirmar que essas crenças são justificadas independentemente do apoio que elas recebem de outras crenças porque *S* não pode estar justificado em acreditar que está chovendo a não ser que ele tenha alguma crença sobre por que o fato de que a sua crença está baseada na experiência sensorial a torna provavelmente verdadeira⁴¹. Mas tudo o que esse argumento mostra é que a experiência de *S* não justifica a crença de que o fato de que uma crença está adequadamente baseada na experiência é algo que conta em favor da sua verdade⁴². Ele não mostra que a experiência de *S* não justifica a sua crença de que está chovendo⁴³.

⁴⁰ Ao rejeitar o conjunto intuicionismo-fundacionismo Daniels apresenta três razões. Primeiro, essas teorias têm de contar com uma faculdade de intuição moral “misteriosa”. Segundo, elas supõem de forma equivocada que existe algo como crenças que justificam a si mesmas. Terceiro, essas crenças não inferencialmente justificadas não seriam “abertas à revisão” à luz de outras considerações ou seriam irrevisáveis (1996, p. 61). O descarte por essas três razões se revela descuidado. Primeiro, não é claro que algum intuicionista tenha de fato postulado a existência de uma faculdade especial de intuição moral - a despeito da popularidade dessa objeção. Segundo, quando um fundacionista defende que algumas crenças são não inferencialmente justificadas, ele não precisa defender que algumas crenças justificam a si mesmas (*self-justifying/self-warrant*), como Daniels supõe. Ao invés, ele pode defender que algumas crenças são justificadas por fatores outros que não outras crenças (como a experiência, para dar um exemplo) (AUDI, 2011; HAACK, 1993). Terceiro, a tese de que algumas crenças morais são fundacionais não implica conceitualmente a tese de que essas crenças são imunes à correção, ou infalíveis ou irrevisáveis. Três anos antes de Daniels, e na mesma revista, Alston já havia publicado um influente ensaio apresentando um tipo de fundacionismo não comprometido com essas características (ALSTON, 1976).

⁴¹ Ver, por exemplo, Lehrer (1990) e BonJour (1985).

⁴² Esse é um ponto identificado por Goldman (1989) em sua apreciação crítica da obra de BonJour.

⁴³ Esse argumento coerentista faz o que Alston denominou de uma confusão de níveis em epistemologia. Alston chamou atenção para essa confusão em um artigo de 1980, uma confusão que ele diagnosticou na época como um erro “difundido e fundamental” da epistemologia contemporânea (ALSTON, 1980, p. 135). A confusão em questão é a de não reconhecer uma distinção entre diferentes níveis epistêmicos. Um nível epistêmico é constituído pela introdução e iteração de operadores epistêmicos como “sabe que *p*” ou “está justificado em acreditar que *p*”. Considere os seguintes dois níveis:

Isso significa que se nós sabemos que uma proposição qualquer seria coerente com o conjunto coerente de crenças que *S* aceitaria em equilíbrio reflexivo, nós não sabemos se essa crença é proposicionalmente justificada para *S*. Nós também precisamos saber, por exemplo, quais são as experiências de *S*, ou qual é o seu ambiente cultural e intelectual. O ponto aqui, para usar uma expressão de Kelly e McGrath, é que o equilíbrio reflexivo “não é o bastante” como análise do que é para uma crença ser justificada. O ponto não é que o equilíbrio reflexivo pode sancionar como justificadas crenças que são claramente falsas - nenhuma teoria da justificação adequada defenderia que justificação implica verdade. Antes, a ideia é que se as crenças com que *S* inicia o método do equilíbrio reflexivo são epistemicamente defectivas de um certo modo (por exemplo, porque ao aceitá-las *S* não é sensível às suas experiências e ao seu contexto), então mesmo seguindo impecavelmente o método do equilíbrio reflexivo *S* acabaria aceitando certas proposições que ele não tem justificação para aceitar. Dizer isso é

Nível 1, de primeira ordem:

“*S* está justificado em acreditar que *p*”.

“*S* tem justificação para acreditar que *p*”.

“*S* sabe que *p*”.

“*S* tem o conhecimento de que *p*”.

Nível 2, de segunda ordem:

“*S* está justificado em acreditar que *S* está justificado em acreditar que *p*”.

“*S* tem justificação para acreditar que *S* está justificado em acreditar que *p*”.

“*S* sabe que *S* sabe que *p*”.

“*S* tem o conhecimento de que *S* sabe que *p*”.

Conforme defendido por Alston, confundir diferentes níveis consiste em “proceder como se que o que é verdadeiro a respeito de uma proposição, crença ou estado de coisas epistêmico em um nível é *ipso facto* verdadeiro de uma proposição, crença ou estado de coisas epistêmico correlato em outro nível (ALSTON, 1980, p. 135). Observe a confusão de níveis feita por Brink: ele defende que para *S* estar justificado em acreditar que (*p*) Truman cometeu um erro moral é necessário que *S* esteja justificado em sustentar que (*q*) *p* é o tipo de crença que ele pode estar epistemicamente justificado em sustentar, e que (*r*) ele está de fato epistemicamente justificado em aceitar que *p*. Para *S* estar justificado em acreditar que *q* e *r* ele tem de aceitar crenças não morais de segunda ordem, como crenças metaéticas. Essa requisição parece razoável, pois *S* não pode estar justificado em acreditar que ele está justificado em acreditar que Truman cometeu um erro moral se ele, por exemplo, não entende o que é necessário para que alguém esteja epistemicamente justificado em sustentar alguma coisa. E para saber isso *S* decisivamente precisa entender de metaética e epistemologia, e de contar com uma justificação inferencial que depende de relações de apoio mútuo entre crenças. Mas por que assumir que para *S* estar justificado em acreditar que é verdadeiro que Truman cometeu um erro moral, *S* tem de estar justificado em acreditar que essa crença de primeira ordem é o tipo de crença que ele pode estar epistemicamente justificado em sustentar como verdadeira? Assumir isso é justamente confundir diferentes níveis epistêmicos. A consequência perniciosa dessa confusão é que ela implica que pessoas normais, que nada entendem de metaética, jamais podem ter crenças morais de primeira ordem que são epistemicamente justificadas. Para um modelo que requer crenças de segunda ordem para a justificação e o conhecimento, apenas filósofos têm a chance de *saber*, por exemplo, que torturar crianças inocentes por diversão é errado, o que implica que o conhecimento moral é um privilégio de *experts* em metaética e filosofia. Uma objeção nesses termos à teoria de Brink pode ser encontrada em Timmons (1999, p. 240-243).

equivalente a afirmar que o fato de que uma crença que seria aceita como resultado do equilíbrio reflexivo, ou que seria coerente com as crenças que seriam aceitas em equilíbrio reflexivo, não é o que é para uma crença ser justificada, ou não é o que constitui a justificção de uma crença.

Para Kelly e McGrath, tal como é concebido pela abordagem coerentista, o equilíbrio reflexivo apenas asseguraria a aceitação de crenças que proposicionalmente justificadas se as deficiências epistêmicas no sistema de crenças de uma pessoa se reduzissem a problemas de coerência interna. Como essas não são as únicas deficiências que podem fazer uma dada crença injustificada, o equilíbrio reflexivo não é o bastante. Kelly e McGrath acreditam que uma vez que isso é reconhecido deixa de haver algo de interessante a respeito do equilíbrio reflexivo. “Nesse caso é natural pensar”, os autores argumentam, “que a parte mais interessante da história não diz respeito à própria busca do equilíbrio, mas ao que determina que certos pontos de partida são mais razoáveis do que outros” (KELLY; MCGRATH, 2010, p. 353-354).

Eu acredito que devemos aceitar a conclusão de Kelly e McGrath como correta, mas com a seguinte qualificação: deixa de haver algo de interessante a respeito do equilíbrio reflexivo se ele é entendido como a explicação do que é que faz uma crença justificada, ou, para adotar a expressão utilizada pelos autores, o que faz alguma proposição mais razoável do que outra para *S*. Nós não deveríamos aceitar essa abordagem coerentista devido às considerações oferecidas por Kelly e McGrath e devido ao comprometimento ao holismo.

Mas esses são problemas do coerentismo, e não problemas inerentes ao equilíbrio reflexivo. Conforme visto no capítulo passado, se uma reflexão tal como caracterizada pelo equilíbrio reflexivo é para ser vista como uma forma de melhorar e corrigir nossas crenças dado o objetivo final de discernir crenças morais verdadeiras de falsas, então o equilíbrio reflexivo precisa ser de algum modo relevante para a justificção epistêmica de nossas crenças morais. A estratégia coerentista defende que o equilíbrio garante para aquele que o emprega a aceitação de crenças que são epistemicamente justificadas, e oferece como argumento a tese de que as crenças que nós aceitaríamos como resultado de empregar o método são crenças que estariam em relações de apoio mútuo com algum conjunto relevante de considerações, e estar em relações de apoio mútuo com algum conjunto relevante de considerações em equilíbrio reflexivo é o que é para uma crença ser epistemicamente justificada. Ainda está aberto, como eu argumentarei nos capítulos seguintes, a possibilidade de haver outro modo pelo qual o equilíbrio reflexivo seria relevante para a justificção epistêmica de nossas crenças morais.

2.2.3 O coerentismo e a nossa experiência moral

Na seção anterior foi direcionada à abordagem coerentista a objeção de que a coerência não parece ser suficiente para a aceitação de crenças morais que são justificadas, visto que ela pode ser obtida de modos epistemicamente defectivos que claramente tornam injustificadas crenças morais que são, não obstante, coerentes com um sistema coerente de crenças. O caráter holista dessa posição revela agora um problema diferente para a descrição metodológica do equilíbrio reflexivo que é apresentada por Daniels e aceita por Brink. Daniels afirma que nós devemos questionar a plausibilidade de uma crença moral particular apenas após o equilíbrio reflexivo, isto é, após a consideração de como essa crença contribui para a coerência de um sistema de crenças (DANIELS, 1996, p. 31) e que quando "fixamos" um conjunto de juízos ponderados, "o fazemos com uma firmeza que é relativa ao resto do equilíbrio, e é em qualquer caso revisável se algo desestabilizar o equilíbrio (DANIELS, 1996, p. 71)". Segue desse holismo que todo o valor epistêmico de uma crença moral particular é condicional à sua contribuição para a coerência de um sistema coerente de crenças⁴⁴, o que implica que nenhuma crença moral tem valor epistêmico em si mesma. Nesse sentido é natural que tudo o que *S* deveria fazer em equilíbrio reflexivo é revisar as suas crenças de um modo a obter coerência, porque a coerência é tudo o que importa epistemicamente.

Para uma abordagem coerentista, qualquer crença moral está sujeita a ser descartada ou revisada através do equilíbrio reflexivo se for essa a medida necessária para a obtenção e maximização do *summum bonum* epistêmico: um sistema coerente de crenças. Contudo, como observado por McMahan, um modelo como esse não parece plausível à luz da nossa experiência moral:

De acordo com o coerentista, as crenças morais de uma pessoa são como peças em um jogo: são jogadas para um lado e para o outro, algumas são sacrificadas, outras são formadas, tudo para alcançar certas relações entre elas. Nenhuma peça tem qualquer significância em si mesma; ela tem significância apenas em relação a outras peças e em particular na sua contribuição à coerência do todo do qual ela é parte. Se a reflexão moral fosse um jogo como esse, no qual nossas crenças morais não são capazes de nos compelir a afirmá-las e são sempre descartáveis ao serviço da coerência, a coerência seria facilmente alcançável. É porque algumas de nossas crenças morais nos compelem a aceitá-las independentemente das suas relações inferenciais com outras crenças que a coerência plena parece sempre um objetivo distante (MCMAHAN, 2013, p. 113).

⁴⁴ Ver Audi (2011, p. 217-221) e BonJour (1985, p. 24).

McMahan entende que a coerência é um ideal difícil de ser alcançado precisamente porque algumas proposições morais nos compelem a aceitá-las independentemente do que mais nós acreditamos. McMahan não dá exemplos, mas considere a literatura em torno do assim chamado “*trolley problem*”. Como será discutido no capítulo quarto deste estudo, esse é o problema de explicar por que seria permissível puxar a alavanca para desviar o bonde do trilho no qual cinco pessoas estão para o trilho no qual apenas uma pessoa está, mas não seria permissível empurrar um gordo de cima de uma ponte para parar o trem e salvar as cinco pessoas que estão no trilho prestes a ser atropeladas. Uma maneira de resolver esse problema é adotando uma teoria utilitarista de atos, que implicaria que nós devemos rejeitar a crença de que não seria permissível empurrar o gordo já que fazendo isso nós matamos uma pessoa e salvamos cinco, maximizando a utilidade. Se nós aceitamos essa teoria, nós temos uma posição moral coerente para resolver o problema, mas muitos filósofos refletindo sobre esse problema não a veem como uma teoria atrativa. Por que isso ocorre? Para muitos, uma solução ao problema deve permitir manter a intuição de que não é permissível empurrar o gordo, e a coerência propiciada pelo endosso da solução utilitarista vem ao custo muito elevado de implicar que essa proposição é falsa. Eu penso que isso ilustra a observação de McMahan de que o que é difícil não é obter uma posição moral coerente, o que é difícil é obter uma posição coerente com o que nos parece intuitivamente verdadeiro acreditar.

Uma abordagem coerentista, contudo, não oferece uma caracterização metodológica que integre intuições morais em um processo de reflexão. Em virtude disso, ela oferece um retrato da reflexão moral que é estranho ao modo como nós de fato refletimos sobre assuntos morais. Como eu argumentarei em grande detalhe nos dois capítulos seguintes, se trata inclusive de um retrato que é estranho ao modo como competentes filósofos morais, como o próprio Rawls, conduzem as suas investigações morais, pois esses filósofos não procedem metodologicamente como se todas as suas crenças morais tivessem igual peso, e estivessem igualmente ao serviço da coerência.

Críticos também manifestaram insatisfações quanto à significância prática da metodologia do equilíbrio reflexivo. O retrato de uma abordagem coerentista afirma que em sua investigação moral *S* deve refletir de um modo a procurar por um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique (todos) os seus juízos morais ponderados. Como interpretado por Arras, isso implica que para avaliar a plausibilidade de uma proposição moral particular *S* teria de “sujeitá-la às pressões de toda a sua rede de crenças” (ARRAS, 2007, p. 55). Não apenas isso, se nós ainda levarmos em conta a exigência de que o equilíbrio reflexivo deve ser amplo, é também exigido de *S* que ele avalie como as suas crenças morais se saem sendo sujeitas a

uma avaliação crítica informada por outras teorias morais, os seus respectivos argumentos filosóficos e outras teorias e informações não morais que se provem relevantes. Arras critica que isso “poderia muito bem constituir o trabalho para toda a vida de um professor de filosofia moral”, e que esse método seria visto, mesmo por filósofos profissionais, como “desesperançosamente trabalhoso” para decidir no que acreditar sobre, por exemplo, questões pontuais de bioética (ARRAS, 2007, p. 56-57).

Eu acredito que a linha de raciocínio seguida por Arras representa uma objeção séria ao equilíbrio reflexivo tal como nós podemos entendê-lo a partir de uma abordagem coerentista. Rawls sempre foi claro ao afirmar que o estado de equilíbrio reflexivo é um “ideal filosófico”. Em *A Theory of Justice* ele pondera se é possível alcançá-lo, sem se comprometer com uma resposta (RAWLS, 1999, p. 44), e em um escrito mais recente afirma se tratar de um ideal que nós não podemos alcançar mas do qual podemos nos aproximar (RAWLS, 1995, p. 142). Um defensor da abordagem coerentista poderia argumentar que nós devemos fazer o que está em nossas capacidades cognitivas para nos aproximar desse ideal. Mas, e esse parece ser o cerne da objeção de Arras, a metodologia oferecida não é apropriada mesmo para isso. Note que como preliminar à reflexão moral a descrição padrão requer de *S* que ele disponha de um inventário de todos os seus juízos morais e filtre apenas aqueles que são ponderados. Como alguém poderia cumprir essa etapa?

Em conjunto, as objeções de McMahan e Arras levam à mesma conclusão: se nós adotamos o equilíbrio reflexivo como o nosso modelo de reflexão adequada, nós teremos que concluir que ninguém poderia refletir adequadamente, e que filósofos morais de reconhecida competência não são, de fato, bons investigadores sobre assuntos morais. Parece-me claro que a solução para esse problema é reformular a descrição do método na seguinte direção: *S* deve tentar procurar um princípio, ou um conjunto de princípios, que pareça plausível à luz das suas intuições morais relevantes sobre esse assunto, e que esteja em relação de suporte mútuo com as proposições morais que são afirmadas nessas intuições. Eu argumentarei em favor dessa sugestão, que constitui o cerne de uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo, no próximo capítulo.

3 A ABORDAGEM INTUICIONISTA

Considerando que seria a associação com uma epistemologia coerentista que tornaria a versão do equilíbrio reflexivo de Brink e Daniels insatisfatória, no presente capítulo busco desenvolver uma abordagem do equilíbrio reflexivo a partir de uma epistemologia intuicionista. Para tanto, a primeira metade do capítulo articula, em substituição ao modelo coerentista, os contornos mais gerais de um modelo epistemológico intuicionista para a crença moral epistemicamente justificada. O modelo apresentado é o que nós podemos encontrar no recente trabalho de intuicionistas contemporâneos, como Huemer e Audi, e que também é implicitamente aceito por Scanlon em sua interpretação do equilíbrio reflexivo. Com esse modelo posto, a segunda metade do capítulo procurará desenvolver o método do equilíbrio reflexivo em si, procurando integrá-lo no contexto conceitual de um modelo intuicionista, o que implica explicar o papel que nossas intuições morais desempenham no método. O objetivo do capítulo é expor como a aplicação do método do equilíbrio reflexivo conduziria o agente não apenas a aceitar crenças morais que são coerentes com algum conjunto coerente de crenças morais e não morais, como é enfatizado pela abordagem coerentista, mas também crenças morais que são apoiadas por suas intuições morais, ou crenças morais que são apoiadas por aquilo que lhe parece intuitivamente correto aceitar sobre a moralidade.

3.1 O esboço de uma epistemologia intuicionista

3.1.1 O fato das intuições morais

Se nós fôssemos refletir sobre como nós sustentamos algumas de nossas crenças morais, é provável que perceberíamos que algumas delas não são afirmadas porque nós acreditamos que elas são inferencialmente apoiadas por outras proposições que nós aceitamos. Se nós entendermos, como muitos entendem, que as nossas razões ou evidências para acreditar em alguma coisa são justamente proposições que são o conteúdo de nossas crenças, então a conclusão é que nós aparentemente sustentamos muitas crenças morais sem ter razões ou evidências para pensar que elas são verdadeiras.

Esse pode ser denominado de fato das intuições morais. A sua existência é relativamente incontroversa, embora seja extremamente problemático explicar exatamente o que é uma intuição moral e identificar, em cada caso, se há realmente uma genuína intuição moral ali. Considere o amplamente citado estudo sobre a psicologia do juízo moral conduzido por Haidt e seus colegas (HAIDT, 2001). Nesse estudo foi apresentado a cada um de trinta estudantes o caso hipotético de dois irmãos que decidiram ter uma relação sexual incestuosa. Os estudantes

tinham de responder se o que os irmãos fizeram foi “ok” ou não e oferecer, em um diálogo com o entrevistador, alguma consideração na forma de justificativa em favor de sua resposta. Em geral os estudantes responderam que a ação dos irmãos não foi ‘ok’, e quando pressionados a explicar por que, citaram como razões que a ação dos irmãos danificaria a sua relação no futuro e também as possíveis complicações genéticas de reproduções incestuosas. O entrevistador então apontava para os estudantes que detalhes do caso hipotético anulavam essas razões (por exemplo, os irmãos usaram métodos contraceptivos e nenhum dano ou sofrimento no seu relacionamento foi causado pelo o que eles fizeram). A intervenção do entrevistador levava os estudantes a articular novas razões, as quais eram prontamente questionadas. Eventualmente os estudantes acabavam sem uma explicação convincente para oferecer, porém concluindo que “eu não sei, eu não consigo explicar, eu *sei* que é errado” (HAIDT, 2001, p. 814).

Haidt e seus colegas interpretam que o juízo moral de que os irmãos erraram está baseado em uma intuição moral. Uma intuição moral é definida pelos autores como um “repentino aparecimento na consciência de um juízo moral, sem que o indivíduo tenha a consciência de ter passado por um processo de procurar ou pesar evidências e inferir uma conclusão” (HAIDT, 2001, p. 818). Intuições morais são contrastadas com conclusões morais que resultam como inferências de um processo cognitivo em que o indivíduo conscientemente procura e pesa evidências na forma de outras proposições que ele aceita, e são apresentadas como reações afetivas (HAIDT, 2001, p. 818).

Essa é uma definição costumeira na literatura da qual o seu estudo faz parte⁴⁵, mas ela apenas explica que intuições morais têm uma base não inferencial (são juízos “imediatos”, “automáticos”, “espontâneos”), não esclarecendo o que diferencia intuições morais de outros juízos que também têm uma base não inferencial, mas que não são intuições, como crenças baseadas na memória, na percepção ou na introspecção. A qualificação natural é explicar que *S* intui uma proposição *p* se a sua crença de que *p* é adquirida como resultado do mero entendimento de *p*. Quando *S* considera proposições como “a distância mais curta entre dois pontos é uma linha reta” e “se *A* é igual a *B*, e *B* é igual a *C*, então *A* é igual a *C*” e forma a crença de que elas são verdadeiras, *S* intui que elas são verdadeiras no sentido de que a sua atração para afirmá-las é produzida pelo mero entendimento do que elas expressam, e *S* não

⁴⁵ Ver, por exemplo, os muito citados estudos de Alexander, Swain e Weinberg (2008) e Stich e Weinberg (2001, p. 432).

forma essas crenças com o auxílio de outras considerações que ele aceita, ou com base na percepção, ou na memória ou na introspecção⁴⁶.

A dificuldade com essa proposta é que definir uma intuição moral como um tipo de crença não explica que nós podemos ter intuição de que p sem acreditar que p ⁴⁷. Muito citado na literatura sobre intuições é o axioma da compreensão da teoria ingênua dos conjuntos. Nós temos a intuição de que ele é verdadeiro, mas nós sabemos do paradoxo de Russell, então não acreditamos que ele é verdadeiro. No domínio da moralidade, Joshua Greene reporta que parece intuitivamente para ele que é errado assassinar o paciente sadio com o objetivo de usar os seus órgãos para salvar cinco pessoas, ou empurrar o gordo ponte abaixo para parar o bonde e salvar cinco pessoas, mas como ele sabe da teoria utilitarista, ele diz não acreditar que essas ações sejam realmente erradas (GREENE, 2013, p. 114-116). Consoante com a experiência de Greene, Nichols e Knobe discutem experimentos que demonstram que aqueles que negam que haveria responsabilidade moral em um mundo determinado, quando confrontadas com um cenário hipotético em que um habitante desse mundo praticou um crime horrendo por uma razão supérflua, persistem tendo a intuição moral de que ele é moralmente responsável (NICHOLS; KNOBE, 2007, p. 680)⁴⁸.

O que entender por uma intuição moral, então? Quando nós analisamos essa noção, alguns filósofos têm argumentado que a chave da resposta é sugerida no modo de falar caracterizado pelo uso da expressão “me parece que” (“it seems that” ou “appears to me that”). Intuições morais denotariam um estado ou episódio mental puramente intelectual em que algo parece verdadeiro para alguém. Considere algumas das proposições que figurariam nesses “pareceres intelectuais”:

O argumento <Se Sócrates é grego, e todos os gregos são mortais, então Sócrates é mortal> é válido.

Se Platão é mais alto que Sócrates, e Sócrates é mais alto que Aristóteles, então Platão é mais alto que Aristóteles.

⁴⁶ Essa concepção de intuição é desenvolvida mais detalhadamente por Audi (2004, p. 33-36; 2011, p. 139-14). Além de Audi, Ross (2002, p. 20-21) e Lewis (1983, p. x) são outros proeminentes filósofos que definem intuições em termos de crenças ou convicções com certas características.

⁴⁷ Sosa (1996, p. 152), Huemer (2005, p. 103), Bealer (1996, p. 6).

⁴⁸ Considere como Shelly Kagan se refere a intuições morais: “Even if the internal incoherence of the moderate's position can be shown, it will not necessarily make the intuitions which support it disappear. Even if the slaveholder is persuaded to abandon his racist theory, he may continue to intuitively feel that there is a difference. But he will reject such intuitions as unjustified—a sort of ineliminable moral illusion, similar to certain optical illusions which do not lose their intuitive hold on us even when our theory tells us better” (1989, p. 15).

A distância mais curta entre dois pontos é uma linha reta.

É injusto punir uma pessoa por um crime que ela não cometeu.

No exemplo de Gettier, Smith não sabe que o homem que ganhou o emprego tem dez moedas em seu bolso.

Quando nós refletimos sobre as proposições acima, e uma vez que entendemos o que elas querem dizer, nós temos uma certa experiência intelectual em que elas *parecem* verdadeiras⁴⁹. Com base nessa ideia, nós podemos oferecer a seguinte definição de uma intuição, conforme Bealer:

Para você ter uma intuição de que A é apenas parecer para você que A. Aqui "parecer" é entendido (...) em seu uso como um termo designando um genuíno tipo de episódio consciente. Por exemplo, quando você considera pela primeira vez uma das leis de De Morgan ela não parece nem verdadeira nem falsa. Após um momento de reflexão, contudo, algo acontece: ela agora parece verdadeira; você de repente "apenas vê" que ela é verdadeira. É claro, esse é um parecer intelectual, não é sensório ou introspectivo. Por exemplo, quando

⁴⁹ A ideia de que uma intuição é um episódio puramente intelectual busca sinalizar que se trata do tipo de estado mental que ocorre como resultado da consideração de proposições como "O argumento <Se Sócrates é homem, e todos os homens são mortais, então Sócrates é mortal> é válido". Outras posições podem parecer verdadeiras de maneiras distintas. Por exemplo, quando eu olho para baixo e vejo um teclado, me parece verdadeiro que há um teclado sob as minhas mãos, mas se trata de um parecer sensorial. Não é claro qual seria a fenomenologia própria de um "parecer" puramente intelectual. Bealer sugere que quando alguém tem uma intuição de que p , p é experienciada por essa pessoa como uma proposição necessariamente verdadeira. Como eu interpreto, Bealer não quer dizer que quando S intui que p , S intui que necessariamente p , como se a intuição de que p fosse acompanhada pelo reconhecimento de que p tem a propriedade modal de ser uma proposição necessariamente verdadeira. Isso não seria atrativo, pois muitas pessoas têm intuições sem dispor do conceito de necessidade. Talvez a intenção de Bealer seja a de sinalizar que quando S intui que p , além de parecer para S que p é verdadeira, também parece para S que p tem de ser verdadeira, que as coisas não poderiam ser de outro modo (BEALER, 1996, p. 5). Quando me parece verdadeiro que há um teclado sob as minhas mãos e que esse teclado estava aqui há dois segundos, eu perfeitamente concebo que o teclado poderia não estar mais aqui, e que essa proposição poderia ser falsa, o que não ocorre quando me parece verdadeiro que "Se A é maior do que B, e B é maior do que C, então A é maior do que C". Essa sugestão parece por isso atraente. Note que Bealer não está propondo que apenas proposições necessárias figuram em intuições. Em vez disso, ele está fazendo uma observação fenomenológica sobre como é ter uma intuição de que p . Muitos filósofos têm intuições morais, e acreditam que intuições morais explicam como nós adquirimos certas crenças morais razoáveis, mas não acreditam que intuições morais expressam verdades morais necessárias. Gibbard é um filósofo desse tipo (GIBBARD, 2002, p. 227-228). A proposta de Bealer apenas implicaria que esses filósofos têm a experiência de que a proposição é necessária.

parece para você que, se P, então não não-P, esse é um episódio puramente intelectual; ele não é uma sensação ou uma reflexão (BEALER, 1996, p. 5)⁵⁰.

Em conformidade com a proposta de Bealer, Huemer define uma intuição moral como um estado mental *sui generis*, um “*intellectual seeming*” cujo o conteúdo é uma proposição moral⁵¹. Ao falar em intuições neste trabalho, adotarei o sentido proposto por Bealer e Huemer⁵².

O que é notável a respeito do estudo de Haidt é que as observações críticas do pesquisador conduziram os estudantes a repensar as razões para acreditar que os irmãos erraram, mas foram insuficientes para convencê-los a rever o seu veredito moral. Eles não abandonaram a crença de que os irmãos erraram mesmo depois de (presumivelmente) reconhecer que as razões inicialmente oferecidas não eram boas, e mesmo depois de (presumivelmente) se verem incapazes de articular novas razões em seu favor. Se nós, como Haidt e outros, entendemos que ter uma intuição moral é ter uma espécie de reação emotiva, então uma interpretação possível, uma que é sugerida pelo próprio Haidt, é a de que o veredito moral dos estudantes “está ao serviço das paixões” (frase de Haidt). Haidt adjectiva a atitude dos estudantes como “teimosa” (*stubborn*) e “confusa” (*puzzled*), o que indica que ele não acredita se tratar de uma opinião com boas credenciais epistemológicas (HAIDT, 2000).

Da perspectiva dos estudantes, contudo, esses adjetivos não parecem justos. Quando o investigador quer saber por que o estudante acredita que os irmãos erraram, a sua pergunta pode ser interpretada de pelo menos dois modos diferentes. Primeiro, ele pode estar querendo saber em virtude de qual consideração o estudante acredita que o que os irmãos fizeram não foi certo. Essa é a pergunta psicológica. Segundo, ele pode estar exigindo por alguma consideração que

⁵⁰ A passagem em sua redação original: "For you to have an intuition that A is just for it to seem to you that A. Here 'seems' is understood (...) in its use as a term for a genuine kind of conscious episode. For example, when you first consider one of de Morgan's laws, often it neither seems to be true nor seems to be false. After a moment's reflection, however, something happens: it now seems true; you suddenly "just see" that it is true. Of course, this is intellectual seeming, not sensory or introspective seeming. For example, when it seems to you that, if P, then not not P, this is a purely intellectual episode; it is not a sensation or a reflection".

⁵¹ “An initial, intellectual appearance is an 'intuition'. That is, an intuition that p is a state of its seeming to one that p that is not dependent on inference from other beliefs and that results from thinking about p, as opposed to perceiving, remembering, or introspecting. An ethical intuition is an intuition whose content is an evaluative proposition” (HUEMER, 2005, p. 101-102).

⁵² Há controvérsias fundamentais em como deveríamos entender e caracterizar a fenomenologia desse estado mental. Para uma discussão abrangente desse assunto, ver Chudnoff (2013). Para uma oposição à proposta de Bealer, ver Williamson (2007, p. 218–219). Para uma qualificação da proposta de Bealer, que analisa intuição como uma *atração* para acreditar, ver Sosa (2007, p. 47-50). Eu não penso que uma discussão do método do equilíbrio reflexivo precise investigar esses detalhes do conceito de intuição, razão pela qual os ignorei.

mostraria a razoabilidade de se sustentar a crença de que os irmãos erraram. Essa é a pergunta epistemológica.

Ao final da entrevista, quando os estudantes concluem “eu só sei que isso é assim”, eles estariam admitindo não saber o que dizer à primeira questão, pois quando elas pensam sobre a moralidade do que os irmãos fizeram não lhes ocorre nenhuma razão na forma de uma proposição aceita que explicaria por que eles têm a crença de que isso é errado. Mas disso nós podemos concluir, como Haidt conclui ao se referir à crença dos estudantes como teimosa e confusa, que os estudantes estão admitindo derrota para a segunda questão? Para Haidt, não oferecer razões é admitir a derrota. Mas eis uma alternativa: os estudantes poderiam argumentar que eles não *precisam* de razões ou evidências para continuar a sustentar razoavelmente certas proposições morais, se se entende por razões ou evidências argumentos formulados a partir de outras proposições aceitas. Os estudantes poderiam insistir que “isso me parece claramente verdadeiro!” é uma legítima maneira de explicar no que consiste o tipo de justificação que eles têm para acreditar que os irmãos erraram.

Com algum conhecimento do vocabulário técnico de epistemologia, os estudantes poderiam articular como se segue o tipo de justificação que eles teriam: é uma justificação não inferencial cuja fonte é uma intuição moral. Para fortalecer o seu argumento, os estudantes poderiam então apontar para outros casos em que a justificação também aparenta ser não inferencial. Por exemplo, quando nós sustentamos proposições como “se A é igual a B, e B é igual a C, então A é igual a C” e “a distância mais curta entre dois pontos é uma linha reta”, a nossa aceitação não é uma inferência a partir de outras considerações que nós sustentamos. Se forçados a explicar por que elas são verdadeiras, nós nos veríamos similarmente incapazes de articular nada mais do que “elas parecem verdadeiras!”, e isso provavelmente não nos deixaria menos convencidos da razoabilidade de se aceitá-las como proposições verdadeiras, tampouco menos dispostos a aceitá-las. Por que pensar que o caso seria diferente no âmbito moral? Além disso, se todo “o repentino aparecimento na consciência” fosse um caso de um juízo injustificado, então todas as nossas crenças baseadas na percepção (“Há um monitor na minha frente”), na introspecção (“Estou sentindo uma leve dor de dente agora”) ou na memória (“o nome do meu primeiro cachorro era Toddy”) seriam injustificadas, pois com respeito a essas crenças nós também não temos a consciência de ter passado por um processo de procurar ou pesar evidências e inferir uma conclusão. Porém, quando nós refletimos sobre essas crenças, que elas não estão baseadas em uma inferência não parece fazer com que seja irrazoável sustentá-las.

Por responder dessa forma à interpretação de Haidt e seus colegas, os estudantes estariam articulando uma epistemologia intuicionista para lidar com o problema. Tal epistemologia oferece a seguinte imagem da reflexão moral, como resumida por Scanlon:

Esse raciocínio (...) depende de alegações particulares sobre conjuntos que embora não sejam verdades conceituais, parecem obviamente verdadeiras. Ele passa dessas alegações para outras que são justificadas pelo fato de que elas explicam e unificam essas alegações particulares plausivelmente (SCANLON, 2014, p. 84-85)⁵³.

Segue desse modelo que, em pelo menos em alguns casos especiais, nós não *precisamos* de razões na forma de outras proposições aceitas para aceitar algumas crenças morais com justificação. Esses são os casos em que a razoabilidade de se aceitar certas proposições morais é determinada pelo fato de que elas “parecem obviamente ser verdadeiras”. Essa é uma justificação *não inferencial* cuja fonte é uma intuição moral. Outras proposições morais nós estamos *inferencialmente* justificados em aceitar na medida em que elas “explicam e unificam” essas proposições morais que são justificadas por intuição, ou são apoiadas pelas proposições que as explicam e unificam. No que se segue eu gostaria de discutir com mais detalhe essa posição.

3.1.2 O princípio epistemológico intuicionista

Tendo identificado que muitas de nossas crenças morais (e também muitas de nossas crenças sobre proposições matemáticas e lógicas) são baseadas em intuições, eu passo agora para a questão normativa de saber se aceitar crenças com base em intuições morais é algo que deveríamos fazer ao raciocinar sobre questões morais, ou é uma maneira razoável ou epistemicamente justificada pela qual nós podemos sustentar algumas crenças morais. O primeiro ponto a ser esclarecido é que intuições elas mesmas não são objeto de avaliação epistêmica, pois elas não podem ser epistemicamente justificadas ou injustificadas. O objeto próprio de justificação são crenças morais. Nós podemos para o que se segue definir uma classe de crenças morais *intuitivas*: uma crença moral intuitiva é uma crença baseada em uma intuição moral. Se *S* acredita que o incesto é errado porque ele tem essa experiência intelectual em que parece verdadeiro para ele que o incesto é errado, então *S* tem uma crença intuitiva de que o incesto é errado. A pergunta é então se nós deveríamos aceitar algumas crenças morais

⁵³ “this reasoning (...) depends on particular claims about sets that, while not conceptual truths, seem obviously true. It then moves from these to other claims that are justified by the fact that they explain these claims and unify them in plausible ways” (SCANLON, 2014, p. 84-85).

intuitivas como epistemicamente justificadas. No que se segue eu apresentarei o que me parece ser uma resposta plausível para essa pergunta. O meu interesse não é, contudo, expandir e discutir os detalhes dessa defesa, mas discuti-la o suficiente para demonstrar que o proponente do equilíbrio reflexivo pode adotá-la como uma alternativa para defender o valor epistemológico do método sem precisar contar com a epistemologia coerentista.

Para o modelo proposto por Huemer - que ele chama de conservantismo fenomenológico -, algumas de nossas crenças morais são justificadas pelas intuições nas quais elas estão baseadas. Nós podemos expressar a posição de Huemer com o seguinte princípio epistemológico intuicionista:

- (i) Se S tem uma intuição moral de que p , S tem pelo menos justificção *prima facie* para acreditar que p ; (ii) se essa intuição explica por que S acredita que p , então a crença que p de S é pelo menos *prima facie* justificada⁵⁴.

Ao dizer que a justificção que S tem para acreditar que p com base em uma intuição é *prima facie*, Huemer pretende destacar duas características dessa justificção. Primeiro, ela não depende da justificção que S tem para sustentar outras proposições. Segundo, ela pode ser derrotada (“*defeated*”) por evidências ou razões que não recomendam para S a crença de que p .

Como é defendido por filósofos intuicionistas tais como Sidgwick, razões e evidências que nós temos podem tornar uma crença moral intuitiva epistemicamente injustificada de pelo menos dois modos: (i) elas podem indicar que p é contraditória com outras crenças morais intuitivas que nós sustentamos⁵⁵ ou (ii) elas podem apontar que a intuição de que p é causada

⁵⁴ “If it seems to S as if P , then S thereby has at least *prima facie* justification for believing that P (HUEMER, 2001, p. 99). Em um escrito mais recente, Huemer oferece esta outra formulação: “If it seems to S that p , then, in the absence of defeaters, S thereby has at least some degree of justification for believing that p ” (2007, p. 30). A razão para a mudança é que Huemer não deseja sugerir que alguém pode ter uma justificção plena para acreditar que p com base em uma intuição, a pessoa teria apenas *alguma* justificção. Eu não vejo a necessidade para essa qualificação, pois na segunda formulação uma intuição ainda fornece a justificção, por mínima que seja, que é *suficiente* para tornar uma crença justificada desde que o indivíduo não tenha razões ou evidências contrárias. Além disso, a formulação original não impede que a justificção epistêmica seja concebida em níveis, e que alguém pode ter *mais ou menos* justificção para sustentar certas crenças morais dependendo das evidências e razões que ele tem a favor e contra a proposição em questão. Isso será discutido no capítulo seguinte.

⁵⁵ Para Ross, essa é a única forma pela qual uma crença intuitiva pode se mostrar irrazoável: “the former are rejected only when they are in conflict with other convictions which stand better the test of reflection (...) he must first compare them with one another and eliminate any contradictions they may contain” (2002, p. 41). Este é um dos aspectos em que o modelo intuicionista desenvolvido nesta seção diverge da epistemologia de Ross.

de um modo que não é confiável⁵⁶. Eu penso que a abordagem coerentista acerta em chamar a nossa atenção para a necessidade de acrescentar uma terceira possibilidade: (iii) elas podem apontar que *p* é incoerente com certas crenças morais e teorias morais que nós aceitamos⁵⁷. A discussão sobre o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo no capítulo seguinte oferecerá exemplos ilustrando esses três sentidos, mostrando como uma reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo exige do indivíduo que ele avalie criticamente as suas intuições morais tendo em vista essas razões e evidências.

A ideia fundamental que motiva a defesa do princípio epistemológico intuicionista é a consideração de que é razoável acreditar que as coisas são do modo como elas parecem ser ao menos que nós tenhamos razões ou evidências que tornem razoável acreditar que as coisas não são como elas parecem ser (HUEMER, 2001, p. 100). Huemer está aqui dando voz a uma familiar analogia legal presente em certas teorias epistemológicas: de que as nossas crenças (intuitivas) são inocentes (justificadas) até que se prove o contrário⁵⁸. Desse modo, o modelo de Huemer captura o sentido no qual a aceitação justificada de certas proposições morais não requer o apoio inferencial proveniente de outras proposições aceitas. Na tradição intuicionista

⁵⁶ Nas palavras de Sidgwick: “They can only be shown to involve error by being shown to contradict each other (...) It may, however, be possible to prove that some ethical beliefs have been caused in such a way as to make it probable that they are wholly or partially erroneous” (SIDGWICK, 1962, p. 213).

⁵⁷ Nem todos os filósofos intuicionistas defendem essa terceira possibilidade (embora essa seja uma questão interpretativa complexa). Sidgwick não a defende. Huemer a defende: “Such defeating evidence would consist either of evidence directly against the proposition that intuitively seemed true, or of evidence that our initial intuition was unreliable” (HUEMER, 2001, p. 105). A razão pela qual eu penso que deveríamos introduzir essa terceira possibilidade é a sua função em explicar um fenômeno como o de Joshua Greene. Greene tem uma intuição moral de que seria errado empurrar o gordo de cima da ponte para salvar cinco pessoas, mas ele sustenta uma teoria moral utilitarista que lhe fornece razões para acreditar que essa intuição é falsa. Se Greene acreditasse com base nessa intuição que é errado empurrar o gordo, eu penso que a sua crença intuitiva seria injustificada *porque* ela conflita com uma teoria que ele aceita. Essa terceira possibilidade também levanta questões fundamentais a respeito da natureza da justificação não inferencial, pois ela implica que uma crença pode ser justificada independentemente de outras considerações aceitas pelo indivíduo, mas pode se mostrar *injustificada* se for incoerente com outras considerações que ele aceita. Essa questão será discutida no capítulo seguinte.

⁵⁸ Uma dessas teorias é o conservantismo epistêmico, uma posição defendida, dentre outros, por Harman: “One is justified in continuing fully to accept something in the absence of a special reason not to” (1986, p. 46). A diferença entre o conservantismo epistêmico de Harman e o princípio epistêmico intuicionista proposto por Huemer é que este último apenas explica no que consiste a razoabilidade de se sustentar crenças morais intuitivas, enquanto o princípio conservantista de Harman se aplica a todas as crenças. Para o intuicionismo desenvolvido neste trabalho, a aceitação epistemicamente justificada de proposições morais que não figuram em intuições (como, por exemplo, a crença de que a eutanásia voluntária deve ser permitida, ou a crença de que uma sociedade democrática é mais justa do que uma tirania) requer uma base em razões e evidências.

esse aspecto é capturado com a alegação de que algumas proposições morais “não precisam de prova” (ROSS, 2002, p. 30)⁵⁹.

Há uma tendência na tradição intuicionista em se falar que quando *S* tem uma intuição de que *p*, *p* é percebida como verdadeira. Essa caracterização sugere que as intuições de *S* são uma resposta causada por aquilo que é intuído. Intuicionistas hoje entendem que os fatos que são proposicionalmente representados em intuições (como os fatos normativos ou fatos morais) não têm esse tipo de poder causal⁶⁰. Por esse mesmo motivo não é atrativo falar que quando *S* tem uma intuição de que *p*, *p* se apresenta como verdadeira para *S* - embora seja possível dizer que *S* experiencia *como se p* se apresentasse como verdadeira. Historicamente intuicionistas também defendem que quando *S* intui que *p*, *S* apreende que *p*. Ross escreve que “nós apreendemos a correção *prima facie* como pertencendo à natureza de qualquer cumprimento de uma promessa” (ROSS, 2002, p. 33). É preferível não adotar essa palavra porque *S* poderia ter essa intuição mesmo se essa proposição fosse falsa, o que implicaria que não há nenhuma “correção” que ele poderia estar apreendendo quando tem a intuição em questão. É por isso que intuições são mais bem vistas como um tipo de experiência intelectual, e não como percepções ou apreensões.

Antes de prosseguir eu gostaria de esclarecer três possíveis fontes de desentendimento a respeito do princípio epistemológico intuicionista. Escrevendo contra o apelo a intuições como evidência na filosofia (e por coincidência discutindo um caso de incesto), Singer escreve:

O fato de que nós consideramos o incesto errado intuitivamente não é em si mesmo uma razão para rejeitar o incesto e considerá-lo imoral. Incesto será errado quando ele levar à reprodução, devido ao alto risco de anormalidades na criança (...) nós também podemos encontrar razões para considerá-lo errado, por exemplo, quando ele envolve o abuso de uma criança (SINGER, 2009, p. 394).

Singer está correto em não considerar atrativa uma posição que afirma que nossas intuições morais funcionam como as razões pelas quais certas ações são corretas ou incorretas. No entanto, essa posição não é implicada pelo modelo intuicionista aqui apresentado. No estudo de Haidt, os estudantes apelam para a intuição de que os irmãos erraram para explicar a

⁵⁹ Tradicionalmente também podemos encontrar a tese de que essas proposições morais intuídas “não podem ser provadas” (ROSS, 2002, p. 29-30) ou são “incapazes de ser provadas” por evidências (MOORE, 1993, p. 36). Essa tese adicional não é compartilhada por intuicionistas contemporâneos. Ver Audi (2004, p. 139-141).

⁶⁰ Scanlon (2014, p. 70), Parfit (2011b, p. 479-487), Shafer-Landau (2003, p. 114-115).

razoabilidade da sua crença intuitiva. Eles não citam a intuição como o fato em virtude do qual o ato é errado⁶¹.

O segundo aspecto que eu gostaria de esclarecer é que intuições são uma fonte não inferencial de justificação. Ao dizer que *S* está justificado em acreditar que *p* porque ele tem uma intuição de que *p*, nós não devemos entender que *S* acredita que *p* por notar que ele tem um estado mental de um certo tipo, e por acreditar que *p* é tornada plausível por figurar nesse estado mental. Assim, uma intuição, o fato psicológico de que uma ação parece correta para alguém, não é sequer vista como uma razão para acreditar que a ação é correta. Se ela fosse vista como uma razão, a crença de que *p* seria inferencialmente justificada por estar baseada na proposição “tenho um certo estado mental que torna *p* provável”. Para a epistemologia intuicionista desenvolvida nesta seção, afirmar que uma crença é justificada por intuição é afirmar que é razoável aceitá-la sem o apoio de evidências e razões⁶².

O terceiro aspecto diz respeito à infalibilidade. Nenhuma característica da posição defendida por intuicionistas contemporâneos sugere que intuições morais sejam infalíveis, como se ter uma intuição de que *p* implicasse que *p* é verdadeira ou que a crença de que *p* é incorrigível, como se crenças intuitivas não pudessem ser descartadas e revisadas na medida em que o indivíduo adquire novas informações, é confrontado com novas evidências etc. De fato, mesmo antes deles, intuicionistas tradicionais já salientavam a falibilidade de intuições⁶³. O que é defendido é que se parece para *S* que *p* é verdadeira e *S* não tem razões ou evidências para duvidar de que *p*, é razoável para *S* acreditar que *p*. Para explicitar esse ponto Huemer invoca mais uma vez a analogia legal: o princípio de que devemos presumir a inocência do réu não implica que o réu é inocente, nem mesmo que réus são na maior parte das vezes inocentes.

⁶¹ Conforme Moore: “For then its evidence or proof would not lie in itself, but in something else, namely our conviction of it. That it appears true to us may indeed be the cause of our asserting it, or the reason why we think and say that it is true: but a reason in this sense is something utterly different from a logical reason, or reason why something is true” (MOORE, 1993, p. 193).

⁶² Como enfatizado por Huemer: “What makes you justified in believing P (...) is not that you believe or know that it seems to you as if P, and you thereupon get to conclude that P; rather, it is the mere fact that it does seem to you as if P that makes you prima facie justified in believing P” (HUEMER, 2001, p. 102).

⁶³ Considere Sidgwick: “by calling any affirmation as to the rightness or wrongness of actions ‘intuitive’, I do not mean to prejudge the question as to its ultimate validity (...) I only mean that its truth is apparently known immediately, and not as the result of reasoning (...) any such ‘intuition’ may turn out to have an element of error, which subsequent reflection and comparison may enable us to correct (1981, p. 211). E também Ross: “the moral convictions of thoughtful and well-educated people are the data of ethics just as sense-perceptions are the data of a natural science. Just as some of the latter have to be rejected as illusory, so have some of the former” (ROSS, 2002, p. 41).

Tudo o que ele implica é o princípio normativo de que se a acusação falha em provar que o réu é culpado, então ele deve ser inocentado (HUEMER, 2001, p. 101).

3.1.3 Intuições e a justificação de crenças morais

Considere agora o caso dos estudantes do estudo de Haidt. Eles estavam epistemicamente justificados em acreditar que o que os irmãos fizeram foi errado, assumindo o modelo de Huemer? *Se* os estudantes têm essa intuição, *se* eles acreditam que os irmãos erraram com base nessa intuição e *se* eles não têm evidência ou razões para acreditar que o que os irmãos fizeram não é errado, então segue da aplicação do princípio epistemológico intuicionista de Huemer que eles estão justificados. Eu gostaria de discutir, por ordem, esses três condicionais.

Com respeito ao primeiro condicional, penso que é dubitável que a crença moral dos estudantes esteja de fato baseada em uma intuição. Por que assumir que perguntar a alguém por que ele acredita em alguma coisa é uma confiável maneira de descobrir por que ele de fato acredita? Em particular, o estudo de Haidt parece agravar a inconfiabilidade desse tipo de procedimento por criar uma situação em que o indivíduo é pressionado a dar alguma resposta. Haidt não perguntou aos estudantes se eles têm alguma opinião a respeito do que os irmãos fizeram, ele os instruiu a responder se aquilo foi correto ou não. Bengson forçosamente questiona essa metodologia, observando que em alguns casos nada pode nos parecer verdadeiro, mas se pressionados nós podemos acabar dando uma resposta mesmo sem qualquer intuição (BENGSON, 2013, p. 507-508). Por exemplo, talvez os indivíduos tenham pensando sobre o assunto, e observado que não têm uma opinião ou intuição sobre a moralidade do que os irmãos fizeram. Mas talvez durante esse processo reflexivo tenha surgido neles a imagem de uma relação incestuosa - talvez uma em que eles mesmo tivessem envolvidos -, e talvez essa imagem tenha incitado uma reação emocional adversa que os levou a responder que os irmãos erraram. Se isso é o que ocorreu, então a crença de que os irmãos erraram não estaria baseada em uma intuição, isto é, não estaria baseada no tipo de experiência intelectual que esses indivíduos teriam a considerar a verdade de proposições como “Se A é maior que B, e B é maior que C, então A é maior que C”, mas sim em uma emoção ou um sentimento de aversão provocado pela imaginação de um certo evento.

Sidgwick, comentando proposições morais envolvendo incesto, escreveu que “mesmo com respeito ao incesto parece que nós temos mais um intenso sentimento do que uma clara intuição” (SIDGWICK, 1962, p. 255). O próprio Haidt cita estudos que fornecem evidência para acreditar que indivíduos tendem a fazer vereditos morais intuitivos influenciados por suas

“reações afetivas” (HAIDT, 2001, p. 817). Quando o juízo é baseado em uma emoção, isso é evidência empírica para a afirmação de Sidgwick de que o juízo moral em questão *não* tem uma base em uma intuição (no sentido de intuição anteriormente exposto). Sendo esse o caso, os estudantes do estudo de Haidt não estão epistemicamente justificados em acreditar que os irmãos erraram, pois eles não teriam razões para acreditar que essa proposição é verdadeira e nem uma intuição genuína de que ela é verdadeira.

Intuicionistas como Sidgwick insistem que não se deve confundir intuições com “meras impressões e impulsos” e com “meras opiniões cuja familiaridade oriunda da repetição e da frequência com que são ouvidas confere a falsa aparência” de se tratar de intuições (SIDGWICK, 1962, p. 339). Especialmente na ética, Sidgwick defende, “qualquer sentimento forte, por mais puramente subjetivo que seja, é capaz de se trajar com a aparência de uma intuição”. Assim, é preciso, quando uma proposição moral se apresenta como intuitivamente verdadeira, empreender “cuidadosa contemplação para detectar a ilusão”. Note que Haidt define intuições como “juízos automáticos” e “espontâneos”, enquanto Sidgwick procura contrastar esses juízos com intuições, pois intuições são “asseridas por cuidadosa reflexão”, reflexão que funciona como uma “proteção contra as enganosas influências de nossos próprios impulsos irracionais” (SIDGWICK, 1962, p. 340).

Considere uma das leis de De Morgan, expressa pela proposição “a negação de uma disjunção entre duas proposições é igual à conjunção da negação de cada proposição”. Para muitas pessoas que consideram essa proposição pela primeira vez, ela pode não parecer nem verdadeira nem falsa. Mas se elas refletirem sobre o seu conteúdo, e se elas estudarem o que os conceitos “negação”, “conjunção” e “disjunção” significam, eventual e abruptamente essa reflexão produzirá uma intuição de que ela é verdadeira. Nesse caso parece inapropriado classificar essa intuição na mesma categoria de um impulso ou uma emoção, como faz Haidt. Se o indivíduo formar com base nessa intuição a crença de que essa proposição é verdadeira, é mais apropriado classificar essa crença intuitiva como uma “conclusão de reflexão”, para adotar uma expressão de Audi⁶⁴, do que como uma “reação emotiva”. De igual modo para Ross,

⁶⁴ Audi diferencia entre conclusões de reflexão e conclusões de inferência: “Similarly, consider appraising a letter of recommendation described as strong. After a careful reading, we might judge that it is really not strong. One way to arrive at such a judgment is in response to evidential propositions that strike us, say that the writer puts all of the praise in the mouths of others and endorses none of it. But the letter could exhibit a subtler evasion of commitment: a labored description of progress from poor to good performance, an excess of points that balance the praise, an indirectness about the high commendation. One might then simply feel an element of reservation. In this second case, one might judge by a global, intuitive sense of the integration of vocabulary, detail, and tone. The first judgment

proposições morais que nós estaríamos justificados em aceitar por intuição não são proposições que parecem intuitivamente verdadeiras “tão logo nós consideramos a proposição pela primeira vez”, mas são proposições que parecem verdadeiras “quando nós alcançamos suficiente maturidade” e após uma “reflexão atenta” sobre o seu conteúdo (ROSS, 2002, p. 29).

É importante reconhecer isso para afastar certas objeções dirigidas a uma epistemologia intuicionista. Considere a proposição “um ato, por ser uma realização de uma promessa, é *prima facie* correto”, uma proposição que para Ross simplesmente parece verdadeira. Suponha agora que alguém negue a verdade dessa proposição. Para Korsgaard, tudo o que alguém como Ross poderia responder “é que é verdadeiro que é isso o que você deve fazer”, pois se uma proposição é conhecida por intuição “então não há mais nada a ser dito sobre ela” (KORSGAARD, 1996, p. 38). No entanto, se intuições são conclusões de reflexão e não meros impulsos ou emoções, Ross pode fazer mais do que insistir na verdade dessa proposição moral. Como defendido por Stratton-Lake, ele pode conduzir o discordante pelo modo de reflexão que o convenceu de que ela é verdadeira (2002, p. xlvi). Como Ross faria isso dependeria das razões pelas quais o discordante acredita que a proposição é falsa. Suponha que ele a rejeite por supor que ela implicaria que qualquer cumprimento de uma promessa, independentemente de quão absurda seja a promessa, seria uma ação correta. Em resposta, Ross poderia explicar o que ele entende por correção *prima facie*, e sinalizar ao discordante que dizer que um ato seria *prima facie* correto não tem a implicação que o ato é de fato correto. Outra possibilidade é que o seu interlocutor pode estar confuso a respeito do conceito de promessa. Ele pode estar confundindo o significado de promessa que Ross tem em mente com o significado que essa palavra assume em sentenças como “a repórter do tempo diz que promete chuva para o feriado” e “Neymar é a melhor promessa de título para a seleção brasileira”. Ross pode então explicar que uma promessa não é, como na primeira sentença, uma declaração de que algo vai ocorrer, nem é, como na segunda sentença, a indicação de uma potencial excelência, mas é uma espécie de comprometimento pessoal. Para explorar esse conceito Ross pode mostrar o que há de relevantemente moral na instituição da promessa, como o seu papel na cooperação social. Uma vez que esse conceito e suas ramificações é compreendido, no entanto, então o interlocutor pode vir a ter a mesma intuição que Ross - assim como é comum ver estudantes que após algumas aulas de introdução à lógica adquirem não apenas a crença de que a proposição “o

about the letter, then, is a conclusion of inference, the second a conclusion of reflection: it emerges from taking in the letter as a whole, but not from noting evidential premises” (AUDI, 2004, p. 45).

argumento <Sócrates é homem, todos os homens são mortais, logo Sócrates é mortal> é válido” é verdadeira, mas também a intuição de que ela é verdadeira⁶⁵.

Com respeito ao segundo condicional, supondo que os estudantes realmente tenham a intuição de que os irmãos erraram, ainda assim não estou convencido pelo estudo de Haidt que os estudantes sustentam essa crença *porque* eles têm a intuição de que os irmãos erraram. Julgo plausível pensar que há uma lacuna entre as bases reais da crença de que os irmãos erraram e as bases que os estudantes informam quando são instruídos pelo pesquisador a informar por que eles acreditam nisso. Quando nós dizemos que uma crença está baseada em uma intuição, o significado é que a intuição explica por que a crença é sustentada e não que o indivíduo acredita que a intuição explica por que a crença é sustentada.

Nós temos aqui que questionar se o apelo à intuição não opera como um dispositivo de racionalização ao invés de representar as bases genuínas das suas crenças. Eis um exemplo hipotético de racionalização: um juiz é extremamente racista, e ele condena uma pessoa negra por assassinato devido à sua disposição racista de achar que todos os réus negros são culpados. Suponha, no entanto, que o juiz de fato tenha boas evidências para acreditar que o indivíduo em questão é culpado - as suas digitais estavam na arma do crime - e que na justificativa do seu veredito o juiz cita essas evidências, e não as suas disposições racistas. Nesse caso o juiz está *racionalizando* a sua crença de que o indivíduo é culpado - isto é, ele está oferecendo razões como objetivo de demonstrar o que há para ser dito em favor da proposição de que o réu é culpado. Mas como essas evidências não fazem parte da explicação de por que ele acredita que o réu é culpado, a sua crença de que o réu é culpado não está baseada nelas - e ela é em virtude disso epistemicamente (doxasticamente) injustificada⁶⁶. Se Haidt fosse aplicar a sua

⁶⁵ É razoável acreditar que o entendimento adequado de certas proposições morais requer capacidades que não são apenas intelectuais – esse é um ponto mencionado por Crisp como uma possível diferença entre o conhecimento moral e o conhecimento matemático, pois este último parece requerer apenas capacidades intelectuais (CRISP, 2006, p. 85). Por exemplo, uma pessoa com analgesia congênita (uma doença rara que faz com que o indivíduo seja incapaz de sentir dor física) pode ter mais dificuldade do que alguém sem essa condição para compreender a significância moral de fatos envolvendo a dor física, na medida em que essa pessoa não tem a experiência da dor física. Um indivíduo com uma manifestação gravíssima de um transtorno de personalidade como a sociopatia, por exemplo, também pode não ter as capacidades não intelectuais necessárias para compreender a significância moral de certos fatos cuja compreensão seria essencial para o reconhecimento da verdade de certas proposições morais envolvendo, por exemplo, o valor da reciprocidade.

⁶⁶ Para Audi, um processo de racionalização ocorre sempre que *S* cita *q* para explicar ou justificar a sua crença *p*, *S* acredita que *q*, *S* acredita que *q* suporta *p*, mas a sua crença de que *q* não suporta, causalmente, a sua crença de que *p* (1993, p. 229-231). Em um de seus escritos, Audi ilustra esse fenômeno com o exemplo de Jan, alguém que faz repetidas ameaças de que cometerá suicídio. Quando pressionada a explicar por que nunca cumpre as suas ameaças, Jan cita como razão o impacto que o seu

metodologia de entrevista para descobrir por que o juiz acredita que o réu é culpado, ele identificaria erradamente as bases da sua crença como a evidência de que as digitais estavam na arma do crime - a não ser que o juiz fosse inesperadamente honesto na sua resposta. Por que assumir que os estudantes estão sendo honestos e não estão racionalizando a sua crença ao apelar para a intuição de que os irmãos erraram? Por que não interpretar que eles acreditam que os irmãos erraram porque, após refletir sobre o caso, eles acreditam que o que os irmãos fizeram é um caso de incesto, e isso torna errado o que eles fizeram?

No que concerne ao terceiro condicional, se os estudantes têm a intuição de que os irmãos erraram e se eles têm essa crença *porque* têm uma intuição de que os irmãos erraram, segue da posição de Huemer que os estudantes estão *prima facie* justificados em acreditar que os irmãos erraram. Mas disso ainda não segue que os estudantes estão de fato justificados. A justificação que eles têm que é baseada em uma intuição é apenas *prima facie*, e como tal ela pode ser derrotada por razões e evidências que os estudantes tenham para duvidar dessa proposição. Assim, nós devemos nos perguntar se os estudantes têm razões ou evidências para duvidar da verdade dessa proposição. Eu adiarei uma discussão dessa questão, e do tipo de considerações que podem funcionar como razão neste contexto, para as seções dedicadas a expor o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo no próximo capítulo. De qualquer modo, como nós temos razões para acreditar que os outros dois condicionais são falsos, o veredito mais provável resultante da aplicação do princípio epistemológico intuicionista é de que os estudantes não estão epistemicamente justificados em acreditar que os irmãos erraram, e que essa crença é irrazoável.

3.1.4 Proposições morais autoevidentes

O corolário da posição de Huemer é que qualquer proposição moral pode ser não inferencialmente justificada por intuição se o indivíduo tem uma intuição genuína, se ele sustenta essa proposição com base em uma intuição e se ele não tem razões ou evidências para duvidar dela. Eu gostaria agora de discutir se nós deveríamos assumir que não há nenhuma diferença epistemicamente relevante entre diferentes proposições morais, de modo que algumas não seriam aptas a ser justificadas pela mera intuição moral. Considere proposições morais complexas, como a proposição “nós temos uma obrigação para ajudar aqueles em uma situação de pobreza absoluta” ou “nem todas as desigualdades sociais são injustas”. Alguém poderia

suicídio teria no bem-estar dos seus pais (1997, p. 136). Mas Jan está racionalizando a sua conduta: ela só ameaça que cometerá suicídio porque quer chamar atenção.

argumentar que diferentemente de outras proposições morais (como “é melhor sentir prazer do que dor”), essas não parecem ser proposições que seria razoável para alguém acreditar meramente com base em uma intuição. Talvez se possa argumentar que a crença de que os irmãos erraram seja uma dessas situações em que intuições também não conferem nenhuma justificação. Mas qual seria a diferença epistemicamente relevante entre proposições morais, de modo que umas, mas não outras, poderiam ser justificadas por intuição?

O princípio epistemológico intuicionista afirma que se S tem uma intuição de que p , S tem pelo menos justificação *prima facie* para acreditar que p . Esse é um princípio amplo por entender que intuições sempre conferem justificação *prima facie* para aceitar qualquer proposição. Se há alguma diferença epistemicamente relevante, tem de ser possível qualificá-lo em uma formulação mais restrita, em que a intuição fornece justificação *prima facie* para acreditar que p apenas se alguma condição C for satisfeita.

Uma possibilidade é interpretar essa condição C à luz de um conceito tradicional de epistemologias intuicionistas que está ausente no modelo de Huemer, a saber, o conceito de proposição moral autoevidente. Em geral, filósofos intuicionistas defendem que a intuição é suficiente apenas para a aceitação (*prima facie*) justificada de proposições morais que são autoevidentes. A fim de incorporar essa categoria, nós poderíamos pensar em uma versão mais restrita do princípio intuicionista de Huemer. Nessa versão, ele determinaria que se S tem uma intuição de que p e se p é uma proposição moral autoevidente, então S tem pelo menos justificação *prima facie* para acreditar que p .

A apresentação clássica do conceito de autoevidente no pensamento intuicionista em filosofia moral pode ser encontrada nesta passagem de *The Right and the Good*, de Ross:

Que um ato (...) é *prima facie* correto é autoevidente; não no sentido de que é evidente desde o início de nossas vidas, ou tão logo nós consideramos a proposição pela primeira vez, mas no sentido de que quando nós alcançamos uma maturidade mental suficiente e prestamos atenção suficiente na proposição, é evidente sem qualquer necessidade de prova ou de qualquer evidência além de si mesma. Ela é autoevidente assim como é autoevidente um axioma matemático ou a validade de uma forma de inferência (ROSS, 2002, p. 29).

A ideia é que por ser autoevidente uma proposição pode ser vista como verdadeira “sem a necessidade de prova” ou “evidência além dela mesma” por um agente suficientemente maduro que presta a devida atenção no que ela expressa. Na mesma linha de raciocínio, Moore afirmou que uma proposição autoevidente é uma cuja verdade pode ser identificada “sem

nenhuma inferência a partir de uma outra proposição que não ela mesma” (MOORE, 1993, p. 192-194).

É claro que os intuicionistas não afirmam meramente que uma proposição autoevidente pode ser sustentada como verdadeira “sem evidência”, mas que ela pode ser assim sustentada de forma razoável (MOORE, 1993, p. 194). Conforme interpretação defendida por Audi, a tese defendida pela tradição intuicionista é que quando alguém considera a plausibilidade de alguma proposição autoevidente, e como resultado dessa consideração forma a crença de que a proposição é verdadeira, essa crença não precisa ser vista como uma inferência a partir de outras considerações, e não precisa estar baseada em alguma crença que a pessoa sustenta, para que conte como uma crença epistemicamente justificada. À luz dessa caracterização, Audi define uma proposição autoevidente da seguinte forma: “uma proposição é autoevidente desde que entendê-la adequadamente seja suficiente tanto para estar justificado em sustentá-la quanto para conhecê-la, se alguém a sustenta com base nesse entendimento” (AUDI, 2004, p. 49).

Para a epistemologia intuicionista desenvolvida nas seções anteriores, seria mais natural pensar a justificação para aceitar uma proposição autoevidente como dada pelo fato de que a proposição figura em uma intuição (e não, como Audi defende, pelo fato de que ela é entendida adequadamente)⁶⁷. Roger Crisp propõe que uma proposição autoevidente é uma proposição que nós temos a capacidade de “entender” (*to grasp*) por intuição, e uma proposição que é autoevidente por ser justificada por esse entendimento (CRISP, 2006, p. 73). Nós podemos oferecer assim a seguinte definição: uma proposição é autoevidente apenas se uma intuição de que ela é verdadeira é suficiente para conferir justificação (*prima facie*) para aquele que a intui.

Conforme Audi interpreta, o conceito de autoevidência tal como empregado por Ross e outros cumpre a função de explicar por que a justificação de certas proposições morais não requer “premissas” (AUDI, 2004, p. 44), a saber, não requer premissas porque uma proposição autoevidente é tal que um adequado entendimento do seu conteúdo proposicional é suficiente para conferir justificação (*prima facie*) para aceitá-la (como Audi prefere), ou (como Crisp prefere) porque a intuição de que ela é verdadeira é suficiente para conferir justificação *prima facie* para acreditar que ela é verdadeira.

Assim entendido, contudo, o conceito de autoevidência acaba se revelando de pouca valia para qualificar o princípio de Huemer. Isso porque a noção de autoevidência apenas nos

⁶⁷ Em um escrito mais recente Audi deixa a controvérsia em aberto: “Such an intuitive seeming—which for some philosophers is the primary element designated by ‘intuition’—is a source of *prima facie* justification. We may leave open whether this, rather than the understanding in question, is the main source of the person’s justification” (AUDI, 2011, p. 140).

informa que em um dado caso é razoável acreditar em certas proposições morais pelo mero apelo à intuição porque nesse caso as proposições são autoevidentes, e que em outros casos não seria apropriado porque as proposições não são autoevidentes. Mas dada a definição de autoevidência, isso é equivalente a dizer que em um dado caso é razoável acreditar em certas proposições morais pelo mero apelo à intuição porque elas são proposições tais que uma mera intuição é suficiente para tornar razoável sustentá-las, e que em outros casos não é razoável porque as proposições não são proposições tais que o mero apelo à intuição é suficiente para tornar razoável sustentá-las.

Como eu penso que é claro, se nós não sabemos que em um dado caso é razoável acreditar que p pelo mero apelo à intuição, apelar para a autoevidência de p não nos fornece nenhuma nova informação. Nós continuamos com a mesma dúvida que iniciamos, embora agora em uma nova roupagem: a proposição de que os irmãos erraram pode ser considerada autoevidente?

Quando nós refletimos sobre essa questão, a melhor resposta que podemos dar, argumenta Shafer-Landau, é a de que p é uma proposição autoevidente porque, após refletir sobre o que p expressa, parece que p é verdadeira, e a acreditar que p é verdadeira parece razoável mesmo na ausência de razões ou evidências para acreditar que p ⁶⁸. Em sintonia com Huemer, Crisp explica, sobre um princípio que ele propõe em seu livro, que a sua aceitação desse princípio não é, para ele, dependente de outras proposições que ele aceita. Ele revela acreditar que esse princípio é plausível porque ele tem um entendimento intelectual que resulta da sua compreensão do que ele expressa, e ele explica que embora alguém possa argumentar em seu favor a partir de outras proposições, ele mesmo não saberia produzir tal argumento, de modo que, para ele, a razoabilidade da sua crença nesse princípio depende exclusivamente dessa intuição de que ele é verdadeiro. Assim, Crisp argumenta, a proposição expressando esse princípio é autoevidente (CRISP, 2006, p. 73-76).

⁶⁸ “It seems to me self-evident that, other things equal, it is wrong to take pleasure in another's pain (...) When I say such things, I mean that once one really understands these principles (including the *ceteris paribus* clause), one doesn't need to infer them from one's other beliefs in order to be justified in thinking them true (...) I don't know how to argue for the self-evidence of these (or other) propositions (SHAFER-LANDAU, 2003, p. 248).

3.2 Um modelo intuicionista para o equilíbrio reflexivo

3.2.1 Ebertz em favor de uma interpretação intuicionista

Antes de defender que o equilíbrio reflexivo deve ser visto a partir de uma abordagem intuicionista, eu gostaria de discutir o que vejo como uma tentativa equivocada de defender essa conclusão.

Abordagens coerentistas do equilíbrio reflexivo foram prevalentes durante o período 1970-1980 (embora nesse período já houvesse filósofos que defendessem, com a pretensão de denunciar uma falha sua, que o equilíbrio reflexivo seria na verdade uma forma de intuicionismo⁶⁹), mas é apenas a partir do final da década de 1980 e início da década de 1990 que o equilíbrio reflexivo passou a ser defendido a partir de um prisma intuicionista. Um dos autores a defender abertamente o equilíbrio reflexivo como uma forma de intuicionismo nesse período foi Ebertz, em um influente artigo para discutir se “a doutrina do equilíbrio reflexivo é uma forma de coerentismo ou de intuicionismo/fundacionismo?” (EBERTZ, 1993, p. 202). Da afirmação de Rawls de que “há limitada e definida classe de fatos contra os quais os nossos princípios conjecturados podem ser testados, nomeadamente, nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo” (RAWLS, 1999, p. 51), Ebertz concluiu que o equilíbrio reflexivo não poderia ser interpretado de acordo com um modelo coerentista:

Essas palavras apontam para um importante elemento no coração da ideia de justificação através do equilíbrio reflexivo. De acordo com esse entendimento um conjunto de princípios jamais poderia ser justificado se ele não se ajustasse aos juízos que nós alcançamos quando nós sustentamos as crenças em questão e cuidadosa e reflexivamente julgamos a justiça ou injustiça (...) Parte do processo reflexivo consiste em continuamente se perguntar "esses princípios realmente se ajustam ao que me parece ser justo?" correto? etc.?". Como isso sugere, há um tipo de teste pelo qual princípios podem ser sempre testados - o teste de se eles se ajustam aos juízos morais ponderados a que nós estamos comprometimentos naquele estágio do processo reflexivo. Se eles não se ajustam eles não são justificados. Assim, juízos morais ponderados desempenham um papel justificatório especial no equilíbrio reflexivo (EBERTZ, 1993, p. 203-204).

A interpretação de que uma parte essencial do processo reflexivo recomendado pelo equilíbrio reflexivo consiste em se perguntar “esses princípios realmente se ajustam ao que me parece correto?” é acertada. Como será visto a seguir, Ebertz também é preciso quando afirma que se alguém seguir o equilíbrio reflexivo, então essa pessoa eventualmente sustentará um

⁶⁹ Hare (1989, p. 81-107, originalmente publicado em 1973), Singer (2002, p. 27-50, originalmente publicado em 1974), Brandt (1979, p. 2-10).

corpo de crenças “fundacionista” no sentido de que alguns juízos morais serão sustentados “de uma maneira direta” (isto é, não inferencialmente baseados em uma intuição moral). Mas por que Ebertz infere disso uma epistemologia intuicionista? Considere o que ele diz:

Aqueles que se mantêm após a consideração racional se tornam "juízos ponderados" e são tomados como padrões preliminares a partir do quais se julga a aceitabilidade de princípios. Assim, eles têm um status justificatório *prima facie* privilegiado na estrutura, um estado que não é derivado meramente da sua relação com outras crenças, mas que existe em virtude de expressar as coisas tal como elas parecem moralmente (...) Assim, esses juízos desempenham esse papel inicial porque eles recebem apoio de algo que não a sua relação com outras crenças. É isso é dizer que eles tem justificação *prima facie* direta (EBERTZ, 1993, p. 202).

Da afirmação de que juízos morais ponderados funcionam como “padrões preliminares pelos quais nós julgamos a aceitabilidade de princípios”, Ebertz conclui que eles têm esse “status justificatório” *porque* eles são justificados “por expressar o modo como as coisas *parecem* ser”. Essa parece uma inferência inadequada. Por exemplo, um filósofo coerentista não negaria que se nós quisermos descobrir como está o tempo lá fora a melhor coisa que temos a fazer é olhar pela janela e prestar atenção ao conteúdo da nossa experiência visual, e, nesse sentido, ele poderia dizer que nós devemos “testar” nossas crenças sobre o tempo lá fora olhando para a janela, e que nós devemos rejeitar a crença de que o tempo está bom se, ao olhar pela janela, observamos que está chovendo. Nossas percepções sobre como o tempo está lá fora funcionariam assim como os padrões pelos quais nós julgamos a aceitabilidade de proposições sobre como está o tempo lá fora para esse filósofo. Ele não precisa negar a existência de crenças não inferencialmente sustentadas, isto é, crenças baseadas em intuições ou em percepções, e tampouco negar que uma maneira apropriada de descobrir no que acreditar consiste em investigar o que se ajusta a essas intuições ou percepções⁷⁰. Esse filósofo apenas insistiria que a nossa crença formada por meio desse procedimento de apelo à percepção é justificada não por estar baseada em uma percepção e pela estrutura fundacional do nosso sistema de crenças, mas por ser coerente com um conjunto coerente de crenças.

Considere uma proposta de abordagem do equilíbrio reflexivo que combina explicitamente a estrutura fundacionista identificada por Ebertz com uma epistemologia coerentista:

⁷⁰ Para uma discussão desse ponto, ver Audi (1993, p. 139-142) e também BonJour (1985, p. 112-113).

Ele consiste em tomar as nossas intuições originais sobre casos particulares, formular regras ou generalizações que procuram capturá-las, testar futuras predições das regras propostas, aceitando algumas, rejeitando outras, revisando as regras, e, relevantemente, abandonando intuições originais quando elas impedem ganhos substanciais em coerência explanatória para o sistema como um todo (...) As crenças resultantes são justificadas, é defendido, porque cada uma têm o seu lugar em uma rede explanatória; todas são em princípio dependentes uma das outras; e cada uma é capaz de resistir a objeções pelo apoio que recebe do sistema como um todo (LYCAN, 2011, p. 819).

Lycan primeiro descreve como o equilíbrio reflexivo funciona metodologicamente, destacando um papel metodológico para as intuições morais do usuário do método, e depois, ao final, ele defende, a partir de uma epistemologia coerentista holista, que as crenças resultantes desse método são epistemicamente justificadas porque cada uma delas recebe apoio do sistema como um todo. Ebertz falha em mostrar que há alguma inconsistência entre essas duas partes do projeto de Lycan.

Esse equívoco poderia ser evitado se Ebertz tivesse distinguido entre um método que modela uma maneira responsável de formar crenças e deliberar sobre no que acreditar e uma teoria epistemológica que explica a natureza da justificação epistêmica e estipula as condições necessárias e suficientes para que uma crença seja epistemicamente justificada. Como ele entende que o equilíbrio reflexivo é uma teoria da justificação epistêmica de nossas crenças morais⁷¹, é natural que ele julgue pertinente investigar se essa teoria é coerentista ou fundacionista. Mas se nós rejeitamos a sua assunção, a pergunta parece perder o seu sentido.

Assim como Ebertz, DePaul passa da consideração que algumas crenças são sustentadas em equilíbrio reflexivo *porque* elas são baseadas em intuições morais para a conclusão que o equilíbrio reflexivo é um método intuicionista (DEPAUL, 2011, p. xcvi). No entanto, a própria expressão “o método é intuicionista” é questionável, uma vez que o adjetivo intuicionista se aplica a um tipo de teoria que explica por que algumas crenças são não inferencialmente justificadas, e o equilíbrio reflexivo, sendo um método que define o que é uma reflexão adequada, não pode ser adjetivado de intuicionista ou coerentista ou qualquer outra posição epistemológica sobre a natureza da justificação epistêmica⁷². Para traçar um paralelo, considere

⁷¹ “The reflective equilibrium model does take at least one step in the coherentist direction, however, by suggesting that coherence between beliefs is necessary for justification” (EBERTZ, 1993, p. 206).

⁷² Cerca de vinte anos antes de defender que o equilíbrio reflexivo é intuicionista, DePaul havia escrito um artigo alertando para esse erro: “it is also tempting to view the method as a form of intuitionism, one of the meaner members of the foundationalist clan. I have argued for resisting both of these temptations. I see the method of reflective equilibrium as being first and foremost a method. It is a heuristic device

a prescrição, que nenhum teórico moral negaria, de que para decidir o que fazer nós devemos considerar as consequências das nossas ações para o bem-estar daqueles que serão afetados por elas. Dessa prescrição não segue nenhuma teoria moral que explique por que agir dessa forma é moralmente correto, e qualquer teoria moral poderia explicar por que isso seria correto. Do mesmo modo, da prescrição de que devemos testar princípios morais contrastando-os com o que nos parece intuitivamente correto não segue nenhuma teoria epistemológica que explique por que sustentar crenças dessa forma é epistemicamente justificado. É claro que ambas as prescrições empregam certos vocábulos que sugerem conhecidas explicações: a primeira sugere que nós devemos considerar as consequências das nossas ações porque são essas consequências que fixam o que é certo e errado, a segunda sugere que devemos aceitar crenças de acordo com nossas intuições porque nossas crenças são epistemicamente justificadas pelo apoio que elas recebem dessas intuições. Também é uma sugestão, por exemplo, de que nós devemos buscar uma relação de ajuste mútuo em equilíbrio reflexivo porque uma crença epistemicamente justificada é uma crença coerente com um conjunto coerente de crenças. Mas essas são sugestões, e não implicações lógicas daquelas prescrições.

Que o equilíbrio reflexivo é um método, e que ele não deve ser interpretado como uma teoria sobre o que é para uma crença ser epistemicamente justificada, é uma conclusão que o próprio Ebertz alcança ao final do seu artigo:

A discussão do equilíbrio reflexivo não é valiosa porque ela nos direciona para um diferente entendimento da estrutura das crenças justificadas, mas porque ela nos fornece um *insight* do processo que é usado, ou talvez deveria ser usado, para se alcançar um sistema de crenças justificadas. De fato, o processo de reflexão esboçado por Rawls pode ser tomado como um modelo para a formação responsável de crenças, pelo menos no nível da atividade reflexiva (...) ele desempenha o papel positivo de capacitar o agente a estabelecer as suas crenças mais firmemente nas razões que ele tem para sustentá-las. Razões que ele tem para sustentar certas proposições, mas que ele pode desconhecer, podem, através da reflexão, se tornar razões pelas quais ele as sustenta (EBERTZ, 1993, p. 213-214).

Eu estou inteiramente de acordo com o que Eberz conclui aqui (o restante deste estudo pode ser interpretado como a tentativa de explorar e desenvolver as implicações das ideias que Ebertz apresenta nesse excerto). Mas eu não defendo que a aceitação do princípio

for organizing our moral beliefs, a manner of conducting our moral inquiries. Foundationalism, on the other hand, is primarily a type of account of the epistemic status of our beliefs. Hence, foundationalism and reflective equilibrium are not really positions on the same topic, although they are surely positions on related” (1986, p. 68). A minha posição é a de que DePaul não deveria ter ignorado o próprio conselho.

epistemológico intuicionista desenvolvido nas seções anteriores é implicado pelo método do equilíbrio reflexivo. Como eu entendo, tudo o que será exposto a seguir pode ser inclusive aceito com algumas qualificações por alguém que, como Lycan, sustenta uma epistemologia coerentista.

Então, a primeira razão para rejeitar a estratégia de Ebertz é esta: não segue do fato de que o equilíbrio reflexivo contém intuições que essas intuições têm de contribuir para a justificação epistêmica das nossas crenças morais tal como teoriza uma epistemologia intuicionista. Mas há também uma segunda razão: Ebertz parece interpretar que juízos morais ponderados são intuições morais⁷³. Como recentemente argumentado por Brun, juízos morais ponderados não são o mesmo que intuições morais. Brun nota duas diferenças. A primeira é que durante a procura por um conjunto de princípios que esteja em uma relação de apoio mútuo com nossos juízos morais ponderados, alguns desses juízos serão sustentados apenas porque eles derivam de um desses princípios, de modo que eles não terão a base não inferencial que é característica de intuições. Interpretar juízos morais ponderados como intuições levaria com isso a uma imagem restrita do que conta como juízos morais ponderados. A segunda diferença é que se um indivíduo tem uma intuição recalcitrante – uma intuição que ele sabe que é falsa, e que por isso ele não acredita que é verdadeira -, então essa intuição não faz parte do equilíbrio reflexivo, e não restringirá os princípios morais que são aceitáveis (porque um princípio não precisa ser coerente com intuições recalcitrantes). Interpretar juízos morais ponderados como intuições implicaria assim uma versão ampla demais do que conta como juízos morais ponderados. Portanto, raciocina Brun, é equivocado interpretar que juízos morais ponderados são intuições, e defender com base nessa identificação que o equilíbrio reflexivo é intuicionista (BRUN, 2014, p. 245-246).

Brun está correto em defender que os conceitos de juízo moral ponderado e de intuição moral não são os mesmos. Ele também acerta em recusar estratégias de compatibilização entre equilíbrio reflexivo e intuicionismo que dependem dessa equiparação. Mas ele vai além e defende que, no que diz respeito ao método, “intuições sequer precisam existir”, pois a sua existência “não é implicada ou pressuposta” pelo equilíbrio reflexivo, de maneira que “a defesa da posição de que intuições morais desempenham um papel na teorização moral requer argumentos independentes; ela não é meramente a consequência de se aceitar o equilíbrio

⁷³ “But is his doctrine of reflective equilibrium a form of coherentism or of modest foundationalism? I will argue that within reflective equilibrium both considered judgments and common presumptions function as foundational beliefs” (EBERTZ, 1993, p. 202).

reflexivo” (BRUN, 2014, p. 246). Na seção seguinte defenderei que a posição de que intuições desempenham um papel essencial em nossas investigações sobre no que acreditar em assuntos morais é, sim, uma consequência de se aceitar o equilíbrio reflexivo⁷⁴.

3.2.2 O papel metodológico de intuições morais

Quando nós investigamos no que acreditar, segundo a visão padrão do método do equilíbrio reflexivo, a visão popularizada por Rawls e Daniels, temos de determinar quais são os nossos juízos morais ponderados e, então, procurar por um conjunto de princípios que os explique da maneira mais atrativa possível. Em *The Right and the Good*, por exemplo, Ross discute o mérito da explicação utilitarista de que nós devemos cumprir as nossas promessas porque cumprindo-as nós fortalecemos os laços sociais de confiança mútua que são essenciais para a cooperação social. Ross nota que essa teoria não explica todos os nossos juízos morais ponderados sobre promessas, como o juízo de que seria errado se um dos dois homens que estão morrendo sozinhos em uma ilha deserta resolver não cumprir alguma promessa que fez para o outro. Não explica porque como os dois homens vão morrer de qualquer jeito, e ninguém ficará sabendo de qualquer promessa, o cumprimento ou não da promessa não terá qualquer impacto nas relações de confiança mútua na sociedade (ROSS, 2002, p. 38-39). Ainda assim, parece errado dizer que nesse caso não há nada de errado em não cumprir a promessa. Diante desse conflito entre juízo e teoria, Ross prefere manter o seu juízo e rejeitar a teoria. Ele passa então a propor a sua própria teoria na tentativa de explicar esse e outros juízos morais ponderados. Essa peça de reflexão de Ross é um clássico exemplo de emprego prático do equilíbrio reflexivo para decidir no que acreditar⁷⁵. Mas aqui a objeção de Brun parece pertinente, pois não é claro que haja um papel para intuições morais nesse processo reflexivo. Elas poderiam sequer existir que não faria diferença para a reflexão de Ross?

⁷⁴ Além da estratégia de Ebertz criticada por Brun, alguém poderia defender que o equilíbrio reflexivo não pode ser coerentista porque certos juízos são descartados como injustificados devido ao fato de que eles não são ponderados, e não devido ao fato de que eles falham em ser coerentes com o corpo de crenças sustentados pelo indivíduo. Por consequência, os juízos que são ponderados seriam justificados, não por ser coerentes da maneira relevante, mas em virtude de algum outro fato. Como Kelly e McGrath argumentam, “a significant amount of filtering might occur even before the process of seeking reflective equilibrium begins” (2010, p. 335). Similarmente, DePaul afirma que a categoria de ponderado “peca contra o espírito coerentista do equilíbrio reflexivo” (1993, p. 17). Eu não sigo essa linha de objeção porque, como será visto a seguir neste capítulo, eu não acredito que o papel metodológico da categoria de ponderado deve ser interpretado da forma como é sugerido pela abordagem coerentista do equilíbrio reflexivo.

⁷⁵ Para uma defesa da interpretação de que Ross emprega o equilíbrio reflexivo, ver Gaut (2002, p. 145-146) e Audi (2004, p. 66-68).

Para lidar com essa questão, penso que devemos considerar como Ross reconhece uma distinção entre dois tipos de “convicções morais”:

As convicções morais principais do homem simples parecem para mim ser não opiniões para a filosofia provar ou desconfirmar, mas um conhecimento inicial; e no meu próprio caso eu tenho pouca dificuldade em distinguir essas convicções essenciais de outras convicções morais que eu também tenho, mas que são opiniões meramente falíveis baseadas em um estudo imperfeito da existência para o bem ou para o mal de certas instituições ou tipos de ações (ROSS, 2002, p. 21).

Refletindo sobre o seu próprio sistema de crenças, Ross revela encontrar uma distinção entre convicções morais que são “essenciais” e convicções morais que são “meramente falíveis”. Ross não aborda a questão em detalhe, mas é claro que para ele algumas convicções são essenciais porque elas são autoevidentes (ou baseadas em uma intuição moral) e outras são “meramente falíveis” *porque* estão baseadas em um “estudo imperfeito” (isto é, porque são inferências de Ross a partir de outras informações que ele aceita). No excerto acima Ross sugere que convicções morais essenciais, baseadas em intuições, seriam infalíveis, o que é falso e que, como já abordado, é inclusive negado por Ross em outros momentos, mas o que eu gostaria de observar é o reconhecimento de uma distinção entre dois tipos de convicções morais. É uma distinção no que diz respeito às bases dessas convicções (intuição vs “estudo” ou inferência), mas também uma distinção metodológica. Quando investiga a plausibilidade das teorias morais utilitaristas, Ross claramente o faz testando como essas teorias se ajustam a essas convicções morais baseadas em intuições. Ele diz que “para mim parece tão autoevidente quanto se pode ser que fazer uma promessa, por exemplo, é criar no outro uma reivindicação moral sobre nós” (ROSS, 2002, p. 21), e ele acredita que é um sinal da implausibilidade de uma teoria utilitarista que, no cenário dos dois homens em uma ilha deserta, ela procura explicar se é certo ou errado cumprir a promessa por meio de conceitos que não fazem referência a *essa* proposição intuída.

Uma distinção equivalente também pode ser encontrada em Rawls, embora com uma roupagem diferente. Considere esta passagem de *A Theory of Justice*:

Há questões que nós sentimos com certeza que têm de ser respondidas de uma certa forma. Por exemplo, nós estamos confiantes de que a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas (...) Essas convicções são pontos fixos provisórios com os quais nós presumimos que qualquer concepção de justiça tem de se ajustar. Mas nós estamos menos seguros sobre qual é a distribuição correta da renda e da autoridade. Aqui nós podemos buscar por um modo de remover nossas dúvidas. Nós podemos checar uma interpretação da situação inicial, então, pela capacidade dos seus princípios de acomodar

nossas convicções mais firmes, e de fornecer orientação quando necessário (RAWLS, 1999, p. 17-18).

Nessa passagem Rawls está discutindo a plausibilidade do seu argumento a partir da posição original. Ele defende que os seus princípios de justiça são preferíveis a outros porque eles, em vez de outros, é que seriam escolhidos na posição original. Esse é apenas um bom argumento se a posição original é algo que devemos adotar como um critério, o que Rawls defende mostrando que a posição original é uma situação hipotética que modela proposições morais substantivas que nós já aceitamos em nossas convicções morais que ele chama de *pontos fixos* provisórios - o adjetivo “provisório” é para deixar claro que eles não são incorrigíveis e infalíveis (RAWLS, 1975, p. 8)⁷⁶. Os seus exemplos preferidos de pontos fixos são as nossas convicções de repúdio à escravidão, à discriminação racial e à intolerância religiosa, mas em diversos textos ele também menciona outros, como os juízos morais de que todos temos igual liberdade de consciência (RAWLS, 1999, p. 181), juízos que condenam a sujeição das classes trabalhadoras, a opressão das mulheres, a ilimitada acumulação de vastas fortunas, a crueldade, a tortura e o prazer no exercício da dominação (RAWLS, 1995, p. 178). A ideia é que se nós refletirmos sobre por que a escravidão é injusta e tentarmos explicar por que ela é injusta, nós concluiremos que ela é injusta em virtude de certos fatos a seu respeito, como o fato de que não é justo privar alguém do seu direito à liberdade e à igualdade em virtude da cor da sua pele. Essas são ideias morais fundamentais que nós podemos citar para explicar o que há para ser dito em favor desses juízos. Assim, na posição original as pessoas estão situadas sob um véu da ignorância justamente para impedir que elas escolham princípios de justiça que favoreçam a sua raça (RAWLS, 1993, p. 24-25). Rawls acredita que os seus princípios de justiça seriam preferíveis a outros, então, porque eles explicam, melhor do que princípios morais alternativos, por que nós pensamos que a escravidão é injusta e por que nós valorizamos a tolerância religiosa. Rejeitar o argumento a partir da posição original, para Rawls, é deixar de aceitar o

⁷⁶ Para Rawls, toda a teoria da justiça tem de contar com intuições em alguma medida (1999, p. 36). Eu estou afirmando que o argumento a partir da posição original depende de intuições na medida em que a sua correção como critério é estabelecida por Rawls pelo fato de que ela modela ideias fundamentais subjacentes aos nossos pontos fixos, que eu interpreto como intuições morais. Mas Rawls também explica que o argumento a partir da posição original depende de intuições em um diferente sentido: as pessoas situadas na posição original escolhem os princípios de justiça pesando por intuição as diversas considerações envolvidas: “The decision of the persons in the original position hinges, as we shall see, on a balance of various considerations. In this sense, there is an appeal to intuition at the basis of the theory of justice” (1999, p. 108). A posição original, Rawls diz, é um “natural guide to intuition” (1999, p. 120), e a sua teoria moral como um todo é construída para “to focus our moral sensibilities and to put before our intuitive capacities more limited and manageable questions for judgment” (1999, p. 46).

que se segue daquele conjunto de proposições que explicam os nossos pontos fixos⁷⁷. É uma falha em seguir o equilíbrio reflexivo adequadamente.

Esse aspecto fica mais claro no modo como Rawls defende os seus princípios de justiça no *Political Liberalism*:

Nós coletamos tais convicções bem estabelecidas como a crença na tolerância religiosa e na rejeição da escravidão e tentamos organizar as ideias básicas e os princípios implícitos nessas convicções em uma concepção política de justiça coerente. Essas convicções são pontos fixos provisórios que parece que qualquer concepção razoável tem de explicar. Nós esperamos formular essas ideias e princípios com clareza o suficiente para que elas possam ser combinadas em uma concepção política de justiça congruente com as nossas convicções mais firmemente sustentadas (RAWLS, 1993, p. 8).

No *Political Liberalism* Rawls procura demonstrar que a sua teoria da justiça pode ser compartilhada por cidadãos de uma sociedade democrática como uma base a partir da qual eles podem adjudicar questões de justiça de uma maneira justa porque ela articula “o que é publicamente reconhecido entre eles como razões suficientes e válidas” (1993, p. 9). Rawls acredita que se as pessoas refletissem tal como o equilíbrio reflexivo recomenda, elas reconheceriam a sua teoria como uma que explica os seus pontos fixos provisórios, justamente porque ela articula o que eles já aceitam como razões suficientes e válidas nesses juízos. Rawls deixa suficientemente claro que rejeitar as implicações da posição original seria para essas pessoas realizar um juízo moral que é incoerente com os seus pontos fixos⁷⁸. Uma vez que o cidadão reconhece que o que recomenda os princípios de Rawls é que eles são plausíveis à luz dos seus pontos fixos, ele pode então reconhecer a legitimidade da autoridade política desses princípios, o que o motivaria a aceitá-los como uma base para a adjudicação justa de princípios de justiça⁷⁹.

⁷⁷ “One of our considered convictions, I assume, is this: the fact that we occupy a particular social position is not a good reason for us to propose, or to expect others to accept, a conception of justice that favors those in this position (...) To model this conviction in the original position, the parties are not allowed to know the social position of those they represent, or the particular comprehensive doctrine of the person each represents” (RAWLS, 1993, p. 24).

⁷⁸ “The original position serves as a mediating idea by which all our considered convictions, whatever their level of generality (...) can be brought to bear on one another. This enables us to establish greater coherence among all our judgments; and with this deeper self-understanding we can attain wider agreement among one another” (RAWLS, 1993, p. 26).

⁷⁹ “From these ideas we try to work out a political conception of justice congruent with our considered convictions on due reflection. Once this is done, citizens may within their comprehensive doctrines regard the political conception of justice as true, or as reasonable, whatever their view allows” (RAWLS, 1993, p. 150-151).

O que é claro é que quando Rawls reflete em favor da sua teoria moral, ele o faz atribuindo um papel metodológico proeminente aos pontos fixos provisórios. Ele propõe certos princípios de justiça como plausíveis porque eles explicam, melhor do que teorias morais alternativas, esses pontos fixos e as ideias subjacentes a eles. E, como pode ser visto no excerto acima, ele afirma que uma teoria de justiça razoável *tem de* (“*must*”) explicar esses pontos fixos. O mesmo ponto é claro em *A Theory of Justice* na parte em que é discutido se o seu princípio da diferença resolveria questões de justiça distributiva de uma maneira aceitável. Ele escreve:

Possivelmente não haverá conflito entre essas consequências e nossas convicções ponderadas. Certamente não deve haver nenhum com aqueles juízos que são pontos fixos, aqueles que nós parecemos indispostos a revisar sob quaisquer circunstâncias imagináveis. De outra forma os dois princípios não são completamente aceitáveis e alguma revisão tem de ser feita (RAWLS, 1999, p. 280).

Para avaliar o mérito do seu princípio da diferença, Rawls explica que nós devemos avaliar em que medida a distribuição de bens que é consequência da sua observância é uma que, em cada caso particular, está de acordo com nossas convicções ponderadas, e logo na sentença seguinte ele enfatiza que *certamente* não deve haver *qualquer* incoerência com os juízos que são pontos fixos e que, se houver, alguma revisão precisa ser feita *no* princípio. Note que, em contraste, na primeira sentença não é afirmado que se houver uma incoerência entre os princípios e os nossos juízos ponderados, então alguma revisão precisa ser feita no princípio. Rawls deixa em aberto a possibilidade de manter o princípio e rejeitar os juízos.

E é exatamente esse o procedimento adotado por Rawls para rejeitar o merecimento como um critério para a justiça distributiva. Ele nota que esse critério é sugerido pela “tendência do senso comum”⁸⁰ em pensar que o justo é distribuir a riqueza e as coisas boas da vida de modo a recompensar o esforço e os talentos de cada um, o que sugere a visão de que a justiça é a felicidade de acordo com a virtude (RAWLS, 1999, p. 273). O princípio da diferença de Rawls conflita diretamente com esses juízos morais ponderados, pois ele implica que a distribuição de bens sociais que alguém recebe devido aos seus talentos individuais (inteligência, força, educação etc.) é justa apenas quando ela melhora a situação daqueles que não têm esses mesmos talentos. Em defesa de sua teoria, Rawls nota que a visão de que a justiça

⁸⁰ Rawls aparenta utilizar os termos “opiniões do senso comum” e juízos ponderados intercambiavelmente (ver 1999, p. 513). Note que assim como outros filósofos morais de língua inglesa, Rawls não usa a expressão “senso comum” (“*common sense convictions*”) no sentido depreciativo que é familiar a essa expressão na língua portuguesa.

é a felicidade de acordo com a virtude é, apesar de sugerida por certos juízos morais ponderados, incoerente com um de nossos pontos fixos, a saber, o juízo de que ninguém merece os atributos naturais superiores que recebeu do mesmo modo que ninguém merece uma posição inicial privilegiada na sociedade⁸¹. Esse ponto fixo sugere que uma sociedade que distribui os bens sociais de acordo com os talentos naturais, ou de acordo com a contribuição social que um indivíduo faz por meio de seus talentos naturais, apenas reflete a arbitrariedade com que a natureza distribui esses talentos. Se o indivíduo não merece o talento natural por meio do qual ele contribui mais para a sociedade, como diz o ponto fixo, então segue que o indivíduo não merece ser privilegiado na distribuição de bens. O princípio da diferença evita essa dificuldade por resultar em uma concepção igualitária de justiça para a qual esses talentos individuais são uma espécie de bem público que a sociedade deve valorizar e promover de um modo que beneficie social e economicamente todos os seus membros (RAWLS, 1999, p. 86-89).

3.2.3 Uma formulação intuicionista do equilíbrio reflexivo

Para Rawls, assim como para Ross, nem todas as nossas convicções morais têm a mesma proeminência metodológica. Quando nós estamos refletindo, nós devemos privilegiar algumas delas. Mas se isso é assim, então nós deveríamos qualificar o que entendemos por método de equilíbrio reflexivo e estado de equilíbrio reflexivo. Note a descrição padrão desse método que pode ser encontrada em Daniels:

Nós começamos coletando os juízos morais iniciais de uma pessoa e os filtrando para incluir apenas aqueles com respeito aos quais ela está relativamente confiante e que não tenham sido feitos sob condições conducentes ao erro (...) Nós então propomos conjuntos alternativos de princípios morais que têm variáveis níveis de "ajuste" com esses juízos morais (DANIELS, 1996, p. 22).

Para a descrição padrão, nós devemos refletir de um modo a buscar um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique os nossos juízos morais ponderados. Essa descrição é definitivamente sugerida por certas passagens em que Rawls descreve o equilíbrio reflexivo, tais como:

⁸¹ “No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society” (RAWLS, 1999, p. 87). E também: “It simply reflects the fact noted before (§17) that it is one of the fixed points of our moral judgments that no one deserves his place in the distribution of natural assets any more than he deserves his initial starting place in society” (RAWLS, 1999, p. 274).

Nós expressamos isso dizendo que uma concepção política de justiça, para ser aceitável, tem de estar de acordo com as nossas convicções ponderadas, em todos os níveis de generalidade, em devida reflexão, ou no que em outro lugar eu chamei de "equilíbrio reflexivo" (RAWLS, 1993, p. 8)

Há uma classe definida e limitada de fatos contra os quais nossos princípios conjecturados podem ser testados, nomeadamente, nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo (RAWLS, 1999, p. 44)⁸².

Nessas passagens nenhuma menção é feita à categoria de pontos fixos. Mas há outras passagens (tal como aquela do *Political Liberalism* citada anteriormente) em direto conflito com essa descrição padrão. Compare⁸³:

O objetivo foi mostrar que a teoria proposta se ajusta aos pontos fixos de nossas convicções ponderadas melhor do que outras doutrinas familiares, e que ela nos leva a revisar e a extrapolar os nossos juízos de modos que parecem ser satisfatórios após reflexão (RAWLS, 1999, p. 507).

Aqui o teste é o do equilíbrio reflexivo: de como a visão como um todo articula as nossas mais firmes convicções ponderadas de justiça política, em todos os níveis de generalidade, após o devido exame, e uma vez que todos os ajustes e revisões que pareçam necessários tenham sido feitos. Uma concepção de justiça que satisfaz esse critério é a concepção que, até onde podemos afirmar, é a mais razoável para nós (RAWLS, 1993, p. 28).

Essas passagens contêm uma descrição alternativa do que é o equilíbrio reflexivo e, por extensão, de como o próprio Rawls reflete ao defender a plausibilidade dos seus princípios de justiça. Para decidir no que acreditar em um determinado assunto, nós não procuramos um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique os nossos juízos morais ponderados. Uma análise das passagens acima revela que essa caracterização é insatisfatória por pelo menos duas omissões. Primeiro, nós procuramos um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique os nossos juízos ponderados que são *pontos fixos*. Segundo, esses princípios devem explicar os nossos pontos fixos *cujo conteúdo proposicional é relevante* para o assunto que é objeto da investigação. Observe que no *Political Liberalism* Rawls defende os seus princípios de justiça porque eles explicam nossos pontos fixos de *justiça política*, e em *A Theory of Justice* ele

⁸² Ver também Rawls (1993, p. 8; p. 43; p. 381; p. 507).

⁸³ Ver também Rawls (1999, p. 18; p. 381) e (1993, p. 124; p. 300).

defende a plausibilidade do princípio da diferença argumentando que ele explica os nossos pontos fixos “de justiça distributiva” (RAWLS, 1999, p. 280)⁸⁴.

Uma questão se impõe: por que é apropriado que esses pontos fixos tenham essa função metodológica diferenciada? O que faz esses pontos fixos aptos a cumprir esse papel? Essas são questões que remetem ao problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo. Nós queremos saber por que atribuir um papel epistêmico privilegiado a esses pontos fixos é o que alguém interessado em decidir no que acreditar sobre um determinado assunto deveria fazer. Como visto no primeiro capítulo deste estudo, Rawls não oferece uma teoria que responderia essas perguntas. Apesar disso, ele menciona algumas propriedades desses pontos fixos que, eu penso, sugerem uma resposta. Ele cita as seguintes características: são juízos que nós fazemos “intuitivamente” e nos quais “temos a maior confiança” (1999, p. 17), juízos sobre questões que nós “sentimos com certeza” (*feel sure*) que devem ser respondidas de uma determinada maneira (1999, p. 17), “nossas convicções mais firmes” (1999, p. 18), convicções que estamos “indispostos a revisar sob quaisquer circunstâncias previsíveis” (1999, p. 280), convicções que são “firmemente sustentadas” (1993, p. 8), convicções que são bem estabelecidas (*settled*) (1993, p. 8), juízos sobre o que nós tomamos por “fatos básicos” (1993, p. 124), convicções “profundamente enraizadas” (“*deep-seated*”) (1993, p. 300) e “convicções essenciais” (1993, p. 369). Dadas essas propriedades, é possível interpretar que um ponto fixo não é nada mais do que uma crença moral intuitiva, isto é, uma crença moral baseada em uma intuição moral, no sentido definido neste estudo⁸⁵. E se nós aceitamos essa interpretação podemos adotar o mesmo

⁸⁴ No “Outline of a Decision Procedure for Ethics”. Rawls restringe os juízos morais ponderados a juízos que são “intuitivos”: “it is required that the judgment be intuitive with respect to ethical principles, that is, that it should not be determined by a conscious application of principles so far as this may be evidenced by introspection” (1951, p. 183). Essa restrição não aparece mais em *A Theory of Justice* (assim como não aparece mais a restrição de que juízos sobre casos hipotéticos não contariam como ponderados). Uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo defende o retorno dessa restrição.

⁸⁵ Uma questão de exegese: na seção do *Political Liberalism* dedicada a explicar as diferenças entre o intuicionismo e o seu construtivismo político, Rawls afirma que o que distingue essas duas posições não é que uma usa o equilíbrio reflexivo e outra não: “both constructivism and rational intuitionism rely on the idea of reflective equilibrium. Otherwise intuitionism could not bring its perceptions and intuitions to bear on each other and check its account of the order of moral values against our considered judgments on due reflection. Similarly, constructivism could not check the formulation of its procedure by seeing whether the conclusions reached match those judgments” (RAWLS, 1993, p. 95-96). Em outras palavras, o que distingue essas duas posições não é o modo de reflexão que elas empregam para avaliar a plausibilidade de uma dada proposição moral. Adiante Rawls explica que o que as distingue é que para o intuicionismo um juízo moral é plausível porque ele corresponde a uma ordem de valores morais independente, enquanto que para o construtivismo um juízo é plausível porque ele segue de um certo procedimento de construção que modela certas ideias morais e políticas fundamentais. Essa diferença, contudo, é ontológica, e não metodológica, e, como o próprio Rawls então demonstra, alguém pode

tipo de explicação que o Ross oferece: certas convicções morais são “essenciais” precisamente porque elas são autoevidentes, ou porque a nossa crença nessas proposições é baseada em uma intuição moral. Para colocar nos termos da teoria desenvolvida na seção anterior, nós podemos defender que essas crenças morais são aptas a cumprir o papel epistêmico que elas cumprem porque algumas de nossas intuições morais são a fonte de evidência em filosofia moral, e ao decidir no que acreditar o nosso objetivo é conformar o que nós acreditamos à evidência disponível.

Uma vez que nós interpretamos pontos fixos como intuições morais, nós temos as bases para uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo que endossa uma descrição alternativa⁸⁶.

adotar o método do equilíbrio reflexivo sem se comprometer com qualquer posição ontológica particular. Que não há uma diferença metodológica entre Rawls e um modelo intuicionista é algo que voltará a ser de interesse no próximo capítulo, onde será discutida a objeção de que o equilíbrio reflexivo não poderia admitir uma interpretação intuicionista porque o intuicionismo estaria comprometido com o fundacionismo, e o equilíbrio reflexivo seria incompatível com o fundacionismo. Outro fato exegético relevante dessa seção do *Political Liberalism* é como Rawls usa, intercambiavelmente, os termos juízo moral ponderado e intuição moral, um uso que já estava presente em *A Theory of Justice* (1999, p. 45n26).

⁸⁶ Ver McMahan (2013, p. 110), Audi (1997, p. 507) e Huemer (2005, p. 117).

4 EPISÓDIOS DE EQUILÍBRIO REFLEXIVO

Partindo dos resultados obtidos no capítulo anterior, neste capítulo introduzo o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo para caracterizar o estado resultante do uso do método do equilíbrio reflexivo e articulo uma explicação do seu valor epistemológico com base em uma epistemologia intuicionista. Para ilustrar o que é esse estado, e para demonstrar que ele pode ser obtido na prática, o capítulo oferece uma análise do processo reflexivo de proeminentes filósofos contemporâneos, como Philippa Foot, Judith Thomson, Peter Singer e Alvin Goldman. Eu procurarei mostrar como o método do equilíbrio reflexivo, quando interpretado de acordo com uma abordagem intuicionista, pode ser visto em uso nas reflexões desses filósofos. Na última seção do capítulo eu ofereço uma defesa do valor epistemológico de um episódio de equilíbrio reflexivo. O argumento é o de que o equilíbrio reflexivo tende a colocar aquele que o emprega em posição de sustentar crenças morais com base no que ele acredita que tem razões para acreditar, o que é uma parte necessária para sustentação de crenças morais epistemicamente justificadas.

4.1 O conceito de episódio de equilíbrio reflexivo

Eu proponho entender o estado de equilíbrio reflexivo como um episódio de equilíbrio reflexivo definido como se segue:

Um episódio de equilíbrio reflexivo é um estado no qual *S* aceita uma teoria *T* sobre um assunto *X* porque *S* acredita que *T* explica, melhor do que teorias alternativas, as suas intuições morais relevantes sobre *X* das quais ele acredita não ter razões para duvidar.

Quando nós não sabemos no que acreditar sobre um determinado assunto, ou estamos em dúvida quanto a plausibilidade de uma determinada proposição sobre esse assunto, nós devemos considerar qual é o nosso episódio de equilíbrio reflexivo sobre esse assunto, e como essa proposição é apoiada pela teoria *T* que figuraria nesse episódio. Um episódio de equilíbrio reflexivo é o que nós obtemos, eu argumentarei, com o emprego do método do equilíbrio reflexivo quando interpretado de acordo com uma abordagem intuicionista. Para defender essas alegações, adoto a estratégia de analisar usos concretos do equilíbrio reflexivo na literatura filosófica. Procurarei mostrar que o equilíbrio reflexivo capacita o indivíduo a basear as suas crenças nas razões que ele tem para sustentá-las porque uma análise desses usos revela que o método conduz o agente a aceitar certas proposições morais porque elas parecem verdadeiras,

e a aceitar outras proposições morais porque elas explicam essas proposições, ou são apoiadas pela teoria que as explica, o que implica que essas proposições que parecem verdadeiras funcionam como evidência, ou razões, para sustentar ou rejeitar certas proposições morais.

Os usos do equilíbrio reflexivo que serão analisados a seguir são os usos de filósofos morais. Há duas razões para isso. Primeiro, filósofos tendem a ser autoconscientes do seu próprio modo de pensar, de forma que o raciocínio que os conduz às suas conclusões é muito bem documentado em seus artigos e livros, e pode por isso ser analisado. Segundo, se o equilíbrio reflexivo é o modo pelo qual nós devemos refletir para a aquisição de crenças morais epistemicamente justificadas, e se ele realmente modela a conduta epistêmica de agentes epistemicamente responsáveis (agentes que tendem a aceitar apenas o que eles têm boas razões para aceitar, ou agentes que tendem a aceitar o que eles não tem razões para pensar que é falso) é de se esperar que nós o encontraríamos no raciocínio de filósofos, pois bons filósofos são pessoas que dedicam à sua vida a pensar e debater no que acreditar, e são, eu acredito, o paradigma de pessoas intelectualmente virtuosas, ou pelo menos o nosso melhor exemplo, na sociedade, de pessoas que refletem de maneira apropriada. Demonstrar que o equilíbrio reflexivo é o método empregado por filósofos morais de reconhecida competência já é, eu penso, oferecer uma defesa do seu valor epistemológico.

4.2 Juízos morais ponderados

A categoria dos juízos morais ponderadas não faz parte de um episódio de equilíbrio reflexivo, segundo a definição acima. Eu gostaria agora de discutir a motivação para isso e as suas implicações.

A posição de Rawls sobre o papel metodológico dos juízos morais ponderados é a de que ao tentar formular um conjunto de princípios que explique nossos juízos morais, e que sirva de critério para decidir no que acreditar e avaliar a plausibilidade do que já acreditamos, nós devemos primeiro selecionar dentre os nossos juízos aqueles que são ponderados e “excluir” os que não são ponderados (RAWLS, 1999, p. 42). O *rationale* aqui é que como juízos não ponderados são defectivos e inconfiáveis, é melhor se livrar deles já no início da reflexão para evitar que eles “contaminem” o *output* do método do equilíbrio reflexivo. A implicação é que se uma certa crença (ou intuição) não é ponderada, então o conteúdo dessa crença deve ser ignorado na avaliação da plausibilidade de um certo princípio moral, no sentido de que um princípio moral apenas precisa ser coerente com juízos morais que são ponderados. Os proponentes de uma abordagem coerentista do equilíbrio reflexivo não foram além dessa caracterização do papel dos juízos morais ponderados que é oferecida por Rawls.

No quadro oferecido por Rawls, concluir que um juízo não é ponderado não é concluir que não há boas razões para acreditar no seu conteúdo proposicional. Nenhuma das restrições que constituem o ponderado (juízo não realizado sob estresse emocional, juízo que não foi feito com uma excessiva atenção ao autointeresse etc.) seleciona juízos morais com base no seu conteúdo proposicional. Muitas vezes o reconhecimento de que um juízo não é ponderado pode nos colocar em dúvida quanto à plausibilidade do seu conteúdo, e servir então de motivação para uma reflexão sobre as razões que há para sustentá-lo, mas ele parece insuficiente para motivar um descarte. No capítulo segundo eu citei, em favor dessa afirmação, o exemplo de Martin Luther King. Por outro lado, o reconhecimento de que um juízo é ponderado parece igualmente insuficiente para tornar razoável a sua aceitação. Como observado por críticos do equilíbrio reflexivo, muitas pessoas que acreditam em horóscopo e astrologia têm juízos que são ponderados sobre o assunto (KELLY; MCCGRATH, 2010, p. 342-343).

O conceito de episódio de equilíbrio reflexivo foi construído, como eu quero agora explicar, procurando preservar o espírito dessa categoria. O *rationale* fundamental para a inclusão da restrição do ponderado parece ser o seguinte: nem todos os nossos juízos morais são epistemicamente iguais. Alguns são ponderados e por isso mais confiáveis, e outros não são ponderados e por isso menos confiáveis. Para maximizar as nossas chances de aceitar apenas crenças morais que são corretas, nós devemos procurar apenas por aquelas que são coerentes com esses juízos mais confiáveis. A presente abordagem intuicionista procura incorporar um argumento parecido com esse, oferecendo o seguinte paralelo: nem todas as nossas intuições morais são iguais (HUEMER, 2005, p. 105). Algumas proposições morais parecem verdadeiras e nós não temos razões para duvidar que elas sejam, e outras parecem verdadeiras mas nós temos razões para pensar que elas são falsas. Metodologicamente, o que nós devemos fazer é procurar por proposições morais (que podem assumir a forma de uma teoria ou um princípio ou um conjunto de princípios) que, segundo nosso juízo, expliquem apenas as proposições morais do primeiro tipo. Apenas essas proposições morais são os itens que devem funcionar como evidências, no sentido de que todas as outras proposições morais são, conforme defendido por Scanlon, “justificadas pelo fato de que elas explicam essas alegações e as unificam de maneiras plausíveis” (SCANLON, 2014, p. 85).

Nós poderíamos definir uma crença moral baseada em uma intuição moral da qual nós acreditamos que não temos razões para duvidar de um juízo moral ponderado. Scanlon faz isso:

Ao decidir se algo que parece verdadeiro deveria ser tratado como um juízo ponderado, uma coisa que nós precisamos questionar é se ele tem quaisquer implicações ou pressuposições implausíveis. Identificar alguma coisa como

um juízo moral ponderado envolve alcançar uma conclusão preliminar de que isso não é o caso (SCANLON, 2014, p. 84).

Para evitar confusão com o modo como essa categoria é interpretada pela abordagem coerentista e pela descrição padrão do equilíbrio reflexivo vista no final do capítulo anterior, eu acredito que o melhor para uma abordagem intuicionista é omitir a referência.

Talvez o principal mérito da categoria de ponderado seja o de chamar a atenção para a importância epistemológica de fatos a respeito da confiabilidade dos processos cognitivos que causam e sustentam as nossas crenças morais. Algumas vezes esses processos operam de uma maneira não confiável (por exemplo, quando estamos sob estresse emocional), e quando isso acontece nós temos razões para suspeitar da plausibilidade das crenças morais que resultam como os seus *outputs*⁸⁷. Isso recomenda a seguinte prescrição metodológica: ao avaliar a plausibilidade de uma crença *p* qualquer, *S* deve não apenas refletir sobre o conteúdo de *p*, mas também deve levar em conta os fatos a respeito do processo cognitivo que é a causa da sua crença de que *p*. A ideia é que essa é uma prática reflexiva frutífera para o descobrimento de distinções e implicações normativas relevantes, pois fatos a respeito da confiabilidade dos processos cognitivos que causam as nossas intuições morais podem ser razões que nós temos para duvidar delas⁸⁸. Essas implicações normativas serão analisadas em detalhe no capítulo seguinte.

Do ponto de vista de uma abordagem intuicionista, afirmar que nós devemos começar apenas com proposições morais que parecem verdadeiras e das quais nós acreditamos que não temos razões para duvidar é afirmar que nós devemos começar a refletir tomando como evidência somente aquelas crenças morais que nós estamos, segundo nosso juízo, *prima facie* epistemicamente justificados em aceitar. É por isso que uma epistemologia intuicionista entende que intuições morais constituem uma fonte *prima facie* de justificação epistêmica.

O que conta como razões para duvidar da plausibilidade de uma proposição moral que parece verdadeira, contudo, é em si um objeto de investigação filosófica independente. Acima nós vimos que para Rawls considerações sobre a confiabilidade do processo cognitivo que gera

⁸⁷ Para uma discussão da categoria de ponderado nesses termos, ver Brink (1989, p. 132).

⁸⁸ Proponentes do equilíbrio reflexivo acreditam que nós adquirimos razões para confiar na plausibilidade de nossas crenças morais uma vez que reconhecemos que muitas delas são aceitas pelos mesmos processos cognitivamente confiáveis pelos quais nós formamos crenças sobre o mundo empírico (BOYD, 1988; BRINK, 1989), ou crenças sobre matemática e lógica (SCANLON, 2014, p. 72-76; PARFIT, 2011b, p. 489-492).

essas crenças podem ser um tipo de consideração que funciona como razão nesse contexto, e no capítulo seguinte essa alegação voltará a ser discutida. Mas considere, para fins de exemplificação, outras possíveis razões que nós podemos encontrar analisando o que Sidgwick afirma sobre a significância epistêmica do desacordo:

Se eu concluo que qualquer um de meus juízos, intuitivo ou inferencial, está em conflito direto com o juízo de alguma outra mente, então tem de haver erro em algum lugar: e se eu não tenho mais razão para suspeitar que o erro está na outra mente e não na minha própria, a comparação reflexiva entre os dois juízos necessariamente me reduz (...) a um estado de neutralidade (SIDGWICK, 1962, p. 342).

Em geral que outras pessoas têm crenças contraditórias com as nossas não é uma razão para nós revisarmos nossas crenças, pois nós podemos explicar o desacordo notando que essas pessoas não têm acesso às mesmas evidências, ou não pensaram sobre o assunto tão cuidadosamente quanto nós, e que por isso nós estamos mais bem posicionados do que elas para pensar competentemente a respeito do assunto sobre o qual essas crenças versam. Por exemplo, como nós sabemos hoje mais sobre os efeitos do tabagismo no corpo humano do que sabiam nossos antepassados na maior parte do século passado, nós estamos em melhor posição para avaliar se, e em que medida, é moralmente objetável fumar durante a gravidez. Mas quando nós discordamos em um dado assunto com pessoas que são nossos pares epistêmicos, isto é, com pessoas que têm o acesso à mesma evidência e que pensaram tão cuidadosamente quanto nós sobre o assunto, então nós não podemos explicar o desacordo da mesma maneira, e aí parece haver algo de normativamente significativo⁸⁹. Para Sidgwick, e uma série de outros filósofos que concordam com ele, esses desacordos entre pares epistêmicos recomendam a suspensão do juízo: que *S* acredita que um par epistêmico seu tem uma intuição moral que é contraditória com uma intuição moral sua é uma razão que *S* tem que anula a justificação *prima facie* que ele tem para sustentar essa proposição moral com base em uma intuição. Disso se seguiria, como é defendido pelo próprio Sidgwick, que as únicas proposições morais que são propriamente autoevidentes (isto é, que podem ser razoavelmente sustentadas unicamente com base em uma intuição) são aquelas que são universalmente compartilhadas. E disso pode se seguir uma consequência metodológica: ao refletir sobre no que acreditar, o que *S* deve fazer é procurar explicar apenas aquelas intuições morais que são *compartilhadas* pelos seus pares epistêmicos, ou intuições que ele acredita seriam aceitas por outras pessoas. Judith Thomson, uma

⁸⁹ Para uma discussão sobre a epistemologia do desacordo, ver Kelly (2005).

proponente do método do equilíbrio reflexivo como será visto a seguir, aceita essa qualificação: “não são com as alegações morais compreensivelmente controversas que eu assumo que uma teoria moral tem de ser consistente” (THOMSON, 2001, p. 175).

Para uma abordagem intuicionista, uma reflexão moral responsável é uma que procura formular, a respeito do assunto sendo investigado, um princípio, ou um conjunto de princípios, que é plausível à luz daquelas proposições morais (que são relevantes para esse assunto) que nos parecem verdadeiras e das quais nós acreditamos que não temos razões para duvidar. Se nós simplesmente aceitamos tudo o que nos parece verdadeiro, sem questionar o que nós temos razões para acreditar, então segue dessa abordagem que nós não estamos fazendo o nosso melhor para atingir o objetivo de aceitar apenas crenças morais que são epistemicamente justificadas, e que nós não estamos refletindo adequadamente.

4.3 Episódios

4.3.1 O episódio de Philippa Foot

Para completar a exposição da abordagem intuicionista desse método, eu gostaria de analisar como nós podemos ver, na prática filosófica, um episódio de equilíbrio reflexivo como o resultado provável de uma reflexão que procura encontrar uma relação de ajuste mútuo entre um princípio, ou um conjunto de princípios, de um lado, e intuições morais das quais nós não temos razões para duvidar, de outro. Para obter um episódio de equilíbrio reflexivo sobre um dado assunto, *S* deve refletir com o objetivo de descobrir qual posição a respeito desse assunto explica da maneira mais atrativa possível as suas intuições morais relevantes para a investigação desse assunto. Eu irei analisar inicialmente a busca por um episódio de equilíbrio reflexivo ilustrada na discussão de Philippa Foot sobre a moralidade do aborto, em seu “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect” (originalmente publicado em 1967, republicado em 2002). Nesse artigo Foot quer saber o que pensar sobre a moralidade do aborto naqueles casos que ilustram um conflito de interesses entre a mãe e o feto, como quando, por exemplo, complicações médicas exigem que se tome uma decisão entre salvar a vida da mãe ou salvar a vida do feto (FOOT, 2002, p. 19).

Foot inicia a sua investigação avaliando a plausibilidade do princípio moral do duplo efeito (*double effect principle*), invocado por católicos para lidar com esses casos. Há várias maneiras de entender esse princípio, e a sua formulação completa e rigorosa não seria breve. Para os fins desta discussão eu gostaria de trabalhar com esta formulação um tanto grosseira:

Princípio do duplo efeito: é moralmente permissível para *S* realizar uma ação *X* que *S* sabe que terá efeitos bons e ruins apenas se o efeito ruim é algo que *S* não tem a intenção direta e o desejo de produzir com a realização de *X*, e se esse efeito ruim não é para *S* um meio para a obtenção do efeito bom⁹⁰.

Esse princípio é frequentemente invocado por católicos para lidar com casos envolvendo aborto. Por exemplo, para explicar por que seria moralmente permissível realizar uma cirurgia de histerectomia em uma mulher grávida, uma cirurgia cuja intenção direta e o efeito desejado é salvar a vida da mãe, e cujo efeito ruim que é previsto, mas não é intencionado, e que também não é um meio para salvar a mãe, é a morte do feto. Como Foot interpreta, para os proponentes desse princípio é moralmente importante distinguir entre o efeito (bom) de um ato voluntário que é desejado e que é uma intenção direta do agente (“salvar a vida da mãe”), e o efeito (ruim) que é previsto pelo agente como uma possibilidade da sua ação, mas que não é desejado e não faz parte da sua intenção produzir como meio (“a morte do feto”) para obter o fim bom. O princípio do duplo efeito afirma assim que o que não é moralmente permissível de ser produzido por intenção direta (“matar o feto”) pode ser moralmente permissível de ser produzido como um efeito colateral não desejado de uma ação boa.

Foot ela mesma revela que em um certo momento pensou que a consideração de casos como esse parecia revelar “argumentos conclusivos” em favor do princípio do duplo efeito (2002, p. 25):

Caso do Bonde: no caminho à frente de um bonde desgovernado e sem freios estão cinco pessoas trabalhando na manutenção dos trilhos. O condutor do bonde percebe que a única maneira de salvar os cinco trabalhadores é desviando à direita na interseção à frente, mas nessa direção há uma pessoa nos trilhos que seria morta atropelada.

Caso do Juiz: um sequestrador, mantendo como reféns cinco pessoas, exige que o culpado por um certo crime seja preso e executado ou as cinco pessoas serão assassinadas. Como a identidade do real culpado é desconhecida, o juiz percebe que a única forma de salvar os cinco reféns é condenando e executando um inocente.

⁹⁰ Uma formulação mais completa e precisa seria esta: “The principle of double effect proposes that an action with both good and bad effects is right (licit, permissible) if and only if all four of the following conditions are met (...) (1) The act in itself must not be morally wrong. (2) The bad effect must not cause the good effect. (3) The agent must not intend the bad effect (as an end to be sought). (4) The bad effect must not outweigh the good effect. We will discuss these conditions one at a time” (KELLY; MAGILL; TEN HAVE, 2013, p. 105).

Com respeito a esses dois casos, Foot, assim como a maioria das pessoas, tem a intuição de que é moralmente permissível desviar à direita, no *Caso do Bonde*, e a intuição de que não é moralmente permissível, no *Caso do Juiz*, executar o inocente. Mas essa discrepância de intuições parece suspeita. Alguém pode argumentar que não há alguma diferença moral significativa entre os dois casos que autorizaria vereditos morais distintos. Em ambos o que se trata é de salvar cinco pessoas ao custo da vida de uma. Foot teria assim um problema de inconsistência entre as suas intuições. O princípio do duplo efeito, contudo, oferece uma saída para essa aparente inconsistência. Ele elucida que seria moralmente permissível desviar o bonde mas não seria permissível condenar o inocente: desviando o bonde o que o condutor intenciona e deseja é salvar a vida das cinco pessoas, sendo a morte do trabalhador nos trilhos da direita uma consequência ruim que é prevista mas não é desejada, e também não é um meio para salvar os cinco. Por outro lado, o juiz que condena um inocente à morte intenciona e deseja, como meio para salvar as cinco pessoas, a morte do inocente (FOOT, 2002, p. 21-24).

O que eu gostaria de destacar aqui é que o “argumento” que pareceu “conclusivo” em favor do princípio do duplo efeito é para Foot o fato de que esse princípio explica certas proposições morais que lhe parecem verdadeiras, intuições das quais ela acredita não ter razões para duvidar, e por isso lhe permite aceitar um conjunto de crenças morais que é coerente. Foot está assim refletindo tal como prescrito pelo equilíbrio reflexivo, avaliando, com respeito ao problema do aborto, como um dos princípios defendidos para determinar no que acreditar sobre esse problema explica as suas intuições morais que são relevantes para esse problema. Como ela deseja investigar casos de aborto envolvendo o conflito de interesses entre a vida da mãe e a vida do feto, ela procurou analisar como um dos princípios defendidos para determinar no que acreditar nesses casos explica as suas intuições morais que são relevantes para esse problema, como as suas intuições sobre o caso acima (o que há em comum entre todos esses casos discutidos por ela é o conflito de interesses entre seres humanos).

Além desses casos, Foot cita outras intuições morais sobre casos que o princípio do duplo efeito explicaria (como o caso envolvendo matar um paciente para usar os seus órgãos para salvar cinco pessoas):

Caso da Escassez: em uma sala do hospital, a única maneira de salvar um paciente que está prestes a morrer é aplicando todo o suprimento disponível de um certo medicamento. Em outra sala, acabaram de chegar da emergência cinco pessoas que também estão prestes a morrer, mas como a condição médica delas é menos grave, cada uma pode ser salva com um quinto da dose que é necessária para salvar o paciente da outra sala.

Aqui Foot tem a intuição moral de que como não há o medicamento necessário para salvar todos que estão prestes a morrer no hospital, é moralmente permissível usar o remédio para salvar os cinco pacientes na emergência deixando que o paciente na outra aula morra. O princípio do duplo efeito explica que isso seria moralmente permissível porque ao decidir usar o estoque do medicamento para salvar os cinco pacientes, a intenção do médico não é matar o outro paciente, e a sua morte não é algo que é desejado pelo médico ou um meio para ele salvar os cinco pacientes. No entanto, Foot entende que a consideração de um caso similar revela que o princípio do duplo efeito implica um veredito moral que não se conforma ao que parece intuitivamente correto:

Caso da Fumaça Letal: há cinco pacientes em um hospital cujas vidas podem ser salvas apenas pela produção de um certo gás, mas essa produção inevitavelmente liberaria uma fumaça letal no quarto de um outro paciente que (por algum motivo) não pode ser transferido para outro quarto.

Seguindo o princípio do duplo efeito, quando nós fabricamos o gás que acaba provocando a morte do paciente no outro quarto, a nossa intenção direta, e o que desejamos com a nossa ação, é salvar a vida dos cinco pacientes. Assim como no *Caso da Escassez*, a morte do paciente no outro quarto é um efeito colateral da nossa ação, e não é parte do nosso plano como um meio para salvar os cinco pacientes. Mas neste caso, diferentemente do *Caso da Escassez*, não lhe parece correto dizer que seria moralmente permissível fabricar esse gás, ao contrário do que o princípio do duplo efeito levaria alguém a acreditar (FOOT, 2002, p. 29).

Quando procurou analisar as implicações do princípio do duplo efeito para o problema do aborto, Foot também julga ter se deparado com mais uma dificuldade. Naqueles casos médicos em que nada pode ser feito para salvar a mãe e o feto mas que a vida da mãe pode ser salva por meio da morte do feto, o princípio do duplo efeito implica que fazer isso não seria permissível, na medida em que a morte do feto não seria um efeito colateral indesejado, mas algo que é intencionado e que faz parte, como meio, do plano de salvar a vida da mãe. Foot, por outro lado, tem a intuição de que matar o feto seria, nessas circunstâncias, um curso de ação moralmente permissível. Foot compara essa situação com este caso:

Caso da Caverna: um homem gordo, ao tentar sair de uma caverna que começou a inundar, acaba ficando entalado, bloqueando a única saída disponível e impedindo as outras pessoas que estão com ele de escapar. As outras pessoas têm um explosivo com o qual elas podem explodir o gordo, liberando a saída e se salvando.

Para Foot, seria moralmente permissível explodir o gordo. Se isso não fosse feito, o gordo morreria de qualquer maneira. Da mesma forma, se nada fosse feito na situação do aborto acima, o feto morreria de qualquer maneira. Mas esses são cursos de ação proibidos pelo princípio do duplo efeito, uma vez que a intenção daqueles que explodem o gordo é justamente matar uma pessoa inocente como meio para liberar a saída. Para Foot, “é uma grande objeção para aqueles que argumentam que a intenção direta da morte de uma pessoa inocente jamais é justificável que esse decreto se aplica mesmo neste caso”. A posição católica sobre essa situação de aborto (e sobre o *Caso da Caverna*) conflitaria, assim, “com aquela dos homens mais razoáveis” (FOOT, 2002, p .30).

Por descobrir essas intuições morais que o princípio do duplo efeito não explica, Foot encontrou algo que desestabiliza o episódio de equilíbrio reflexivo que, até então, ela julgava ter encontrado entre, de um lado, as suas intuições morais, e, de outro, o princípio do duplo efeito. O equilíbrio reflexivo prevê que um agente epistemicamente responsável diante dessa situação tomaria alguma atitude para restaurar o episódio de equilíbrio perdido, ou ele suspenderia o juízo, concluindo que não sabe no que acreditar sobre o assunto em questão. Foot opta pela primeira alternativa e a sua estratégia para restaurar o episódio de equilíbrio perdido é propor uma teoria alternativa ao princípio do duplo efeito, uma teoria capaz de explicar e unificar em uma visão coerente as suas intuições nos casos acima.

Ela propõe uma distinção entre o que nós devemos às pessoas na forma de ajuda e o que nós devemos a elas na forma de não interferência. O que nós devemos na forma de não interferência seriam nossos deveres negativos (por exemplo, não roubar e não matar), e o que nós deveríamos na forma de ajuda seriam nossos deveres positivos (por exemplo, o dever que os pais têm de cuidar de seus filhos). Foot defende então, como princípio moral, que em caso de conflito entre nossos deveres negativos e nossos deveres positivos, nós devemos atribuir maior peso aos primeiros (FOOT, 2002, p. 27).

De posse desse princípio, Foot revisita os casos morais discutidos. No *Caso do Bonde*, as opções do condutor são seguir pela esquerda, matando cinco pessoas, ou desviar à direita, matando uma pessoa. Ele enfrenta a escolha de não causar dano aos cinco trabalhadores e de não causar dano ao outro trabalhador. Não há aqui um conflito entre deveres negativos e positivos. Como ele não pode evitar que os dois danos sejam causados, parece natural entender que é moralmente permissível que ele minimize os danos e desvie o bonde. Se ele não fizesse nada, em vez de matar uma pessoa ele mataria cinco, e matar cinco certamente é pior do que matar um. Por outro lado, no *Caso do Juiz* há um conflito entre o dever negativo de não

condenar um inocente e o dever positivo de ajudar os reféns. Como a única maneira de cumprir com o seu dever positivo é violando o seu dever negativo de não condenar um inocente, segue do princípio moral de Foot que não é moralmente permissível condenar o inocente (FOOT, 2002, p. 29). O seu princípio, então, explica as suas intuições morais nesses casos tão bem quanto o princípio do duplo efeito.

O mérito comparativo do seu princípio surge, ela defende, quando se compara o que ele implica a respeito do *Caso da Fumaça Letal*. Ele explica que salvar as cinco pessoas através da produção do gás letal não é moralmente permissível, apesar de se tratar de um dever positivo de ajudar, pois a produção do gás viola o dever negativo de não matar o paciente na outra sala (o dever negativo de não provocar dano a uma pessoa teria mais peso que o dever positivo de salvar cinco). Com respeito ao *Caso da Caverna*, o seu princípio explica que não há nenhum conflito de deveres negativos e positivos, pois o gordo está de tal forma entalado que não é mais possível salvá-lo do iminente afogamento. Similarmente, com respeito à situação da morte necessária do feto para salvar a mãe, já que a morte do feto é inevitável não há um conflito entre deveres negativos e positivos, cabendo ao médico apenas minimizar os danos salvando a mãe. O princípio de Foot implica, ao contrário do princípio do duplo efeito, um resultado que está de acordo com o que parece intuitivamente correto nesses casos (FOOT, 2002, p. 30).

Assim, Foot acreditou ter restaurado o seu episódio de equilíbrio reflexivo encontrando um princípio alternativo que explica as suas intuições morais relevantes sobre o problema do aborto naqueles casos em que há um conflito entre os interesses da mãe e do feto. Para o equilíbrio reflexivo, a busca por esse princípio é necessária não apenas para que Foot esteja em posição de saber se as suas intuições morais são, como elas aparentam ser, verdadeiras, mas é necessário para auxiliar Foot a decidir no que acreditar sobre esse assunto em casos em que ela está incerta e não sabe no que acreditar. Nesses casos, ela deve analisar quais vereditos morais seriam apoiados pelo princípio que figura em seu episódio de equilíbrio reflexivo.

Para cumprir essa etapa do equilíbrio reflexivo, Foot analisa dois casos. Um é uma situação na qual é possível executar uma operação e escolher entre salvar a mãe e matar o feto, ou salvar o feto e matar a mãe, de modo que se nenhuma operação for realizada, é certo que morreriam os dois. Aqui, enquanto o princípio do duplo efeito provavelmente provocaria uma inação, pois nas duas opções disponíveis é requerido do agente que ele intencionalmente mate uma pessoa inocente, o que o princípio proíbe, a teoria de Foot, por não estipular uma obrigação absoluta de não matar, implica a conclusão intuitivamente plausível de que é melhor salvar um do que deixar que os dois morram. Sobre quem deveria ser salvo, Foot afirma: “provavelmente

nós devemos decidir em favor da vida mãe, mas é interessante que, alguns anos depois, nós facilmente poderíamos decidir diferentemente” (FOOT, 2002, p. 31).

O outro caso envolvendo aborto analisado é um em que para salvar a mãe é necessário matar o feto, mas que, se nada fosse feito, a mãe morreria mas o feto nasceria com segurança. Aqui, o agente enfrenta um conflito entre o dever positivo de salvar a mãe e o dever negativo de não matar o feto, e, por estipular uma prioridade do último sobre o primeiro, o princípio moral de Foot implica que não seria moralmente permissível matar o feto (2002, p. 31)⁹¹.

Assim, completo a minha exposição do raciocínio de Foot. Acredito que no seu artigo analisado nós temos bem documentada a busca e a obtenção de um episódio de equilíbrio reflexivo, bem como o caminho reflexivo percorrido por um agente para concluir no que acreditar a respeito do assunto ao qual ele se propõe a investigar.

4.3.2 O episódio de Judith Jarvis Thomson

Em sua primeira manifestação sobre o assunto, Thomson defendeu que o princípio de Foot não é plausível o bastante (THOMSON, 1976). Embora ele implique os resultados intuitivamente corretos nos casos estudados por Foot, novos casos se revelariam problemáticos. Um desses casos é uma variação do *Caso do Bonde*:

Caso do Bonde com Alavanca: um espectador observa um bonde desgovernado e sem freio indo na direção de cinco trabalhadores. Ao seu lado há uma alavanca que pode desviar o bonde para o trilho da direita, porém nesse trilho há uma pessoa trabalhando que morreria se o trem fosse desviado.

⁹¹ Para restaurar o seu episódio de equilíbrio reflexivo, Foot elaborou então um novo princípio alternativo ao princípio do duplo efeito. O equilíbrio reflexivo permite que ela poderia ter descartado as suas intuições causando o desequilíbrio, ou ela poderia ter revisado, ou qualificado, o princípio do duplo efeito de modo a fazer com que, em uma versão revisada, ele explique essas intuições morais relevantes. Embora Foot não tenha seguido essa segunda linha investigativa, se trata de uma que é adotada por outros filósofos insatisfeitos com a sua e outras soluções propostas ao problema. Ver, por exemplo, o princípio do triplo efeito proposto por Frances Kamm (2007, p. 95-119). Kamm defende que nós devemos distinguir entre fazer algo *porque* um efeito ocorrerá (*because it will occur*) e fazer algo *para que esse* efeito ocorra (*in order to it occur*), e considera moralmente permissível agir porque um efeito ruim ocorrerá e moralmente não permissível agir para que um efeito ruim ocorra. Nessa versão revisada, explodir o gordo (uma ação que não é moralmente permissível para o princípio do duplo efeito original, pois matar o gordo é a nossa intenção e parte do nosso plano (como meio) para liberar a passagem) é moralmente permissível porque, ao explodir o gordo, nós agimos porque o gordo será morto e liberará a passagem (o que é moralmente permitido), mas não *para que o gordo morra* (o que seria moralmente proibido).

O princípio de Foot implica que seria moralmente permissível desviar o bonde no *Caso do Bonde* original, pois se o condutor não fizer nada ele mata cinco, e se ele desviar o bonde ele mata um, portanto não há conflito entre deveres negativos e deveres positivos. No presente caso, contudo, se o espectador não fizer nada ele não mata ninguém. As suas opções são puxar a alavanca, salvando cinco mas matando um, ou se abster de agir, deixando os cinco morrer. O espectador enfrenta um conflito entre um dever positivo para salvar cinco e um dever negativo para não matar um, e como os deveres negativos têm mais peso que os positivos, não seria moralmente permissível puxar a alavanca.

A despeito do que o princípio de Foot implica, Thomson revela que a sua própria intuição sobre esse caso é a de que seria moralmente permissível puxar a alavanca, assim como parece permissível, para o condutor no *Caso do Bonde*, desviar o bonde (THOMSON, 1976, p. 207). Ela então conclui que o princípio de Foot não é aceitável: quando ela reflete sobre a plausibilidade desse princípio, ele não é apoiado por aquilo que lhe parece correto acreditar em certos casos particulares envolvendo a aplicação desse princípio, com o *Caso do Bonde com Alavanca*. Em outros termos, Thomson acredita que não há um episódio de equilíbrio reflexivo entre o princípio de Foot e as suas intuições morais relevantes, e por isso ela a rejeita.

Thomson apresenta um novo caso:

Caso do Bonde com o Gordo: um espectador assiste, de cima de uma ponte, um bonde desgovernado e sem freio indo em direção a cinco trabalhadores nos trilhos. A única maneira de parar o bonde é jogando algo muito pesado no seu caminho para descarrilhá-lo. Ao seu lado na ponte, o único grande peso disponível é um homem gordo. Se o espectador empurrá-lo para os trilhos, conseguirá parar o bonde, porém matando o homem gordo.

Com respeito a este caso, Thomson revela ter a intuição moral de que não seria moralmente permissível empurrar o gordo ponte abaixo. Mas, e esse é o problema que Thomson se coloca, por que então é moralmente permissível puxar a alavanca, se nos dois casos o espectador tem de decidir entre não fazer nada, deixando que cinco pessoas morram, ou fazer alguma coisa, salvando cinco pessoas e matando uma? Para decidir no que acreditar sobre essa questão, Thomson segue o método do equilíbrio reflexivo.

Certamente, uma opção para resolver o problema é rejeitar a intuição moral de que não seria moralmente permissível empurrar o gordo. Essa é a maneira como consequencialistas sugerem que nós deveríamos resolver nossos episódios de equilíbrio reflexivo sobre o problema de Thomson. Mas essa não é uma teoria que Thomson deseja seguir. Embora uma posição

utilitarista resulte em uma posição aparentemente coerente sobre o assunto, ela não resulta em uma posição que é coerente com o que parece para Thomson verdadeiro acreditar sobre o assunto, pois se ela aceitasse que é moralmente permissível empurrar o gordo, então, por uma questão de coerência, ela também deveria aceitar que seria moralmente permissível executar o inocente no *Caso do Juiz*, fabricar o gás no *Caso da Fumaça Letal* (e, em outro caso famosamente discutido neste contexto, moralmente permissível matar um paciente saudável aguardando na sala de espera do hospital para usar os seus órgãos para salvar cinco pessoas que precisam cada uma de um transplante), mas essas não são proposições morais que parecem verdadeiras para Thomson, e a crença de que elas não são verdadeiras é uma que ela não está disposta a sacrificar para aceitar a coerente solução consequencialista.

Resta para Thomson suspender o juízo sobre o problema ou encontrar alguma teoria que identifique uma diferença moral significativa entre o *Caso do Bonde com Alavanca* e *Caso do Bonde com o Gordo*, unificando, em uma visão coerente, as proposições morais que lhe parecem verdadeiras sobre esses casos. Tendo já descartado que o princípio do duplo efeito e o princípio de Foot possam cumprir esse papel (pois ambos implicam que não seria moralmente permissível puxar a alavanca), em um artigo posterior sobre o mesmo assunto, “The Trolley Problem” (1985), Thomson considera outra alternativa que alguém poderia oferecer: o princípio moral kantiano de acordo com o qual “devemos agir de um modo a tratar a humanidade como um fim em si mesma, e nunca apenas como um meio”. Alguém poderia explicar que ao jogar o gordo ponte abaixo nós usamos o seu corpo para parar o bonde, mas ao puxar a alavanca nós apenas direcionamos a ameaça para o outro trilho, de modo que apenas o gordo, mas não o outro trabalhador, é usado como um meio para salvar os cinco (THOMSON, 1985, p. 1401).

Thomson descarta esse princípio após considerar este outro caso:

Caso do Bonde que Retorna: este caso é idêntico ao *Caso do Bonde com Alavanca*, exceto que o trilho da direita, logo após o ponto onde está o trabalhador, em vez de seguir reto acaba fazendo um retorno para o trilho da esquerda, novamente ameaçando a vida dos cinco trabalhadores. A pessoa no trilho da direita é gorda o bastante para se atingida descarrilhar o bonde. Se o espectador puxar a alavanca, ele desviará o bonde para que ele atinja a pessoa e assim deixe de retornar para o trilho onde estão os cinco trabalhadores.

Thomson tem a intuição de que se o espectador puxasse a alavanca ele estaria fazendo algo que é moralmente permissível, pois a única diferença entre este caso e o *Caso do Bonde com Alavanca* é que no primeiro o trilho da direita, depois de passar pelo trabalhador, acaba fazendo um retorno para o trilho no qual estão os cinco trabalhadores. Essa parte a mais nos

trilhos, Thomson diz, não pode fazer uma diferença moral (THOMSON, 1985, p. 1403). Não obstante, puxando a alavanca no *Caso do Bonde que Retorna* o espectador não apenas direcionaria a ameaça para a outra pessoa no outro trilho, como ele faz no *Caso do Bonde com Alavanca*, mas ele a usaria para parar o bonde e salvar os cinco trabalhadores, pois se a pessoa não estivesse lá o bonde não pararia, e, ao retornar para outro trilho, acabaria matando os cinco trabalhadores. Se nós usamos uma pessoa, contudo, então o princípio kantiano implica, em conflito com a intuição de Thomson, que puxar a alavanca no *Caso do Bonde que Retorna* não é moralmente permissível. Em virtude disso, Thomson o descarta como implausível (THOMSON, 1985, p. 1403).

Thomson, então, enfrenta uma dificuldade, uma falta de equilíbrio: em seu sistema de crenças há as crenças intuitivas de que não seria moralmente permissível empurrar o gordo, no *Caso do Bonde com o Gordo*, e que seria moralmente permissível puxar a alavanca, no *Caso do Bonde com Alavanca*. A sua solução, considerando que ela não acredita ser plausível abandonar as suas intuições morais relevantes, é encontrar algum princípio moral capaz de explicá-las e assim integrá-las em uma visão moral coerente. Em sua primeira manifestação sobre o problema, Thomson propôs que quando há conflito de interesses, como o interesse de viver dos cinco trabalhadores e o interesse de viver do trabalhador nos trilhos da direita ou do gordo em cima da ponte, nós temos de dar prioridade àquela pessoa ou aquele grupo cuja alegação em favor da proteção de seus interesses tem mais crédito (“who has more *claim*”). É, claro, o difícil é precisar exatamente *no que consiste* o crédito de uma alegação. Thomson explica que no *Caso do Bonde com Alavanca*, há um mal (o bonde desgovernado) que inevitavelmente ocorrerá mas que pode ser distribuído. Se nada for feito, cinco serão acometidos por esse mal. Se a alavanca for puxada, um será. Como é melhor que uma pessoa sofra um mal do que cinco, e se essa pessoa no trilho da direita não tem uma alegação com mais mérito para proteger os seus interesses do que têm as cinco pessoas no outro trilho, então ela não pode reclamar (com crédito) se o espectador faz algo (puxar a alavanca) para distribuir melhor esse mal. Em contraste, no *Caso do Bonde com o Gordo*, a alegação do gordo em favor da proteção de seu interesse tem mais crédito, pois ele pode reclamar que a melhor forma de distribuir o mal no seu caso é fazendo algo *nele* (empurrá-lo). No caso *Caso do Bonde com Alavanca* essa alegação não está disponível, pois para distribuir o mal é preciso apenas puxar uma alavanca, não sendo necessário fazer nada na pessoa que sofre o mal. Por isso que seria moralmente permissível puxar a alavanca, mas não seria moralmente permissível empurrar o gordo (THOMSON, 1976, p. 215-216).

Em outro artigo, Thomson defende que é moralmente permissível não deixar um dano acometer cinco pessoas quando nós poderíamos em vez disso direcioná-lo para uma única pessoa somente se os meios adotados para distribuir esse dano não infringiam nenhum direito dessa pessoa⁹². Por exemplo, no *Caso do Bonde com Alavanca* o ato de puxar a alavanca é o meio para distribuir o dano, e por si só ele não infringe nenhum direito do trabalhador nos trilhos da direita. Já no *Caso do Bonde com o Gordo*, para distribuir o dano é preciso agredir fisicamente o gordo, empurrando-o ponte abaixo, o que representa por si só uma violação do seu direito de não ser agredido. Isso explicaria por que empurrá-lo não seria moralmente permissível, embora seja moralmente permissível puxar a alavanca no outro caso (THOMSON, 1985, p. 1409-1410). Como eu vejo (embora não esteja certo disso), neste novo artigo Thomson estaria explicando com mais pormenor a proposta vista no parágrafo anterior, pois nós podemos interpretar que agora ela está esclarecendo as bases do crédito da alegação (*claim*) do gordo em favor da proteção dos seus interesses. Na sequência de seu artigo Thomson oferece algumas qualificações para o seu princípio com vistas a lidar com objeções provenientes de outras intuições morais que ele aparentemente não explicaria, mas eu penso que nós podemos dispensar a análise desses passos.

Retomando o que já foi analisado, podemos notar que Thomson poderia, para resolver o (aparente) desequilíbrio entre as suas intuições morais discrepantes de que seria permissível puxar a alavanca, mas não permissível empurrar o gordo, ter, em vez de procurado por um princípio que explique a diferença, abandonado uma dessas duas intuições. Greene rejeita a intuição de que não seria moralmente permissível empurrar o gordo, e Foot (se é que ela tem essa intuição) presumivelmente rejeitaria que seria permissível puxar a alavanca (pois o espectador teria de decidir entre salvar cinco ou matar um, e o dever negativo prevaleceria). Para Greene e para Foot o problema de Thomson é um pseudoproblema. Nos dois artigos de Thomson que foram analisados acima, essa não é a escolha de Thomson, mas em uma terceira publicação mais recente sobre o assunto ela muda de opinião, e agora resolve o seu problema rejeitando como falsa a sua intuição moral de que seria moralmente permissível puxar a alavanca no *Caso do Bonde com Alavanca*. Ela veio a concordar com Foot, e a entender que nesse caso o princípio de Foot explica, convincentemente, por que não seria permissível puxar a alavanca (THOMSON, 2008, p. 367-368). Isso não significa, como é implícito no artigo de

⁹² “More precisely, it is not morally required of us that we let a burden descend out of the blue onto five when we can make it instead descend onto one if we can make it descend onto the one by means which do not themselves constitute infringements of rights of the one” (THOMSON, 1985, p. 1408)

Thomson, que ela deixou de ter essa intuição. O que significa é que ela veio a concluir que tem razão para duvidar dessa intuição, a saber, a proposição que figura nessa intuição é incoerente com o princípio de Foot, que agora ela aceita. Isso mostra que a incoerência de uma intuição com um sistema coerente de crenças aceito por um indivíduo pode funcionar como uma razão para se recusar uma intuição. Esse ponto será de interesse no capítulo seguinte, na discussão de como uma abordagem intuicionista pode motivar a busca por coerência sem adotar uma epistemologia coerentista.

O que eu gostaria de destacar é a estrutura de raciocínio de Thomson. Assim como Foot, nos dois artigos anteriores ela termina a sua reflexão com um princípio que determina no que acreditar sobre um certo assunto que é mais plausível do que outros princípios alternativos à luz do que lhe parece intuitivamente correto pensar sobre casos relevantes para esse assunto. Ou ela termina a sua reflexão com um princípio que explica, melhor do que princípios alternativos, as suas intuições morais relevantes sobre o assunto das quais ela não acredita que tem razões para duvidar.

Considerando como a investigação em filosofia moral é caracterizada por Thomson, não é uma surpresa que ela tenha seguido o equilíbrio reflexivo tão proximamente em suas investigações morais. Ela entende que o que nos move a investigar e refletir sobre questões morais não é meramente o desejo de ter crenças morais verdadeiras, mas é o desejo de saber o que faz essas crenças morais verdadeiras. E isso nós descobrimos, ela explica, quando descobrimos os juízos morais explanatórios (como exemplo ela cita “pena capital é errada porque é a matança intencional daqueles que não constituem ameaça para outros”) que nos dizem por que esses juízos são verdadeiros. Quando as nossas crenças morais são explicadas por esses juízos, então nós temos o que se poderia chamar de uma teoria moral sobre algum assunto (THOMSON, 1990, p. 30-31). O que Thomson chama aqui de juízos morais explanatórios a tradição do equilíbrio reflexivo denomina de princípios morais. Em uma nota de rodapé, Thomson diz que está seguindo o método do equilíbrio reflexivo, tal como Rawls teria o formulado (THOMSON, 1990, p. 32n20). E, se ela está seguindo, nós podemos entender certas afirmações suas, como a afirmação de que “uma teoria moral não pode ser verdadeira se ela é inconsistente com intuições morais vívida e firmemente sustentadas” (THOMSON, 2001, p. 175)⁹³.

⁹³ É possível que alguém fique contrariado pela minha caracterização da reflexão de Thomson, Foot e Goldman como uma reflexão que segue o método do equilíbrio reflexivo. Afinal, tradicionalmente o método do equilíbrio reflexivo requer não apenas que os indivíduos avaliem como as suas intuições

4.3.3 O episódio de Peter Singer

A aceitação de que proposições morais que parecem verdadeiras funcionam como evidência para a reflexão moral, de que é razoável aceitar um princípio moral se ele é apoiado por essas proposições (ou por um conjunto delas) que nós não acreditamos que temos razões para rejeitar, de que um princípio é apoiado por essas proposições quando ele é capaz de explicá-las, e a busca por um estado de coerência por meio de um processo de ajuste mútuo entre o que parece verdadeiro e se acredita que não há razões para duvidar, de um lado, e teorias e princípios morais, de outro, são todas características de uma reflexão que segue o método do equilíbrio reflexivo. Essas características são facilmente identificáveis nos episódios de Foot e Thomson. Como visto, elas partem de baixo para cima, isto é, de intuições particulares sobre casos reais ou hipotéticos para princípios gerais que as explicam. Nos episódios que elas alcançam são proposições morais que figuram em intuições particulares que apoiam a aceitação de princípios morais, e que, indiretamente, apoiam todas as conclusões morais que alguém pode obter por meio da aplicação desses princípios.

Mas que um certo processo reflexivo é um caso de equilíbrio reflexivo é menos claro quando a reflexão moral não procede de baixo para cima. Quando as intuições morais particulares não desempenham o mesmo papel de apoiar os princípios morais que as explicam, é menos óbvio que nós temos um episódio de equilíbrio reflexivo. Para mostrar como um

morais podem ser explicadas por princípios morais, mas também que eles avaliem se essas intuições e princípios são também apoiados por, ou coerentes com, crenças e teorias não morais, como teorias econômicas, sociais, biológicas, antropológicas etc. Como Thomson e Foot não avaliaram como as suas posições seriam apoiadas por essas teorias, elas poderiam estar no máximo adotando o método do equilíbrio reflexivo *estrito*, um método que exige apenas a coerência entre juízos morais ponderados, de um lado, e princípios morais aceitos pelo indivíduo, de outro, mas que não requer a coerência com essas outras teorias não morais. Contrariamente a essa objeção, eu penso que seria inadequado objetar que o conceito de episódio de equilíbrio não permitiria uma reflexão moral empiricamente informada. É importante observar que para Rawls, assim como para Daniels (DANIELS, 1996, p. 27-28), o equilíbrio reflexivo amplo é alcançado quando *S* “cuidadosamente pesou as concepções alternativas de justiça e a força de seus vários argumentos” (RAWLS, 1995, p. 141). A informação empírica que é relevante para a reflexão moral figuraria como parte desses argumentos. Mas se é assim, então o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo não tem dificuldades em acomodar o tipo de reflexão moral que os proponentes do equilíbrio reflexivo amplo defendem. Para esse conceito, *S* deve encontrar um princípio, ou um conjunto de princípios, que oferece, dentre as explicações relevantes, a *melhor* explicação das suas intuições morais. Presume-se, assim como na formulação oficial do equilíbrio reflexivo amplo de Rawls, que *S* analisará concepções alternativas e a força das teorias não morais que fazem parte de seus vários argumentos. Ao lidar com algumas objeções ao equilíbrio reflexivo no próximo capítulo, eu procurarei mostrar como o método do equilíbrio reflexivo integra o conhecimento moral com outros tipos de conhecimento que nós temos, ou como ele não precisa ser visto como um modo de obter crenças que está em tensão com o nosso conhecimento sobre o mundo adquirido através das ciências e do método científico.

episódio de equilíbrio reflexivo que não parte de baixo para cima funcionaria, eu analisarei como Peter Singer argumenta em favor da sua alegação de que nós temos uma obrigação moral de ajudar pessoas vivendo em condições de pobreza absoluta.

Em sua exposição do argumento em *Practical Ethics* (1993)⁹⁴, Singer nos pede para considerar um caso (que eu aqui apresento com minhas palavras):

Caso do Lago: No caminho para o auditório onde apresentará uma conferência, *S* nota que uma criança pequena acabou de cair em um lago ornamental raso e corre perigo de se afogar. *S* pode entrar no lago e tirar a criança, mas se fizesse isso ele molharia as suas roupas, e teria que cancelar ou adiar a sua conferência.

Para Singer, "ninguém negaria" que nesse caso seria errado se *S* não parasse para salvar a vida da criança (SINGER, 1993, p. 229). Ele então escreve:

Um princípio plausível que apoiaria o juízo de que devo salvar a criança é este: se está em nosso poder prevenir que algo muito ruim aconteça sem com isso sacrificar algo de comparável significância moral, então nós devemos fazer (SINGER, 1993, p. 229).

Esse princípio explicaria por que seria errado para *S* deixar de salvar a criança: a sua morte seria sem dúvidas um evento muito ruim, e é um evento que *S* pode prevenir ao custo de molhar as roupas e perder a conferência, o que não é de comparável significância moral. Uma vez posto o princípio, Singer aponta para a implicação: há no mundo muita pobreza absoluta (pessoas sem comida, casa, acesso à água potável e medicina), e isso é algo muito ruim. Nós podemos prevenir essa pobreza ou uma considerável parte dela. O dinheiro que usamos para bens supérfluos (como um novo iPhone) poderia ser enviado para alguma organização que fornece ajuda humanitária para crianças e mães em países com precárias condições de vida, como a Unicef, e essa quantia seria o suficiente para salvar a vida de muitas dessas pessoas. Para fazer isso nós teríamos de deixar de comprar um novo iPhone ou de trocar de carro, mas esses não são sacrifícios de comparável significância moral. Assim, segue do princípio acima, cada pessoa que compra um novo iPhone em vez de usar esse dinheiro em uma causa humanitária está cometendo um erro moral, um erro que não é distinto daquele que *S* cometeria se deixasse de salvar a criança para não se molhar e perder a conferência (SINGER, 1993, p. 230).

⁹⁴ O argumento foi originalmente apresentado por Singer em "Famine, Affluence, and Morality" (1972).

Qual o caminho reflexivo que leva Singer a sustentar esse princípio moral? Huemer interpreta que Singer estaria apelando para a intuição de que seria errado para *S* deixar de salvar a criança. Ele aceitaria que essa proposição é verdadeira sem qualquer argumento e base inferencial, portanto a aceitaria com base em uma intuição moral, e a usaria para testar o princípio moral (HUEMER, 2009, p. 375-380). Se a interpretação de Huemer estiver correta, a reflexão moral de Singer, assim como a reflexão de Foot e Thomson, funcionaria de baixo para cima: da intuição particular de que seria errado para *S* não salvar a criança para o princípio moral (“se está em nosso poder prever que algo muito ruim aconteça sem com isso sacrificar algo de comparável significância moral, então nós devemos fazer”) que seria sustentado *porque* ele explica por que *S* estaria agindo erradamente, culminando na conclusão, que seria apoiada por esse princípio, de que nós temos uma obrigação moral para usar o dinheiro de um novo iPhone para fins humanitários.

Essa interpretação está em tensão com as críticas de Singer ao equilíbrio reflexivo. Em seu último texto discutindo o método, ele escreve que o equilíbrio reflexivo deve ser recusado "porque ele assume que as nossas intuições morais são algum tipo de dado a partir do qual nós podemos aprender o que devemos fazer" (SINGER, 2005, p. 346). Singer afirma que é um erro entender a reflexão moral como um processo em que nós tomamos certas intuições como dados (evidências) e procuramos desenvolver a teoria que mais bem se ajusta a elas (SINGER, 2005, p. 332). Contrariamente ao que o proponente do equilíbrio reflexivo defende, para Singer uma teoria moral, ou o que nós concluímos como resultado de nossas reflexões e investigações sobre o que é o certo e o errado, pode acabar rejeitando "todas" as nossas intuições morais "e ainda assim ser superior a outras teorias normativas que mais bem se ajustam" a elas (SINGER, 2005, p. 345).

Huemer replicaria que a prática reflexiva de Singer, o modo como ele reflete em favor de suas posições em *Practical Ethics*, está em tensão com as suas posições oficiais sobre metodologia moral. Por exemplo, logo após apresentar o argumento estabelecendo que nós temos uma obrigação moral para ajudar pessoas na pobreza absoluta, Singer considera a objeção de que seria errado para *S* deixar de salvar a criança no lago mas não seria errado para ele comprar um novo iPhone cujo investimento poderia ter salvo a vida de uma criança vivendo em pobreza absoluta em algum lugar da África, pois a criança na África está longe, e a criança no lago está perto, e nós teríamos apenas o dever de cuidar daqueles que estão próximos e fazem parte da nossa comunidade moral. Em resposta a essa objeção, Singer responde que a distância espacial não é algo moralmente relevante, não é uma diferença entre os dois casos que faz uma diferença nas obrigações morais que nós temos (SINGER, 1993, p. 232). Quando Huemer

considera esses exemplos, ele afirma que Singer tem de estar apenas recusando o apelo a intuições particulares em filosofia moral, e não o apelo a qualquer intuição: Singer tem de estar pelo menos apelando para intuições sobre quais fatos são moralmente relevantes, como a intuição de que a distância espacial não é moralmente relevante.

Huemer parece acertar ao interpretar que Singer apela para intuições como parte de sua evidência para aceitar proposições morais. Mas não é claro que ele acerta em identificar quais são essas intuições. Por que Singer acredita que “se está em nosso poder prever que algo muito ruim aconteça sem com isso sacrificar algo de comparável significância moral, então nós devemos fazer”? Para responder a essa pergunta nós precisamos voltar para as páginas iniciais de *Practical Ethics*, onde ele escreve:

Eu estou aceitando que meus próprios interesses não podem, simplesmente porque eles são meus interesses, contar mais do que os interesses de qualquer outra pessoa (...) Isso requer que eu pese todos os interesses e adote o curso de ação que com maior probabilidade maximizará os interesses daqueles afetados. Assim, em algum nível em meu raciocínio moral eu tenho de escolher o curso de ação que tem as melhores consequências para todos os afetados (SINGER, 1993, p. 12-13).

Nesse excerto Singer apresenta o princípio moral: "tenho de escolher o curso de ação que tem as melhores consequências para todos os afetados", em que as consequências relevantes são entendidas como aquelas que impactam os interesses de todos os afetados. Esse princípio moral é o cerne do tipo de utilitarismo de preferências endossado por Singer em seus escritos. Ele o denomina de princípio de igual consideração de interesses (SINGER, 1993, p. 21).

À luz desse princípio, nós estamos em posição de responder por que Singer acredita que seria errado para *S* deixar de salvar a criança no *Caso do Lago*. Ele sustenta essa crença moral não porque ele tem uma intuição moral particular com esse conteúdo, mas por que ele aceita o princípio moral de igual consideração de interesses, e esse veredito moral é apoiado por esse princípio, ou resulta da sua aplicação. Similarmente, Singer acredita que a distância espacial não faz uma diferença nas obrigações morais que nós temos, ou nos cursos de ações que nós devemos escolher, não porque ele tem uma intuição moral com esse conteúdo, mas porque ele acredita que a única coisa que faz diferença nas obrigações morais que nós temos, ou nos cursos de ações que nós devemos escolher, são as consequências das nossas ações para os interesses de todas as pessoas afetadas, e o interesse de todas as pessoas têm o mesmo peso, não importa se elas estejam perto ou longe de nós, se elas fazem ou não parte de alguma comunidade moral particular.

Por exemplo, considere a proposição moral de acordo com a qual nós devemos ajudar apenas as pessoas de uma certa raça. Essa proposição, que muitos sustentariam que deve ser rejeitada com base em uma intuição, é para Singer rejeitada inferencialmente, com base no princípio de igual consideração de interesses. Ele diz: “a nossa discussão do princípio de igual consideração de interesses (...) mostrou por que nós deveríamos rejeitá-la” (SINGER, 1993, p. 232).

De acordo com a minha interpretação, Singer adota uma reflexão de cima para baixo para decidir no que acreditar em casos particulares, como o *Caso do Lago*. Em vez de partir de suas intuições sobre casos particulares, formular princípios que expliquem essas intuições e então aplicar esses princípios para decidir no que acreditar nos casos para os quais as suas intuições não oferecem respostas e ele não sabe no que acreditar, como o fazem Foot e Thomson, Singer sempre decidiria no que acreditar em casos particulares *partindo* de princípios morais gerais, subsumindo assim os casos aos princípios⁹⁵. Mas onde entraria o equilíbrio reflexivo nesse processo de reflexão?

Nós precisamos entender por que Singer aceita o princípio de igual consideração de interesses. Na introdução de *Practical Ethics*, é explicado que esse princípio segue, ou pode ser deduzido, da proposição “os meus interesses não podem contar mais que os interesses de outras pessoas simplesmente porque eles são meus”. Outra pergunta, então: por que é razoável para Singer aceitar que os interesses de todos têm o mesmo peso? Em *Practical Ethics* ele apenas afirma que “eu estou *aceitando* que os juízos éticos têm de ser feitos a partir de um ponto de vista imparcial” no qual os interesses de todos têm o mesmo peso (1993, p. 12). Ao dizer que está “aceitando” essa proposição, Singer está admitindo não ter um argumento baseado em outras proposições que ele sustenta para acreditar que ela é verdadeira. Em outras palavras, ele está admitindo que a crença naquela proposição não tem uma base inferencial em seu sistema de crenças.

A minha sugestão é de que Singer sustenta essa proposição moral porque ela parece verdadeira e porque, quando ele pensa sobre ela, não encontra nenhuma razão para duvidar que ela seja verdadeira. Singer sustenta essa proposição moral porque ele tem uma intuição moral de que ela é verdadeira. E ele aceita o princípio de igual consideração de interesses, eu sugiro, porque esse princípio explica por que seria errado, por exemplo, adotar um curso de ação em

⁹⁵ Menciono princípios no plural, pois há momentos de *Practical Ethics* que Singer apela para princípios morais que não são utilitaristas, como o seu apelo ao princípio de autonomia para defender a permissibilidade moral da eutanásia voluntária (SINGER, 1993, p. 200).

que os meus interesses contam mais do que os interesses dos outros: a saber, fazer isso seria errado porque nós devemos adotar o curso de ação que tem as melhores consequências para todos os afetados, e não apenas as melhores consequências para mim, dados os meus interesses.

Se essa interpretação de por que Singer aceita o princípio de igual consideração de interesses é correta, nós podemos perceber o uso do método do equilíbrio reflexivo. Na reflexão de Singer, pelo menos uma proposição moral que lhe parece verdadeira ("os meus interesses não podem contar mais, simplesmente porque eles são meus, que os interesses de qualquer outra pessoa", "seria errado adotar um curso de ação em que os meus interesses têm mais peso que os interesses de qualquer outra pessoa" etc.) funciona como a sua evidência para aceitar o princípio de igual consideração de interesses, no sentido de que a razoabilidade da sua crença nesse princípio está ancorada na sua avaliação de que esse princípio explica essas proposições, ou é apoiado por elas. Todas as outras proposições morais que Singer aceita, como a proposição de que seria errado deixar de salvar a criança para não se atrasar para a conferência, ou a proposição de que a distância espacial não faz uma diferença moralmente significativa, ele aceita porque elas são apoiadas pela teoria moral caracterizada pelo princípio de igual consideração de interesses. Nós temos assim os ingredientes essenciais de um episódio de equilíbrio reflexivo, entendido como um estado em que uma pessoa aceita uma teoria *T* qualquer porque ela acredita que *T* explica, melhor do que teorias alternativas, aquelas proposições morais que parecem verdadeiras e das quais ela acredita que não tem razões para duvidar, e um estado em que todas as outras proposições morais que a pessoa aceita, ela aceita porque elas são apoiadas por essa teoria *T*. Nesse sentido, a teoria moral utilitarista de Singer figura em um episódio de equilíbrio reflexivo, e pode ser vista como o resultado de Singer ter procurado por um princípio, ou um conjunto de princípios, que está em uma relação de ajuste mútuo com o que lhe parece verdadeiro acreditar e ele não acredita que tem razões para duvidar. A diferença do episódio de Singer em relação aos episódios de Foot e Thomson é que os princípios morais de Foot e Thomson são apoiados por várias intuições morais sobre casos particulares, enquanto que o princípio de Singer é apoiado por um número bastante reduzido de intuições morais abstratas.

Na parte final de seu artigo sobre a relação entre ética e intuição, Singer antecipa a observação de que a sua reflexão moral depende também de intuições morais:

Sempre que é sugerido que a ética normativa deveria desconsiderar as nossas intuições morais comuns, é feita a objeção de que sem intuições nós não podemos ir a lugar algum (...) de que se nós rejeitarmos todas elas, nós temos de nos tornar céticos ou niilistas (...) (SINGER, 2005, p. 349).

Para esclarecer, neste trabalho eu não estou fazendo a objeção de que sem intuições morais nós deveríamos nos tornar céticos ou niilistas. Tudo o que eu estou afirmando é que Singer segue intuições e o equilíbrio reflexivo. Esse é um fato sobre como Singer reflete, e eu o afirmo com base em uma análise de como ele argumenta em favor de suas posições, tal como essa reflexão está documentada em seus escritos. Ainda assim, eu gostaria de comentar a resposta de Singer a essa objeção:

A pesquisa compartamental de Haidt e a técnica de mapeamento cerebral de Greene sugere a possibilidade de distinguir nossas respostas imediatas baseadas em emoções e as nossas conclusões refletidas (...) Pode ser dito que as respostas que eu chamei de "mais refletidas" são ainda assim baseadas em uma intuição, por exemplo, a intuição de que cinco mortes são piores do que uma (...) a intuição que nos diz que a morte de um é uma tragédia menor do que a morte de cinco não é como a intuição que nos diz que nós podemos puxar a alavanca mas não podemos empurrar o gordo de cima da ponte (...) Talvez seja mais verdadeiro dizer que é uma intuição racional, algo como os 'axiomas éticos' ou as 'proposições intuitivas de real clareza e certeza' às quais Sidgwick apela em sua defesa do utilitarismo em *The Methods of Ethics* (SINGER, 2005, p. 350-351).

Singer então aceita que sem intuições nós não podemos ir a lugar algum. Especificamente, ele aceita, como eu defendi, que sem intuições ele não teria obtido nenhuma conclusão moral sobre o *Caso do Lago*. Sidgwick também enfatiza em *The Methods of Ethics* como o pensamento moral não pode prescindir de intuições. Nessa obra ele diferencia três classes distintas de intuições morais: (i) intuições sobre atos e casos particulares (por exemplo, é moralmente permissível empurrar o gordo ponte baixo para salvar cinco pessoas), (ii) intuições sobre tipos de atos (por exemplo, é *prima facie* errado mentir) e (iii) intuições abstratas (como "o que é certo para mim tem de ser certo para todas as pessoas que estão nas mesmas circunstâncias" e "eu devo preferir um bem maior para o outro a um bem menor para mim"), e esclarece como uma reflexão moral baseada nessas intuições filosóficas seria capaz de sistematizar, ordenar e corrigir as nossas crenças morais e os outros tipos de intuições morais através de uma teoria moral utilitarista (SIDGWICK, 1962, p. 100-104)⁹⁶.

O que Singer estaria observando, em sua crítica do modo de reflexão de Foot e Thomson, é que nem todas as intuições morais são iguais: algumas são resultado de nosso passado evolutivo, e por isso são inconfiáveis, e outras, as intuições morais das quais a teoria moral utilitarista depende, não teriam essa mesma origem inconfiável, e seriam por isso "racionais". Singer conclui o seu artigo recomendando a tarefa de separar "aqueles juízos que

⁹⁶ Para uma discussão do pensamento de Sidgwick, ver Audi (2004, p. 5-11).

nós devemos a nossa história cultural e evolutiva daqueles que nós temos uma base racional" para aceitar (SINGER, 2005, p. 351). Empreender essa tarefa é justamente algo que está previsto no modelo de reflexão moral proposto pelo método do equilíbrio reflexivo. A ideia não é que nós devemos procurar por uma teoria *T* que explica seja lá o que nos parece verdadeiro acreditar. Antes, a ideia é que nós temos de procurar por uma teoria *T* que explica o que nos parece verdadeiro acreditar e nós acreditamos que não temos razões para duvidar. Uma parte substancial da reflexão moral estará sempre ocupada com uma investigação de quais intuições morais nós temos razões para duvidar. Assim, embora Singer não explique o que ele quer dizer por "intuição racional" e o que seria uma "intuição não racional", nós podemos interpretar que o adjetivo "racional" designaria uma intuição que é razoável para nós sustentarmos, no sentido de que não temos uma razão para pensar que ela é falsa, e o adjetivo "não racional" designaria intuições morais que não são razoáveis sustentar, no sentido de que a história evolutiva e cultural de algumas dessas intuições nos forneceriam razões para pensar que elas são falsas.

Singer concede ao final do seu artigo que o seu processo de reflexão poderia não ser mais do que um "alargamento do equilíbrio reflexivo". Singer levanta aí uma dificuldade para o proponente do método:

Se a interpretação realmente é ampla o bastante para apoiar a rejeição de todas as nossas crenças morais ordinárias, então eu não tenho nenhuma objeção. O preço para se evitar o conservadorismo embutido na interpretação estreita, contudo, é que o equilíbrio deixa de ser um método distinto de se fazer ética normativa. Onde antes havia um contraste entre o método do equilíbrio reflexivo e tentativas "fundacionistas" de construir um sistema ético a partir de um ponto de partida indubitável, agora o fundacionismo simplesmente se torna o caso último de um equilíbrio reflexivo amplo (SINGER, 2005, p. 347).

Como já visto, eu rejeito que o coerentismo seja a característica distintiva do método do equilíbrio reflexivo. Eu também rejeito que o equilíbrio reflexivo postula a ideia de pontos de partida indubitáveis. Por fim, eu também rejeito, como será discutido no próximo capítulo, a sugestão de que o equilíbrio reflexivo não pode ser fundacionista, e de que uma posição fundacionista teria de postular pontos de partida indubitáveis.

4.3.4 O episódio não moral de Alvin Goldman

O método do equilíbrio reflexivo pode ser visto não apenas como um modelo adequado para a investigação de assuntos morais, mas como um modelo também para a investigação filosófica em geral. Considere, por exemplo, como Lewis caracteriza a investigação filosófica:

Nossas “intuições” são simplesmente opiniões: nossas teorias filosóficas também. Algumas são senso comum, algumas são sofisticadas; algumas são particulares; algumas gerais; algumas são mais firmemente sustentadas, outras menos. Mas elas todas são opiniões, e um objetivo razoável para o filósofo é colocá-las em um equilíbrio (...) Isso é dizer que (...) a verdade é feita por nossas, e cada um de nós pode fazê-la diferentemente? De forma nenhuma! (...) Se você disser francamente que não há Deus, e eu disser que há incontáveis deuses mas nenhum deles vive no mesmo mundo que nós (...) Nós podemos estar cada um colocando nossas opiniões em equilíbrio da maneira mais cuidadosa possível, levando em conta todos os argumentos, distinções e contraexemplos. Mas pelo menos um de nós está cometendo um erro de fato. Quem está errado depende do que existe (LEWIS, 1983, p. x-xi).

Bealer apresenta o nosso “procedimento padrão” em filosofia como sendo basicamente o equilíbrio reflexivo:

Isso ocorre para crenças obtidas por um procedimento que se aproxima da seguinte idealização: (1) identificar intuições; (2) sujeitar essas intuições à crítica dialética; (3) construir teorias que sistematizam as intuições que sobrevivem; (4) testar essas teorias contra mais intuições; (5) repetir o processo até que o equilíbrio seja obtido (BEALER, 1996, p. 4).

Não apenas proponentes do equilíbrio reflexivo, mas também seus críticos aceitam que a reflexão filosófica é conduzida por esse método⁹⁷. Nós podemos identificar o apelo a intuições e a busca por episódios de equilíbrio reflexivo no trabalho de diversos destacados filósofos. Por exemplo, o argumento de Kripke a partir da intuição de que nomes próprios são designadores rígidos (o que Kripke chama de “intuição da rigidez”) como parte da sua evidência para rejeitar análises descritivistas da referência de nomes próprios (KRIPKE, 1972, p. 14)⁹⁸, o apelo de Parfit à intuição que nós temos em casos como o do teletransporte como parte do seu argumento em favor da conclusão de que questões de identidade pessoal são algumas vezes indeterminadas (PARFIT, 1984, p. 279-280), o argumento do amoralista de Brink contra o internismo motivacional (BRINK, 1989, p. 48), dentre outros⁹⁹.

⁹⁷ Ver, por exemplo, Stich (1988) e Weinberg, Nichols e Stich (2001).

⁹⁸ Cappelen defende a hipótese que Kripke é o principal responsável por popularizar argumentos por apelo a intuição na filosofia contemporânea (CAPPELEN, 2012, p. 71). Embora Cappelen argumente que intuições não desempenham nenhum papel evidencial efetivo na argumentação de Kripke, o próprio Kripke é explícito quanto ao apelo a intuições: “some philosophers think that some things having intuitive content is very inconclusive evidence in favor of it. I think it is very heavy evidence in favor of any thing, myself I really don't know, in a way, what more conclusive evidence one can have about anything, ultimately speaking” (KRIPKE, 1972, p. 42).

⁹⁹ Essa é uma afirmação empírica sobre como os filósofos de fato argumentam em filosofia de uma maneira geral. Neste trabalho eu analiso alguns filósofos destacados, uma análise que fornece alguma evidência em favor dessa afirmação. Para uma defesa mais extensa, que abrange a análise de uma série

Para ilustrar esse uso metodológico do equilíbrio reflexivo fora da filosofia moral, analisarei o episódio não moral de equilíbrio reflexivo que pode ser identificado na tentativa de Alvin Goldman de construir uma teoria sobre quais seriam as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a aplicação do conceito de conhecimento proposicional. Como pelo menos inicialmente a motivação de Goldman foi construir uma teoria que fosse capaz de lidar com os contraexemplos de tipo Gettier, eu gostaria de começar esta seção analisando como, através do equilíbrio reflexivo, Gettier colocou sob suspeita a tradicional análise tripartida do conceito de conhecimento.

Em seu artigo "Is Justified True Belief Knowledge?" (1963), o assunto investigado por Gettier é a análise do conceito de conhecimento proposicional, especificamente as condições que são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para se determinar quando é apropriado dizer que *S* sabe que *p*. O alvo da sua investigação é a tradicional concepção tripartida, que define que *S* sabe que *p* se *S* acredita que *p*, *p* é uma crença verdadeira e *S* está justificado em acreditar que *p*. Para avaliar a plausibilidade dessa teoria, Gettier construiu dois casos hipotéticos que colocam em foco intuições relevantes que ele próprio tem sobre o assunto tratado por essa teoria. Para fins de discussão, é suficiente considerar um desses casos:

Caso das Moedas: Smith e Jones estão concorrendo por uma vaga de emprego. O presidente da empresa disse a Smith que já tomou a decisão de dar a vaga a Jones. Smith também viu que há no bolso de Jones dez moedas. Smith então infere que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso. Porém, para total desconhecimento de Smith, é ele, e não Jones, quem ganhará o emprego, e ele, assim como Jones, também tem dez moedas no bolso. Smith tem, assim, uma crença verdadeira e justificada de que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso.

A intuição é que no cenário acima Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso. Gettier então observa que a concepção tripartida *implica* que Smith sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso, uma vez que Smith tem uma crença verdadeira e justificada de que o homem que ganhará o emprego tem

de outros filósofos, ver o trabalho de Joel Pust (2000), principalmente o capítulo primeiro que é dedicado justamente para argumentar em favor dessa tese empírica. Essa tese empírica é praticamente consensual entre aqueles que discutem a metodologia filosófica em algum detalhe, embora em um trabalho recente Cappellen (2012) tenha argumentado extensivamente contra ela. A sua tese é de que filósofos não apelam para intuições (e para o equilíbrio reflexivo) como evidência de fato. Para um artigo que oferece um contraponto aos argumentos desenvolvidos por Cappellen, ver Bengson (2014).

dez moedas em seu bolso. Em virtude dessa implicação, Gettier rejeita como implausível a concepção tripartida.

Interpreto o raciocínio de Gettier como se segue: ao avaliar a plausibilidade de uma teoria (concepção tripartida) que determina no que acreditar sobre um dado assunto (“quais são as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para o conhecimento”), Gettier considerou como essa teoria explica o que lhe parece intuitivamente correto dizer sobre certos casos hipotéticos (“Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso”), e ao notar que essa teoria falha em explicar essas proposições, ele conclui que ela é falsa, ou que não é razoável sustentá-la como teoria verdadeira sobre o assunto em questão. Assim, nós podemos interpretar que para Gettier o problema com a concepção tripartida é que não é possível encontrar um episódio de equilíbrio reflexivo no qual ela figuraria como a teoria que explica o que lhe parece correto dizer sobre o assunto e ele não acredita que tem razões para duvidar.

Para Max Deutsch, o consenso de que “Gettier apresenta os casos, identifica os seus juízos intuitivos sobre eles, simplesmente afirma que esses juízos são verdadeiros e então termina rejeitando a concepção tripartida” é “largamente equivocado” (DEUTSCH, 2015, p. 83). Deutsch propõe que Gettier teria um argumento para acreditar que Smith não sabe, um argumento que estaria contido nesta passagem do seu artigo:

Mas é igualmente claro que Smith não sabe que (e) é verdadeira; pois (e) é verdadeira em virtude do número de moedas no bolso de Smith, e Smith não sabe quantas moedas estão em seu bolso, e baseia a sua crença em (e) na contagem de moedas que estão no bolso de Jones, que é quem ele falsamente acredita que será o homem que ficará com o emprego (GETTIER, 1963, p. 122)

Para Deutsch, nessa passagem há um argumento, baseado em certas premissas, que é “simples, convincente, e apela apenas a estipulações específicas a respeito do *Caso das Moedas*, que, quando tomadas em conjunto, levam diretamente à conclusão de que Smith não sabe” (2015, p. 82). Se nós aceitamos a interpretação de Deutsch, então devemos concluir que Gettier não apela a intuições, ou o que o seu raciocínio contra a concepção tripartida não depende da plausibilidade intuitiva de certas proposições.

Eu acredito que essa interpretação não se sustenta. O suposto argumento de Gettier contido nessa passagem destacada por Deutsch parece ser apenas uma reafirmação para tornar explícita uma informação que está já implicitamente presente na própria elaboração do caso hipotético de Smith, especificamente, é uma descrição do caso que procura colocar em foco as

suas características que são filosoficamente relevantes¹⁰⁰. O que é filosoficamente relevante é que Smith baseia a sua crença de que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso na observação das moedas que estão no bolso de Jones, e não na observação das moedas que estão em seu próprio bolso (e não, por exemplo, que foi o presidente da empresa quem disse a Smith que Jones ganhará o emprego). É *essa* característica do caso que leva à intuição de que Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso.

Gettier não alcança um episódio de equilíbrio reflexivo sobre o assunto. Tudo o que ele faz é descartar uma explicação possível das suas intuições. Por não oferecer indícios de que acredita que uma teoria alternativa poderia explicá-las, nós podemos muito bem entender que Gettier seguiu o equilíbrio reflexivo para terminar com o resultado de que ele não sabe no que acreditar sobre o assunto em questão. Desde o seu ensaio, contudo, vários filósofos assumiram a responsabilidade de oferecer uma nova teoria que poderia explicar a intuição de Gettier e outras similares. Uma das investigações historicamente mais relevantes em reação ao artigo de Gettier foi a teoria causal original de Goldman, proposta no artigo “A Causal Theory of Knowing” (1967). Goldman então compartilhou da interpretação corrente de que Gettier teria demonstrado que a tradicional concepção tripartida é incompleta e de que ela deveria ser revisada através do acréscimo de uma quarta cláusula¹⁰¹. Qualificando a concepção tripartida, ele então propôs o seguinte requisito causal como uma condição necessária: “*S* sabe que *p* se e somente se a crença de que *p* é causalmente conectada de um modo apropriado com o fato de que *p*” (1967, p. 358-9). O que torna verdadeira a proposição de que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso é o fato de que Smith tem dez moedas em seu bolso, mas a crença verdadeira de Smith de que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso não está conectada de um modo apropriado com esse fato, pois Smith a formou observando as moedas que estavam no bolso de Jones, e não as moedas em seu próprio bolso. Assim, a revisão da concepção tripartida pelo acréscimo do requisito causal permite explicar a intuição de que Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso. Essa revisão também explica outros casos intuitivamente claros de conhecimento, como, por exemplo, o meu conhecimento de que agora há um teclado sob as minhas mãos. Eu sei que agora há um teclado sob as minhas mãos porque há um processo causal apropriado (uma percepção) conectando a minha crença de que há um teclado sob as minhas mãos e o fato de

¹⁰⁰ Essa observação sobre o argumento de Deutsch é feita por Richard Kamber (2016, p. 225).

¹⁰¹ Em escritos posteriores, Goldman passou a apresentar a sua proposta não como uma revisão, mas como uma nova teoria que rompe com certos pressupostos fundamentais da concepção tradicional (por exemplo, rompe com o conceito internista de crença justificada) (GOLDMAN, 1976, p. 790-791).

que há um teclado sob as minhas mãos. Naquele momento Goldman julgou ter proposto uma teoria sobre as condições necessárias e conjuntamente suficientes para o conhecimento proposicional que explicaria, melhor do que teorias alternativas, as suas intuições relevantes sobre o assunto, incluindo as intuições provocadas pelos casos de Gettier. Nós podemos dizer que Goldman julgou ter encontrado um episódio de equilíbrio reflexivo sobre o assunto.

Mas é a teoria de Goldman aceitável? Para avaliá-la nós precisamos entender os conceitos envolvidos (o que significa “de modo apropriado”, por exemplo), perguntar se ela explica nossas intuições relevantes e se ela explica melhor do que as explicações oferecidas por teorias alternativas. Em seu artigo de 1969 Goldman de fato faz isso, mas eu não vou seguir os seus passos. É suficiente tornar claro que Goldman julga que a sua proposta é superior porque ele consegue encontrar para cada teoria alternativa uma variante de caso do tipo Gettier a respeito da qual ela implicaria um resultado que é contrário à sua intuição sobre o que é apropriado pensar sobre esses casos. Em outras palavras, a sua teoria é superior porque ele julga que ela explica, melhor do que teorias alternativas, as suas intuições relevantes sobre o assunto das quais ele não acredita que tem razões para duvidar.

O episódio de equilíbrio reflexivo encontrado por Goldman não ficou estável por muitos anos. Com todas as mentes da epistemologia voltadas para o problema de Gettier, logo se verificou que a teoria de Goldman também não explica intuições relevantes que nós temos a respeito de novos casos. Um dos casos que adquiriu fama foi este:

Caso dos Celeiros: *S* está passeando de carro por uma área rural e após ver distintamente um objeto que ele não tem razões para duvidar que é um celeiro (ele tem uma familiaridade com celeiros, possui boa visão etc.), ele forma a crença de que há ali um celeiro. Ocorre que, para total desconhecimento de *S*, quase todos os objetos dessa área que parecem ser um celeiro têm apenas a fachada de um celeiro, sem muros ou paredes interiores, mas são tão bem construídos que é impossível perceber, por quem está passando pela estrada, que são celeiros falsos. A crença de *S* de que está ali um celeiro é, porém, verdadeira: por acaso *S* se deparou com um dos únicos celeiros genuínos da região.

Com respeito a esse caso, parece falso dizer que *S* sabe que há ali um celeiro. Como há muitos celeiros falsos na região, e da estrada não é possível distinguí-los de celeiros genuínos, é por acaso que *S* veio a formar uma crença verdadeira: se *S* tivesse observado um dos vários celeiros falsos, ele também teria acreditado que há ali um celeiro. Se parece errado dizer que *S* tem conhecimento no *Caso dos Celeiros*, então há um problema com a teoria de Goldman, pois na presente situação há uma conexão causal apropriada (percepção) entre a crença de *S* de que há ali um celeiro e o fato de que há ali um celeiro. Por aplicação da concepção tripartida

qualificada pelo requisito causal, nós teríamos de concluir que *S* sabe que ali está um celeiro, embora nós tenhamos a intuição de que não parece verdadeiro atribuir conhecimento a *S* nesse caso.

Em seu artigo “Discrimination and Perceptual Knowledge” (1976), Goldman reconhece que a sua teoria “não lida com o problema” (a saber, por implicar que *S* sabe que há ali um celeiro, ela não explica o que parece verdadeiro se dizer sobre o assunto) (1976, p. 773). Isso significa que Goldman reconhece um desequilíbrio na sua posição sobre quais são as condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a atribuição de conhecimento proposicional. A sua teoria aceita não é mais apoiada pelo o que lhe parece intuitivamente correto dizer sobre o assunto.

Goldman poderia parar por aqui e concluir, talvez como Gettier, que ele não sabe no que acreditar sobre o assunto. Ou ele poderia mudar a sua maneira de abordar o problema, talvez concluindo que o conceito de conhecimento não é analisável da maneira pretendida. Como outros que também propõem teorias para as quais o *Caso dos Celeiros* é um problema, outra possibilidade é defender que embora pareça intuitivamente verdadeiro acreditar que *S* não sabe que há ali um celeiro, nós temos razões para duvidar dessa intuição e não devemos segui-la¹⁰². Uma última possibilidade de lidar com o desequilíbrio é encontrar, ou formular, uma nova teoria capaz de explicar essa intuição. Uma das teorias que veio a ser proposta na literatura é a teoria de Nozick. Para Nozick, (resumindo grosseiramente) uma crença *p* de *S* se qualifica como conhecimento se *S* acredita que *p*, se *p* é verdadeira e se *p* não fosse verdadeira, *S* não acreditaria que *p* (NOZICK, 1981, p. 172). Por aplicação dessa teoria, nós poderíamos explicar que *S* não sabe que há ali um celeiro porque se essa crença fosse falsa e houvesse ali uma das várias fachadas de celeiro, *S* ainda assim acreditaria que há ali um celeiro. Considere como essa teoria explicaria a nossa intuição no *Caso das Moedas*: Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso porque ao formar essa crença em parte com base na observação das moedas que estão no bolso de Jones, e não em seu bolso, ele teria sustentado aquela crença mesmo se fosse falso que ele, Smith, tem dez moedas em seu bolso.

Em *Epistemology and Cognition* (1986), Goldman analisa a proposta de Nozick. Ele a rejeita por ser “muito fraca”. Ela é muito fraca, ele argumenta, uma vez que nós consideramos este caso:

¹⁰² Ver Sosa (2007, p. 31-32).

Caso do Estranho Sorridente: *S* vê um estranho sorrindo na rua e conclui que o homem ganhou na loteria. *S* não sabe nada sobre esse homem e conclui apenas com base no seu sorriso que ele ganhou na loteria. Acontece que esse homem não estaria sorrindo a não ser que ele realmente tivesse ganhado na loteria: o prêmio é a única coisa capaz de fazê-lo sorrir.

Dada a psicologia pouco usual desse estranho, se ele não tivesse vencido na loteria, *S* não teria acreditado que ele ganhou na loteria (isto é, se *p* não fosse verdadeira, *S* não teria sustentado que *p*). Como Goldman nota, “de acordo com a explicação de Nozick, *S* sabe que esse homem ganhou na loteria. Mas isso não é intuitivamente correto” (GOLDMAN, 1986, p. 46). Assim, Goldman descarta a proposta de Nozick: ela falha em explicar o que lhe parece intuitivamente correto pensar sobre o assunto.

Em seu artigo de 1976 em que o problema criado pelo *Caso do Celeiro* é reconhecido, a estratégia de Goldman para restaurar o seu episódio de equilíbrio reflexivo foi a de propor uma nova teoria para explicar por que *S* não sabe que há ali um celeiro e outras intuições relevantes. Ele então defendeu que *S* sabe que *p* somente se o estado de coisas em virtude do qual *p* é verdadeira é distinguível ou discriminável para *S* de um possível e relevante estado de coisas em virtude do qual *p* seria falsa. Assim, dado o fato de que a região pela qual *S* está passeando é cheia de celeiros falsos que são indistinguíveis de celeiros genuínos, o estado de coisas em virtude do qual a sua crença é verdadeira, a saber, que há ali um celeiro genuíno, não é distinguível para *S* do estado de coisas que faria a sua crença falsa, a saber, que há ali apenas a fachada de um celeiro (GOLDMAN, 1976, p. 774). Assim, *S* não sabe que há ali um celeiro porque essa crença não é formada com base em uma experiência perceptiva que capacitaria *S* a distinguir esse fato de outras alternativas possíveis e relevantes (como a alternativa de que ali há apenas a fachada de um celeiro) que, se fossem verdadeiras, implicariam que a sua crença é falsa. Em outras palavras, *S* falha em saber que *p* se há uma situação alternativa relevante na qual *p* seria falsa e o processo usado por *S* para acreditar que *p* o levaria mesmo assim a acreditar que *p* (GOLDMAN, 1986, p. 46). *S* falha em saber que o estranho ganhou na loteria porque se o estranho estivesse sorrindo não porque ele ganhou na loteria, mas porque ele se lembrou de uma piada, *S* mesmo assim acreditaria que ele ganhou na loteria. *S* não sabe que o estranho ganhou na loteria porque ele está sorrindo porque *S* não está capacitado a distinguir essa possibilidade da possibilidade alternativa relevante de que o estranho está sorrindo porque se lembrou de uma piada.

No restante do seu extenso artigo, Goldman procura qualificar essa análise proposta discutindo uma série de esclarecimentos conceituais (por exemplo, como entender o conceito

de “alternativa relevante”) e uma variedade de outras intuições morais sobre a aplicação do conceito de conhecimento que a sua proposta explicaria. Eu não seguiriei esses desenvolvimentos. O importante é destacar certos fatos básicos a respeito do processo reflexivo empreendido por Goldman. Primeiro, o problema levantado por casos de tipo Gettier é um problema explanatório: a concepção tripartida falha em explicar certas proposições que parecem verdadeiras e que ele acredita que nós não temos razões para rejeitar. Segundo, o entendimento de que uma solução para o problema de Gettier tem de oferecer uma teoria alternativa que explica essas proposições que parecem verdadeiras. Terceiro, a aceitação implícita de que certas proposições que parecem verdadeiras funcionam como evidência para aceitar ou rejeitar uma certa teoria, no sentido de que a teoria é apoiada por uma dessas proposições por ser capaz de explicá-la. Essas características da reflexão empreendida por Goldman são destacadas por ele mesmo, quando revela estar fazendo uso do método do equilíbrio reflexivo: "ao tentar identificar um critério aceitável, qual método deve ser usado? A estratégia que eu endosso é melhor expressa pela concepção de "juízos ponderados em equilíbrio reflexivo" de Goodman e Rawls" (GOLDMAN, 1986, p. 66)¹⁰³.

4.4 O valor epistemológico do equilíbrio reflexivo

O proponente do equilíbrio reflexivo acredita que para reconhecer o que aceitar em assuntos morais, nós precisamos pensar ou refletir da maneira correta. O equilíbrio reflexivo forneceria o modelo dessa reflexão apropriada. Nós devemos seguir este método porque ele é de algum modo relevante para a obtenção de crenças morais que são epistemicamente justificadas.

Embora uma abordagem coerentista também defenda o valor do equilíbrio reflexivo com o argumento de que o método é relevante para a obtenção de crenças que são epistemicamente justificadas, a explicação de uma abordagem intuicionista é diferente. Para a abordagem coerentista analisada no capítulo anterior, essa conduta reflexiva não apenas tende, como ela garante que aquele que seguir o método adequadamente aceitará crenças que são

¹⁰³ A passagem completa: "In trying to identify an acceptable criterion, what method should be used? The strategy I endorse is best expressed by the Goodman-Rawls conception of ‘considered judgments in reflective equilibrium’. We examine what rule systems would likely be generated by each candidate criterion. We reflect on implications of these rule systems for particular judgments of justifiedness and unjustifiedness. We then see whether these judgments accord with our pretheoretic intuitions. A criterion is supported to the extent that implied judgment accord with such intuitions, and weakened to the extent that they do not. But our initial intuitions are not final. They can be pruned and adjusted by reflection on candidate rule systems" (GOLDMAN, 1986, p. 66).

epistemicamente justificadas. Isso ocorre porque as crenças que resultariam dessa reflexão estariam em relações de apoio mútuo com um conjunto relevante de considerações, e estar nessas relações é o que é para uma crença ser epistemicamente justificada. Nós temos assim a tese de que o equilíbrio reflexivo não apenas fornece o modelo de reflexão apropriada, como ele também revela a própria estrutura da crença justificada, ou o que é para uma crença ser epistemicamente justificada.

O capítulo segundo apresentou razões que colocam em questão o mérito dessa proposta e motivam a busca por uma explicação alternativa de por que a reflexão modelada pelo equilíbrio reflexivo leva alguém a aceitar crenças que são epistemicamente justificadas. De acordo com a teoria epistemológica desenvolvida no capítulo anterior, nós estamos justificados em sustentar certas proposições morais *porque* elas nos parecem intuitivamente verdadeiras, e estamos justificados em sustentar todas as outras proposições morais *porque*, ou na medida em que, elas explicam essas proposições, ou são apoiadas pela teoria que as explica. Eu defendi que quando nós refletimos em direção ao objetivo de obter equilíbrio, nós tendemos a aceitar certas proposições morais que nos parecem verdadeiras e nós não acreditamos que temos razões para duvidar, e a aceitar todas as outras proposições morais *porque* elas explicam essas proposições, ou porque elas são plausíveis à luz dessas proposições. Isso revela que a posição moral que nós aceitamos como resultado de uma reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo tem, além da propriedade de ser coerente, a característica de ser uma posição moral que é plausível à luz do que nos parece intuitivamente acreditar. Essa caracterização é apoiada pelo exame do raciocínio de filósofos que de fato empregam o equilíbrio reflexivo em suas reflexões, como Foot e Thomson. Assim, eu penso que nós temos um modelo alternativo àquele oferecido por uma abordagem coerentista. De acordo com esse modelo alternativo, o proponente do método pode defender que a reflexão recomendada pelo equilíbrio reflexivo conduzirá o agente a aceitar crenças que são epistemicamente justificadas porque ele conduz o agente a aceitar crenças porque elas parecem verdadeiras, e a aceitar outras proposições morais porque elas explicam essas proposições.

A substituição de uma epistemologia coerentista por uma epistemologia intuicionista tem implicações cruciais que eu gostaria agora de destacar. Considere, nas palavras de Scanlon, a implicação central:

Aceitar que uma pessoa bem informada seguiu a busca por equilíbrio reflexivo conscienciosamente não implica sequer a conclusão de que essa pessoa está justificada em aceitar os princípios que resultam, muito menos a conclusão de que esses princípios são eles mesmos justificados (SCANLON, 2003, p. 152).

Se *S* segue o método e alcança alguma conclusão, Scanlon diz, nós não sabemos se essa conclusão é plausível. Com isso ele quer dizer que nós não sabemos se essa é uma conclusão apoiada por boas razões. Aqui os proponentes da abordagem coerentista estão de acordo. Como Daniels explica, para saber se a visão endossada após equilíbrio reflexivo por outra pessoa é sólida, a informação de que o seu ponto de vista é adequadamente coerente não é suficiente. Nós precisamos saber qual é o conteúdo das suas crenças, e se toda a informação relevante estava disponível para essa pessoa. Se nós julgarmos que não há boas razões para pensar que os seus pontos de partida são sólidos, ou se nós julgarmos que a pessoa estava mal informada, então não teremos razões para aceitar que a sua conclusão é baseada em boas razões, de modo que o fato de que uma proposição está em equilíbrio reflexivo para *S* não é suficiente para *nós* pensarmos que ela é verdadeira (DANIELS, 1996, p. 35-36).

Mas outra implicação desse excerto de Scanlon é a de que se *S* alcançou alguma crença moral como resultado de seguir (impecavelmente) o equilíbrio reflexivo, isso não garante sequer que o próprio *S* estará justificado em aceitar essa crença. É aqui que os proponentes da abordagem coerentista discordariam. Se *S* aceitar que *p* como resultado de seguir adequadamente o equilíbrio reflexivo, então ele aceitará uma crença que é proposicionalmente justificada para ele, pois o que ele tem boas e suficientes razões para aceitar é justamente o que ele aceitaria como resultado de seguir adequadamente o equilíbrio reflexivo. Uma abordagem intuicionista não faz essa alegação, ela não defende que a reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo assegura ou garante a aceitação de crenças morais que são epistemicamente justificadas. Ela aceita o resultado de que alguém pode seguir o método e acabar com crenças morais que são irrazoáveis.

Como alguém poderia aceitar crenças irrazoáveis como resultado de seguir impecavelmente o equilíbrio reflexivo? Para Scanlon, *S* pode seguir o equilíbrio reflexivo e no momento de revisar as suas crenças em busca do equilíbrio adotar uma decisão que não é “razoável” (2003, p. 140). Observe que o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo define esse como o estado no qual *S* aceita uma teoria *T* sobre um assunto *X* qualquer porque *S* acredita que *T* explica, melhor do que teorias alternativas, as suas intuições morais relevantes sobre *X* das quais ele acredita não ter razões para duvidar. Não é afirmado que *S* acredita *razoavelmente*. Por exemplo, *S* pode vir a aceitar crenças irrazoáveis como resultado do equilíbrio reflexivo se ao iniciar a sua reflexão ele partir de intuições morais das quais ele acredita não ter razões para duvidar, mas que na verdade ele teria. Para a epistemologia intuicionista desenvolvida no capítulo anterior, uma crença intuitiva da qual *S* tem razões para duvidar não é epistemicamente

justificada, assim como também não seriam justificadas aquelas proposições que são apoiadas por essas crenças intuitivas injustificadas.

Esse é um ponto em que a abordagem intuicionista concede a críticos tradicionais do equilíbrio reflexivo. Quando o indivíduo baseia a sua reflexão em intuições morais que ele não tem boas razões para aceitar, a sua reflexão o levará a aceitar crenças que são injustificadas não importa o quão coerente o seu ponto de vista se torne pela aplicação do equilíbrio reflexivo. Para os proponentes da abordagem intuicionista, “que nós obtemos consistência alcançando um conjunto coerente de juízos não é o que propriamente importa”, o que importa são os “detalhes de como o equilíbrio reflexivo é alcançado” (SCANLON, 2014, p. 79). Em outras palavras, é aceito que se os pontos de partida da reflexão forem defectivos o bastante, ou se o indivíduo tomar más decisões no curso da reflexão (por exemplo, se em caso de conflito, ele atribuir um peso indevido a uma determinada consideração), então ele obterá uma posição epistemicamente injustificada mesmo admitindo a hipótese de que ele seguiu o equilíbrio reflexivo e obteve uma visão moral coerente. Para Audi, “o equilíbrio reflexivo não é tomado como confirmatório ao menos que as cognições que o constituem tenham alguma plausibilidade intuitiva independente dele” (AUDI, 2004, 111). Em suma, se o *input* é ruim, o método do equilíbrio reflexivo não garante que o *output* será bom (“garbage in, garbage out”¹⁰⁴).

Por que seguir o método do equilíbrio reflexivo? Qual o seu valor epistemológico? A estratégia de uma abordagem intuicionista consiste em argumentar que as mudanças que o equilíbrio reflexivo produz em um sistema de crenças são uma melhora, do ponto de vista de quem pretende aceitar crenças morais verdadeiras e evitar de aceitar crenças morais falsas, porque refletir de acordo com o método é uma função de organizar e entender as nossas crenças morais de um modo que elas pareçam plausíveis à luz do que nos parece correto. E isso - adotar uma posição moral em uma relação de apoio mútuo com o que nos parece correto - é um passo reflexivo necessário para colocar o indivíduo em boa posição para vir a sustentar crenças morais que são razoáveis dado o objetivo de aceitar crenças verdadeiras e evitar crenças falsas, muito embora não seja um passo suficiente para garantir a aceitação de crenças justificadas.

O valor epistemológico do equilíbrio reflexivo permanece sendo defendido, porém com um distinto fundamento. O fundamento coerentista é o de que a reflexão proposta pelo equilíbrio reflexivo tem o papel de fixar o que é (proposicionalmente) justificado para o agente e que alguém sustenta crenças (doxasticamente) justificadas apenas se essas crenças estão baseadas no reconhecimento de qual seria o resultado do equilíbrio reflexivo. O fundamento

¹⁰⁴ Ver DePaul (1993, p. 48-50).

que eu proponho é o de que a reflexão proposta pelo equilíbrio reflexivo coloca o indivíduo em uma posição de distinguir o que é verdadeiro do que é falso habilitando o indivíduo a avaliar as suas crenças morais com base nas razões ou evidências que ele tem para sustentá-las. Quando Foot rejeita o princípio do duplo efeito por notar que esse princípio não explica a sua intuição moral de que não seria moralmente permissível produzir o gás no *Caso da Fumaça Letal*, o que ela faz é adequar a sua posição moral às razões e evidências que ela acredita que tem para avaliar a plausibilidade de teorias e proposições morais. É apenas por ter seguido o método do equilíbrio reflexivo que Foot veio a concluir que ela tem razões para rejeitar certas proposições morais, e certas razões morais para aceitar outras. Se as crenças de Foot são epistemicamente justificadas ou não depende do mérito substantivo daquilo que lhe parece intuitivamente correto, e das escolhas que ela fez enquanto reflete, mas se elas são epistemicamente justificadas, então o método do equilíbrio reflexivo faz parte da explicação de por que ela sustenta crenças que são epistemicamente justificadas.

A ideia aqui é que embora a reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo não garanta a aceitação de crenças morais razoáveis, ela é um passo necessário na aceitação dessas crenças, uma vez que ela permite ao indivíduo basear as suas crenças morais nas proposições morais intuídas que funcionam como as evidências ou razões que ele tem para acreditar em assuntos morais. Isso foi visto pelos exemplos de Rawls, Singer, Foot, Thomson e Goldman: *se* esses filósofos aceitam crenças que são epistemicamente justificadas sobre os assuntos que eles investigaram, o equilíbrio reflexivo é parte da explicação de como eles vieram a aceitá-las. Assim, nem toda a aplicação do método do equilíbrio reflexivo leva à aceitação de crenças morais justificadas. Porém, disso não segue que a aceitação de crenças morais doxasticamente justificadas sobre certos assuntos morais não pressupõe o tipo de reflexão que é modelado pelo equilíbrio reflexivo.

Neste capítulo, através de uma análise do raciocínio de Rawls, Foot e Thomson, eu penso ter oferecido evidência em favor da alegação de que se esses filósofos vieram a aceitar crenças epistemicamente justificadas, então essa aceitação é explicada pelo menos em parte pelo fato de que esses filósofos empreenderam o tipo de reflexão modelado pelo equilíbrio reflexivo. Mas eu agora estou generalizando: a aceitação de crenças morais doxasticamente justificadas sempre pressupõe o tipo de reflexão que é modelada pelo equilíbrio reflexivo. Essa é uma alegação controversa. No capítulo seguinte eu analisarei outras novas objeções ao método do equilíbrio reflexivo, objeções que representam um desafio a esse fundamento intuicionista para o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo. As objeções que eu analisarei serão objeções contra a segunda parte deste capítulo, contra a caracterização metodológica

oferecida, e contra a alegação de que a aceitação epistemicamente justificada de certas proposições morais pressupõe o tipo de reflexão que é modelada pelo equilíbrio reflexivo.

5 OBJEÇÕES E RESPOSTAS

O objetivo deste capítulo final é avaliar como a versão do método do equilíbrio reflexivo apresentada nos dois capítulos anteriores pode responder às principais objeções ao equilíbrio reflexivo existentes na literatura. A primeira objeção discutida questiona a compatibilidade do equilíbrio reflexivo com uma epistemologia fundacionista. Eu respondo a essa objeção explicando diversos modos pelos quais a coerência pode ser vista como relevante para a justificação epistêmica de crenças morais para uma epistemologia não coerentista. As demais objeções discutidas exploram o papel metodológico e epistemológico que intuições morais desempenham no equilíbrio reflexivo. A minha estratégia de resposta consiste em argumentar que pesquisas empíricas sobre a confiabilidade de nossas intuições morais, mesmo se elas estiverem corretas, não oferecem uma alternativa metodológica genuína ao equilíbrio reflexivo.

5.1 Equilíbrio reflexivo e fundacionismo

Nesta seção eu gostaria de abordar uma objeção que pode ser direcionada à própria inteligibilidade do projeto de interpretar o equilíbrio reflexivo a partir de uma abordagem intuicionista. Alguém poderia argumentar que nenhum proponente do método do equilíbrio reflexivo pode ser um intuicionista porque nenhum proponente do método pode ser fundacionista, e é impossível ser um intuicionista, tal como o princípio epistemológico intuicionista foi exposto no capítulo terceiro, sem ser um fundacionista. O equilíbrio reflexivo seria essencialmente um método coerentista de justificação que não admitiria uma interpretação fundacionista.

Uma abordagem intuicionista está comprometida com uma epistemologia fundacionista. Por "fundacionismo" eu me refiro à posição que aceita a seguinte tese a respeito da estrutura da crença justificada:

Para qualquer S e qualquer t , (1) a estrutura do corpo de crenças justificadas de S é, em t , fundacional no sentido de que algumas crenças de S são não inferencialmente justificadas, isto é, justificadas independentemente do apoio inferencial que elas recebem de outras crenças de S ; (2) a justificação de quaisquer crenças inferencialmente justificadas de S depende de uma ou mais de suas crenças não-inferencialmente justificadas¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Essa definição é uma versão resumida de definições oferecidas por Audi (1993, p. 134; 2011, p. 233). Para uma análise de diferentes maneiras de entender o fundacionismo, ver Haack (1993, p.13-17).

Por defender que algumas de nossas crenças morais são *prima facie* justificadas por estarem baseadas em intuições morais, uma abordagem intuicionista está comprometida com (1) e explica, através do conceito de intuição, no que consiste essa base não inferencial de justificação. Como é defendido também que todas as nossas crenças morais que não são justificadas por intuição são justificadas pela sua capacidade de acomodar e explicar essas crenças intuitivamente justificadas, segue que a epistemologia intuicionista defendida neste trabalho também está assim comprometida com (2)¹⁰⁶.

O coerentista holista é o filósofo que nega (1) e (2) e que no lugar defende que para qualquer *S* e qualquer *t*, se *S* possui crenças epistemicamente justificadas em *t*, as suas crenças são justificadas pela sua coerência com um sistema coerente de crenças aceito por *S* em *t*, ou, como visto no segundo capítulo, um sistema de crenças que *S* aceitaria como resultado de refletir de acordo com o equilíbrio reflexivo. Central para uma epistemologia coerentista é a observação de que essa justificação por coerência é constitutiva da justificação (todas as crenças morais de *S* são justificadas pela coerência) e suficiente (tudo o que uma crença precisa ser, para ser justificada, é ser coerente com um sistema coerente de crenças aceito por *S* em *t*, ou que *S* aceitaria como resultado de refletir de acordo com o equilíbrio reflexivo)¹⁰⁷.

Antes de analisar a objeção de que o equilíbrio reflexivo não poderia ser interpretado vinculadamente a uma epistemologia fundacionista, é preciso afastar algumas objeções em favor dessa conclusão que dependem de um conceito de fundacionismo que eu não adoto. Uma dessas objeções é de Daniels:

Juízos morais ponderados (...) também são revisáveis à luz de muitas considerações (...) Nenhum juízo ponderado é fundacional em qualquer sentido; todos são sujeitos a grandes pressões por revisão e são revisados de acordo. Quando "fixamos" um conjunto de juízos ponderados em equilíbrio amplo, o fazemos com uma firmeza que é relativa ao resto do equilíbrio, e é em qualquer caso revisável se algo desestabilizar o equilíbrio (DANIELS, 1996, p. 71).

¹⁰⁶ Observe como o endosso de (1) e (2) é claro neste pequeno excerto de Scanlon: "This form of reasoning for arriving at conclusions about sets relies on the plausibility of some particular judgments about sets, which seem clearly correct even after careful reflection. Additional claims are then justified on the basis of their ability to explain and unify these judgments" (SCANLON, 2014, p. 74).

¹⁰⁷ Para uma definição ver Brink (1989, p. 103-4). Para uma discussão dos conceitos centrais para o coerentismo, ver BonJour (2003, p. 44-53) e Audi (2011, 217-229).

Nesta passagem o raciocínio de Daniels é que o equilíbrio reflexivo não pode ser fundacionista porque qualquer crença moral pode ser revisada caso ela se torne incoerente à luz de novas teorias morais e não morais que um indivíduo venha a incorporar em sua reflexão em equilíbrio reflexivo. Esse argumento a partir da corrigibilidade é familiar na literatura sobre o equilíbrio reflexivo. Um dos problemas com ele é supor que para o fundacionismo crenças morais justificadas com base em uma intuição são incorrigivelmente justificadas. No sentido que eu uso o termo, uma teoria fundacionista pode ou não pode afirmar a incorrigibilidade das crenças morais que são não inferencialmente justificadas, e a teoria intuicionista apresentada neste trabalho claramente não defende tal incorrigibilidade.

No *Political Liberalism* Rawls afirma que para o equilíbrio reflexivo “nenhum juízo moral é fundacional” (RAWLS, 1993, p. 8). Infelizmente ele não explica o que quer dizer por “fundacional”¹⁰⁸. Em *A Theory of Justice* ele afirmou que para a sua teoria moral nenhuma proposição moral é autoevidente:

Eu não alego em favor dos princípios de justiça propostos que eles são verdades necessárias ou deriváveis de tais verdades. Uma concepção de justiça não pode ser deduzida de tais premissas autoevidentes (...) ao invés, a sua justificação é uma questão de apoio mútuo de muitas considerações, de tudo se ajustar conjuntamente em uma visão coerente (RAWLS, 1999, p. 19).

Dizer que uma proposição é autoevidente, para Rawls, é dizer, pelo menos em parte, que ela é uma verdade necessária ou derivável de tais verdades. Sem dúvidas essa é uma posição

¹⁰⁸ Importante notar que o fundacionismo é definido neste estudo como uma posição sobre a estrutura do corpo de crenças do indivíduo que sustenta crenças epistemicamente justificadas. Timmons propõe que em filosofia moral nós também podemos usar a palavra “fundacionismo” para classificar teorias morais com uma certa estrutura. Teorias morais que tentam justificar proposições morais particulares demonstrando como elas podem ser deduzidas e inferidas de uma ideia central, ou de um conjunto de ideias centrais, seriam nesse sentido fundacionistas (TIMMONS, 1987, p. 605-606). Um exemplo de teoria fundacionista é uma teoria moral kantiana que aspira justificar proposições morais particulares por referência a proposições sobre a natureza racional do ser humano, ou mesmo a teoria de Sidgwick, que busca justificar todas as proposições mostrando como elas podem ser deduzidas de proposições morais gerais como “o interesse de nenhum indivíduo é de mais importância, do ponto de vista do universo, do que o interesse de qualquer outro”. Creio que é a esse tipo de fundacionismo que Rawls busca se opor: em *Justice as Fairness* ele explica que a sua teoria “é não-fundacionista no seguinte sentido: nenhum tipo de juízo ponderado de justiça política ou de um nível particular de generalidade carrega todo o peso da justificação pública” (RAWLS, 2001, p. 31). O que Rawls defende, em contraposição, é que nós devemos defender a plausibilidade de proposições morais particulares demonstrando como elas parecem plausíveis à luz de um conjunto de valores morais e políticos aceitos por membros de comunidades democráticas contemporâneas. Eu acredito que nesses termos é evidente que Rawls não tem uma teoria moral fundacionista, mas não é nesse sentido que este estudo emprega o termo fundacionista.

defendida por diversos intuicionistas, como o próprio Ross¹⁰⁹. No final de *A Theory of Justice* Rawls destaca que a sua teoria moral não adota a doutrina da autoevidência, pois para ela todas as proposições morais devem ser tomadas como “estipulações razoáveis” a ser avaliadas “por toda a teoria à qual elas pertencem” (1999, p. 506). Como visto no capítulo terceiro, modelos contemporâneos não definem proposições autoevidentes por referência ao seu status modal¹¹⁰. Para retomar, a noção de autoevidência adotada neste estudo caracteriza uma proposição autoevidente como uma proposição cuja verdade é razoável aceitar pelo mero apelo à intuição, e cuja razoabilidade é apenas *prima facie*, no sentido de que se *S* tiver razões e evidências para duvidar da verdade dessas proposições, então não é razoável para ele sustentá-las pelo mero apelo à intuição. Rawls, eu penso, poderia aceitar esse conceito de autoevidência e ao mesmo tempo continuar a rejeitar, no seu sentido da expressão, a doutrina da autoevidência¹¹¹.

¹⁰⁹ "The moral order is just as much part of the fundamental nature of the universe (and, we may add, of any possible universe in which there are moral agents at all) as is the spatial or numerical structure expressed in the axioms of geometry or arithmetic" (ROSS, 2002, p. 29-30).

¹¹⁰ Crisp acredita que a proposição autoevidente que ele defende é uma verdade necessária, mas, como ele salienta, esse status modal não faz parte da sua definição de autoevidente (CRISP, 2006, p. 75-76).

¹¹¹ Em *A Theory of Justice* Rawls esclarece que a sua obra deve ser vista como uma tentativa de superação da posição intuicionista de Ross (RAWLS, 1999, p. 30-31). No entanto, Rawls usa o termo “intuicionismo” para se referir a um tipo de teoria moral, e não a uma teoria sobre o que é para uma crença moral ser epistemicamente justificada. Ele diz: “I shall think of intuitionism in a more general way than is customary: namely, as the doctrine that there is an irreducible family of first principles which have to be weighed against one another by asking ourselves which balance, in our considered judgment, is the most just. Once we reach a certain level of generality, the intuitionist maintains that there exist no higher-order constructive criteria for determining the proper emphasis for the competing principles of justice” (RAWLS, 1999, p. 30). Nesse sentido, o seu projeto definitivamente não é intuicionista. Rawls procura oferecer dois princípios de justiça que nos permitiriam ordenar e resolver o conflito de valores morais (valores políticos) e por meio dos quais nós poderíamos explicar e sistematizar todos os nossos juízos morais ponderados de justiça política (RAWLS, 1999, p. 35). Em oposição, Ross sustenta que a pluralidade de valores morais que nós reconhecemos (beneficência, não maleficência, fidelidade, justiça etc.) seria irreduzível, o que significa que nós não poderíamos ordená-los em ordem de importância por meio de princípios morais mais gerais (como os princípios de Rawls ou um princípio utilitarista). Tampouco poderíamos explicar apenas por meio de um ou dois princípios o que há de moralmente significativo em todos esses valores, ou explicar por meio deles todos os nossos juízos morais ponderados (ROSS, 2002, p. 23-24). Mas como o próprio Rawls nota, o intuicionismo como uma “doutrina epistemológica” para a qual alguns princípios morais podem ser expressos por meio de proposições morais autoevidentes não é implicado pelo seu uso do termo “intuicionismo” para designar a posição de acordo com a qual há uma pluralidade irreduzível de valores morais (RAWLS, 1999, p. 31). Quando eu afirmo que o equilíbrio reflexivo pode ser interpretado de acordo com uma epistemologia intuicionista, o que eu significo é que o seu valor epistemológico pode ser explicado por meio do princípio epistemológico de Huemer exposto no capítulo terceiro. Alguém que é intuicionista no sentido epistemológico do termo, não precisa ser um intuicionista no sentido em que Rawls usa o termo, e vice-versa. Robert Audi, por exemplo, é alguém que adota uma epistemologia moral intuicionista, mas uma teoria moral não intuicionista (AUDI, 2004, p. 20-22; p. 81-90).

Eu gostaria agora de analisar a relação entre o equilíbrio reflexivo e o fundacionismo à luz de uma objeção que não depende de um sentido de fundacionismo que eu não adoto. Considere uma objeção que Brink direciona contra a argumentação oferecida por Sidgwick em favor da plausibilidade do utilitarismo:

Como um intuicionista filosófico, Sidgwick tem de afirmar que a crença no utilitarismo, quando justificada, é autoevidente ou não inferencialmente justificada. Como tal, a sua justificação não pode aparentemente consistir no fato (se esse é um fato) que o utilitarismo sustenta e explica vários preceitos da moralidade de senso comum. Como então Sidgwick pode entender a significância do (alegado) ajuste dialético entre o utilitarismo e a moralidade do senso comum, e por que tal exame da moralidade do senso comum deveria ser considerado útil ou importante para a formulação de princípios primeiros se esses princípios primeiros são autoevidentes? Por que simplesmente não isolar esses princípios primeiros e avaliar a sua plausibilidade sem qualquer exame da moralidade do senso comum? (BRINK, 1994, p. 191).

Um breve contexto para o excerto acima: para Sidgwick (segundo interpretação de Brink), que o princípio utilitarista está em um “equilíbrio dialético” com os nossos juízos morais ponderados (ou com os preceitos da moralidade do senso comum, que aqui seria a mesma coisa) tem um “papel evidencial” na argumentação para estabelecer a plausibilidade do princípio utilitarista: o princípio é plausível pelo menos em parte porque ele tem implicações que estão de acordo com os nossos juízos morais ponderados. Por outro lado, os nossos juízos ponderados são plausíveis pelo menos em parte porque eles podem ser explicados pelo princípio utilitarista. Segundo interpretação de Brink, ao valer-se desse argumento Sidgwick está descrevendo uma razão que nós temos para sustentar o princípio utilitarista, a saber, que ele está de acordo com nossos juízos morais ponderados. Porém, Sidgwick também afirma que o princípio utilitarista é autoevidente, o que significaria que ele não depende para a sua justificação do apoio que ele recebe de qualquer outro juízo moral. Brink entende que essas alegações resultam em uma epistemologia inconsistente: ou os princípios são justificados porque são autoevidentes, o que implica que eles não podem ser justificados inferencialmente através do apelo ao ajuste com nossos juízos morais ponderados, ou eles são justificados inferencialmente por meio desse ajuste, o que implica que eles não são autoevidentes.

Além dessa objeção, nós também podemos encontrar outra no excerto de Brink acima: se o princípio utilitarista é autoevidente, por que se dar ao trabalho de demonstrar que ele está em uma relação de equilíbrio com nossos juízos ponderados? Por que isso importaria? Para os propósitos deste estudo, essa objeção pode ser formulada como se segue: se a justificação de uma proposição autoevidente é independente da sua relação com outras considerações, por que

recomendar ao agente, como o faz o equilíbrio reflexivo, um modelo de reflexão dirigido ao objetivo de integrar o que se acredita com um conjunto coerente de considerações aceitas? Para a abordagem coerentista, nós devemos refletir desse modo porque é nessa integração que consiste a justificação de todas as nossas crenças morais, e é refletindo sobre como uma proposição se integraria dessa maneira que nós reconhecemos a sua plausibilidade. Mas se nós recusamos o coerentismo, como motivar a busca e a obtenção de um sistema coerente de crenças (“equilíbrio”), que é a finalidade da reflexão proposta pelo método do equilíbrio reflexivo? Brink sugere que para alguém que defende proposições morais autoevidentes seria mais natural propor um modelo de reflexão em que essas proposições são isoladas e avaliadas em seus próprios méritos, e não uma que busca por equilíbrio e integração. O fundacionismo não explicaria a “significância” epistemológica da busca por equilíbrio, ou da busca por coerência entre proposições autoevidentes e outras proposições morais e não morais - analogamente ao modo como Sidgwick não explicaria a significância epistemológica de demonstrar que o princípio utilitarista é plausível à luz dos nossos juízos morais ponderados.

No que se segue eu oferecerei três considerações que um filósofo fundacionista poderia oferecer para explicar a significância epistemológica da coerência e motivar a busca por equilíbrio.

Primeiro, um filósofo fundacionista pode apontar que embora a justificação que *S* tem para sustentar uma crença intuitiva não seja positivamente dependente da coerência, pois considerações de coerência não explicam por que crenças morais desse tipo são justificadas para *S*, a sua justificação é negativamente dependente da coerência, no sentido de que se *S* tem uma crença intuitiva de que *p*, mas a sua crença é incoerente com o restante das suas crenças, então a justificação que *S* tem para sustentar que *p*, em virtude de ser uma crença baseada em uma intuição, é “derrotada” pela ausência de coerência. Por exemplo, a crença de *S* de que há agora um livro sobre a sua mesma pode ser *prima facie* justificada em virtude de ser baseada em uma experiência visual de um certo tipo. O que explica a justificação da crença de *S* é a sua base não inferencial na experiência. Mas essa crença pode se tornar *injustificada* se *S* vir a descobrir que ele é na verdade um cérebro em uma cuba. Se *S* continuar a acreditar que há um livro sobre a mesma com base na sua experiência visual mesmo acreditando que ele é um cérebro em uma cuba, então a crença de *S* perde a sua justificação em virtude de uma incoerência. No campo da moralidade nós podemos citar o exemplo de Joshua Greene. Greene reporta que tem uma intuição de que é errado sacrificar o paciente com o objetivo de usar os seus órgãos para salvar cinco pessoas, mas essa não é uma crença que é razoável para ele sustentar. Como ele é um filósofo utilitarista, seria incoerente da sua parte sustentar a crença de

que é errado sacrificar o paciente. Assim, a justificação é sempre negativamente dependente da coerência da crença com o restante do sistema de crenças sustentado pelo indivíduo¹¹².

Segundo, o filósofo fundacionista pode notar as diferentes funções epistemológicas realizadas pelas conexões inferenciais que constituem a relação de coerência. Para o intuicionismo, apenas algumas de nossas crenças morais são justificadas por intuições morais, todas as outras são justificadas inferencialmente por ser baseadas em diversas considerações que nós estamos justificados em aceitar. Relações inferenciais têm assim, para qualquer posição fundacionista, o papel mínimo de estender o leque do que nós conhecemos e estamos justificados em acreditar. Mas além desse papel, o processo de estabelecer relações inferenciais entre diversas considerações pode cumprir a diferente tarefa de fortalecer ou intensificar a justificação que nós já temos. Considere a intuição de Scanlon de que nós não devemos (moralmente falando) permitir que Jones continue a sofrer um choque apenas para não interromper a transmissão da partida de futebol. Essa crença é *prima facie* justificada para Scanlon porque, após refletir sobre o caso, ele tem a intuição de que ela é verdadeira. Apesar disso, Scanlon também defende uma teoria moral contratualista, e ele acredita que a sua teoria contratualista explica por que nós não devemos permitir que Jones continue a sofrer um choque (SCANLON, 1998, p. 235). Essa crença também é então *inferencialmente justificada* para Scanlon, porque ele acredita que ela é plausível porque ela é apoiada pela teoria moral que ele

¹¹² Essa distinção é importante porque a meu ver alguns notáveis proponentes do equilíbrio foram levados a caracterizar o método como parte de uma epistemologia coerentista pela falha em reconhecê-la. Sayre-McCord (1996) admite a existência do que ele define por crenças morais permissivamente justificadas. Essas são crenças morais que alguém está justificado em aceitar sem que tenha razões para acreditar que elas são verdadeiras. Sayre-McCord acredita, similarmente à posição defendida neste trabalho, que essas crenças morais são fundamentais para o nosso raciocínio moral porque todas as nossas outras crenças morais que são positivamente justificadas (uma crença moral é positivamente justificada, na sua terminologia, se nós temos razões ou evidências para acreditar que ela é verdadeira) assim o são *em virtude* do apoio que recebem dessas crenças permissivamente justificadas. Similarmente, um fundacionista defende que algumas de nossas crenças morais são justificadas *porque* estão baseadas em uma intuição (portanto, permissivamente justificadas) e todas as nossas outras crenças morais são justificadas pela sua capacidade de explicar essas crenças (portanto, positivamente justificadas). A posição de Sayre-McCord, no que respeita aos aspectos estruturais, é uma posição fundacionista, tal como o fundacionismo foi definido no início desta seção. Ele, contudo, afirma que a sua posição é coerentista porque, em última instância, se uma crença conta como permissivamente justificada depende das relações inferenciais evidenciais de apoio mútuo entre as crenças de *S*. Ao dar um exemplo, ele cita o caso de alguém que sustenta uma crença moral sem boa razão, baseado em um palpite. Ele explica que essa crença não pode ser permissivamente justificada porque essa pessoa tem boas razões, dadas pelo o que mais ele acredita, para saber que palpites não são bases confiáveis para se formar crenças. O ponto, contudo, é que Sayre-McCord apenas sinaliza como a justificação depende negativamente da coerência entre as crenças de *S*, no sentido de que ela pode ser anulada por casos de incoerência. Essa alegação não diferencia modelos fundacionistas e coerentistas.

acredita que é correta. Todos aqueles que compartilham da intuição de Scanlon, mas que diferentemente dele não se engajaram na tarefa de integrar essa crença em um conjunto coerente de considerações que é uma teoria moral contratualista (ou qualquer outra teoria moral que explicaria por que é errado permitir que Jones continue a sofrer), estão menos justificados do que Scanlon em acreditar que nós não devemos permitir que Jones continue a sofrer um choque¹¹³.

As duas considerações acima explicam como um filósofo fundacionista pode motivar um modelo de reflexão tal como o proposto pelo equilíbrio reflexivo, em que *S* avalia a plausibilidade de uma proposição analisando como ela é apoiada por princípios morais e outras considerações que se provem relevantes. Ele explica a significância epistemológica da coerência notando que o desequilíbrio pode anular a justificação que nós temos e que o equilíbrio pode fortalecer a justificação que nós já temos.

Terceiro, um autor fundacionista pode argumentar que embora certas crenças morais possam ser justificadas meramente pelo apelo à intuição, a integração em um sistema coerente de crenças é necessária para que a proposição autoevidente seja devidamente compreendida. Algumas vezes proposições autoevidentes são definidas como proposições cuja verdade é psicologicamente irresistível, no sentido de que não poderíamos considerá-las sem ser compelidos ou forçados por elas a aceitá-las como verdadeiras¹¹⁴. Ou como verdades que qualquer pessoa aceitaria sem hesitação. Autores intuicionistas mais recentes têm resistido a essa caracterização, em parte por entender que essa caracterização confunde o autoevidente com o óbvio. Algumas proposições autoevidentes são obviamente verdadeiras e parecem compelir quem as considera a aceitá-las, como a proposição “se *b* é um número natural, e *a* é igual a *b*, então *b* também é um número natural”. Mas outras verdades autoevidentes são mais complexas e exigem um grau maior de reflexão antes que a sua verdade seja evidente. Por exemplo, considere a proposição “a realização de uma promessa é *prima facie* correta”, uma proposição que Ross defende ser autoevidente. Para entender a significância moral da promessa, alguém precisa refletir sobre o que é uma promessa. Suponha que para alguém fazer uma promessa é declarar que algo provavelmente ocorrerá, como quando alguém diz que hoje o dia promete ser quente. Imagine que a promessa se realize, e o dia realmente fique quente.

¹¹³ Em seu ensaio Brink considera que o fundacionista poderia seguir esta linha de resposta, mas ele acredita que essa resposta é incompatível com o fato de que, para uma teoria fundacionista, nenhum raciocínio “circular” pode gerar justificação. Mas no exemplo do Scanlon, o que acontece é que o raciocínio “circular” acresce à justificação que ele já tem. Isso significa que, em algum ponto, a justificação que Scanlon tem dependerá de alguma intuição.

¹¹⁴ Ver Audi (2004, p.5-32) para uma análise desse conceito na história do intuicionismo.

Para quem tem *esse* conceito de promessa, é um mistério porque Ross afirmaria que toda a realização de uma promessa é *prima facie* correta. Para reconhecer a verdade dessa proposição moral que Ross alega ser autoevidente, essa pessoa precisaria refletir sobre o conteúdo dessa proposição e questionar o seu presente entendimento do que ela expressa. Ela pode, por exemplo, se lembrar de algum momento em que alguém usou o conceito de promessa em outro contexto, como em um casamento, e se dar conta de que quando o noivo diz que promete amar na riqueza e na pobreza, o que está ocorrendo é uma forma de compromisso. E é evidente, ele poderia continuar refletindo, que o marido que abandona a esposa em caso de pobreza comete um erro moral. O marido levou a esposa a acreditar que permaneceria ao seu lado mesmo na pobreza, mas então a abandona. Assim, adotando essa reflexão o indivíduo pode vir a entender o que uma promessa é, e passar a reconhecer a sua significância moral. Essa reflexão inevitavelmente tem a forma de uma busca por equilíbrio, pois o indivíduo tenta analisar o mérito do seu entendimento do que é uma promessa à luz do que ele acredita que os noivos fazem no altar, e depois ele avalia o mérito da proposição defendida por Ross a partir da aceitação da proposição moral de que o noivo que abandona o seu cônjuge comete um erro moral.

É importante observar que no exemplo hipotético de reflexão acima, ao chegar à conclusão de que a proposição defendida por Ross é de fato verdadeira, o produto da reflexão não é uma crença baseada em premissas específicas. Por exemplo, o indivíduo não infere, das proposições sobre o que é casamento, o que é a promessa e qual é o erro moral em abandonar a esposa em caso de pobreza, que “logo, é verdadeiro que algo que é a realização de uma promessa é *prima facie* correto”. Antes, o que ocorre é que através daquelas proposições o indivíduo passa a ter um entendimento do que a proposição de Ross expressa, e a partir desse entendimento ele tem uma intuição de que ela é verdadeira¹¹⁵.

Como esse exemplo torna aparente, um fundacionista pode defender a necessidade de se empreender o tipo de reflexão proposta pelo equilíbrio reflexivo porque por meio dela o indivíduo pode compreender o que proposições morais expressam. Como defendido por Scanlon, “é apenas depois de ter, através do método, formado uma visão clara do que é a moralidade (...) que nós podemos endereçar a questão sobre as razões que nós temos para levá-

¹¹⁵ Para uma discussão mais pormenorizada desse aspecto, ver a distinção de Audi entre conclusões de inferência e conclusões de reflexão (2004, p.45-46).

la a sério" (2003, p. 147)¹¹⁶. Para Brink, nós só teríamos uma razão para buscar harmonia e equilíbrio entre todas as nossas crenças morais se a justificção das nossas crenças consistisse nessa harmonia. Eu penso que essa objeção foi respondida nesta seção.

Antes de seguir para a próxima seção, eu gostaria de endereçar uma linha de raciocínio que poderia levar alguém a resistir à conclusão de que o equilíbrio reflexivo pode ser interpretado de uma maneira fundacionista. Alguém pode notar que a posição de que a incoerência pode anular a justificção que *S* tem para sustentar uma crença com base em uma intuição acaba reintroduzindo o problema identificado com a abordagem coerentista no capítulo segundo, a saber, que para estar justificdo em sustentar qualquer crença *p*, *p* precisa estar baseada em uma metacrença de que *p* é relevantemente coerente. A proposta desenvolvida nesta seção, contudo, não tem tal implicação. Esse é um problema que surge para a abordagem coerentista porque ela entende que essa metacrença é uma razão para *S* acreditar que *p* é verdadeira, e por defender que a coerência explica por que *p* é justificada para *S*. Um modelo fundacionista não precisa fazer nenhuma dessas afirmações. Mesmo que a coerência de uma crença *p* com o que mais *S* acredita é uma condição necessária para a sua justificção, disso não se segue que essa coerência é também parte da explicação de por que *p* é justificada, ou não segue que ela é uma das razões que contam em favor de *p* para *S*.

Para entender esse ponto, é útil fazer referência a uma distinção proposta por Jonathan Dancy sobre diferentes funções que certas considerações e condições desempenhariam na determinação do que alguém deve moralmente fazer. Dancy propõe que há certas condições que contam em favor da proposição de que alguém deve agir de um certo modo e outras condições de fundo que capacitam essas condições a exercer o seu papel de contar em favor dessa proposição. Por exemplo, que *S* prometeu emprestar o carro para a sua irmã conta em favor da proposição de que ele deve emprestá-lo, pois não fazer isso seria quebrar uma promessa. No entanto, que *S* *pode* cumprir a sua promessa se assim desejar não parece ser um elemento que conta em favor da proposição de que ele deve emprestar o carro, no sentido de que ele não faz parte da explicação do que há de errado em não emprestar o carro. Mas isso é relevante de outro modo para explicar por que *S* deve emprestar o carro: se *S* não pudesse cumprir a sua promessa (digamos, porque o seu carro foi roubado), então não seria errado deixar de emprestar o carro (DANCY, 2004, p. 40). Dancy propõe que o fato de que *S* *pode* cumprir a

¹¹⁶ Em outro trabalho, Scanlon escreve que “finding general principles that account for our considered judgments may cast new interpretive light on those judgments themselves, making clearer what they come to and why they might seem plausible” (2014, p. 78).

promessa é uma condição que capacita (“enables”) a consideração “*S* prometeu emprestar o carro” a cumprir o seu papel de ser algo que conta em favor da incorreção do ato de não emprestar o carro. Assim, tanto que *S* prometeu quanto que *S* pode cumprir a sua promessa são considerações moralmente relevantes, mas elas são relevantes de diferentes maneiras. Enquanto a primeira contribui para explicar por que seria errado não emprestar o carro, a segunda estabelece condições que esse fato deve satisfazer para cumprir o seu papel de contribuir para determinar que seria errado não emprestar o carro¹¹⁷.

Eu penso que nós podemos explorar essa distinção, ou uma distinção similar, também no contexto epistêmico. Aplicada ao domínio epistêmico ela implicaria que o que é necessário para que *S* esteja justificado em acreditar que *p* não é em si mesmo parte do que faz *p* justificada para *S* (DANCY, 2004, p. 49-50). A coerência é uma condição necessária para que *S* tenha uma crença intuitiva justificada de que *p*, sem que ela constitua a explicação de por que *S* está justificado em acreditar que *p*. Em outras palavras, assim como o fato de que *S* pode cumprir a sua promessa é uma condição necessária para que seja errado deixar de emprestar o carro, mas não é uma razão que explica por que é errado deixar de emprestar o carro, pois se *S* pode fazer alguma ação não explica se ele deve realizar a ação, que uma crença *p* de *S* é coerente não explica se é razoável para ele aceitá-la. A relevância epistemológica da coerência não consiste em ser o que faz as crenças de *p* justificadas, mas em ser uma característica que permite às fontes não inferenciais de justificação, como a intuição, a justificar as crenças que estão nela baseadas.

5.2 A confiabilidade de nossas intuições morais

No que se segue eu ofereço um resumo um tanto grosseiro da teoria empírica de Greene e de seus principais resultados. A partir dessa teoria, Greene e outros apresentam algumas objeções ao método do equilíbrio reflexivo. O tema comum dessas objeções é o questionamento de intuições morais como uma fonte adequada de evidência para a reflexão moral. Na discussão do que Greene tem a dizer sobre o equilíbrio reflexivo, a minha estratégia é conceder a ele a correção de todas as suas alegações empíricas (e, como se verá, até mesmo muitas de suas alegações normativas) e argumentar que o seu programa, ou programas como o seu, não são uma fonte de ceticismo quanto ao valor epistemológico do equilíbrio reflexivo.

Analisando por meio de ressonância magnética funcional a atividade neural de pessoas decidindo no que acreditar nos diferentes cenários morais envolvendo bondes, como os cenários discutidos no capítulo anterior, Greene encontrou uma relação causal entre intuições morais

¹¹⁷ Para a discussão extensa dessa distinção, ver Dancy (2004, p. 38-52).

“caracteristicamente deontológicas” (intuições que são facilmente acomodadas por teorias morais deontológicas, como a intuição de que é errado empurrar o gordo para a ponte abaixo para salvar cinco pessoas) e uma maior atividade neural nas regiões do cérebro responsáveis pelas reações emotivas e impulsivas (o mesmo padrão de atividade neural das pessoas que sucumbem a um bolo de chocolate como sobremesa em vez de uma salada de frutas). Por outro lado, em pessoas que têm a intuição “caracteristicamente utilitarista” (isto é, intuições que são facilmente acomodadas por teorias morais utilitaristas, como a intuição de que é correto empurrar o gordo para salvar cinco pessoas) foi identificada uma correlação com uma maior atividade na parte do cérebro responsável pela deliberação e raciocínio calculado (ilustrando o mesmo padrão de atividade neural encontrado nas pessoas que após considerar os seus efeitos para a saúde optam por uma salada de frutas em vez de bolo de chocolate como sobremesa)¹¹⁸.

A hipótese que Greene julga ser apoiada pela melhor evidência disponível é de que quando confrontados com situações reais e hipotéticas que requerem ação ou crença, o nosso cérebro opera a partir de dois processos distintos. Um processo é automático e produz emoções e intuições que nos dizem o que fazer, enquanto o outro processo é manual, envolvendo raciocínio, deliberação e cálculo de custo-benefício, sendo um processo cognitivo por meio do qual nós conscientemente aplicamos e seguimos regras (como “faça o que é melhor para saúde” ou “maximize o bem-estar”) (GREENE, 2013, p. 134-137). Greene e colaboradores também descobriram que se o cérebro é sobrecarregado com alguma tarefa cognitivamente exigente (como resolver equações matemáticas), o juízo caracteristicamente utilitarista se torna menos provável ao mesmo tempo em que a probabilidade da resposta deontológica permanece constante (GREENE, 2013, p. 127-128), o que forneceria evidências para acreditar que esses dois processos mentais competem pelo controle das ações e crenças do indivíduo.

Para descobrir quais características de um caso “acionam” as nossas emoções produzindo o juízo deontológico, Greene investigou por que nós temos a intuição de que seria errado empurrar o gordo de cima da ponte para salvar cinco no *Caso do Bonde com o Gordo*, mas não temos a intuição, no *Caso do Bonde com a Alavanca*, de que seria errado puxar uma alavanca, desviando o bonde do trilho da esquerda, onde cinco pessoas seriam atropeladas, para o trilho da direita, onde apenas uma pessoa seria atropelada. A explicação tipicamente deontológica que alguém poderia sugerir com base na doutrina do duplo efeito é a de que quando nós desviamos o bonde para o trilho da direita onde uma pessoa está, a morte dessa pessoa é apenas uma consequência colateral de uma ação cujo fim moralmente bom é salvar

¹¹⁸ Ver Greene (2013, p. 121-131).

cinco pessoas, e a sua morte não é um meio para atingir esse fim. Por outro lado, quando empurramos o gordo ponte abaixo a sua morte não é apenas um efeito colateral, ela é desejada por nós e o gordo é usado como um meio no plano para salvar as cinco pessoas. O teórico deontológico que aceita essa explicação expressaria após equilíbrio reflexivo (resumindo grosseiramente) como a base das suas crenças, como aquilo que explica a discrepância entre os seus juízos morais nos dois casos, que no *Caso do Bonde com o Gordo* o efeito ruim (morte de uma pessoa) é um meio para se atingir um dado fim, enquanto no *Caso do Bonde com a Alavanca* o efeito ruim é apenas uma consequência colateral.

Greene sustenta que essa distinção entre mau como efeito colateral e mau como meio não é o que realmente explica por que nós teríamos a intuição que seria errado empurrar o gordo e a intuição de que seria moralmente permissível puxar a alavanca. Greene testou as intuições morais das pessoas sobre o seguinte dilema (uma variação do *Caso do Bonde que Retorna*, discutido no capítulo anterior):

Caso do Bonde com Alarme: O primeiro bonde está indo na direção a cinco pessoas, que morrerão atropeladas se nada for feito. O segundo bonde está em trilhos diferentes, com nada à sua frente. Joe pode puxar uma alavanca que desviará o segundo bonde para os trilhos laterais. Nesses trilhos está uma pessoa e ela está conectada a um sensor de alarme. Se Joe puxar a alavanca, o segundo bonde vai colidir com essa pessoa, matando-a, porém ativando o sensor que desligará todo o sistema elétrico de bondes, assim impedindo que o primeiro bonde atropele as cinco pessoas.

Greene identificou que no *Caso do Bonde com Alarme*, 86% das pessoas aprovam puxar a alavanca, o que é praticamente idêntico ao número de 87% de pessoas que aprovam puxar a alavanca no caso do *Bonde com Alavanca* (GREENE, 2013, p. 222). Porém, diferentemente do que ocorre no caso do *Bonde com Alavanca*, onde a morte da pessoa nos trilhos da direita não é um meio para salvar as cinco pessoas no outro trilho, no caso do *Bonde com Alarme* para salvar as cinco pessoas é necessário que o bonde de fato atropele a pessoa nos trilhos laterais, pois só assim o sensor que desliga o sistema de bondes seria acionado. A sua morte é um meio, e é desejada como um meio por Joe quando ele decide puxar a alavanca. Por esse motivo ela é uma ação que seria moralmente proibida pela doutrina do duplo efeito. As nossas intuições morais não podem revelar, portanto, a aplicação tácita dessa doutrina.

Isso não significa que a doutrina do duplo efeito seja psicologicamente irrelevante. A hipótese de Greene é que ela molda as nossas intuições apenas quando ela é combinada com um outro fator, a saber, a “intimidade” (“personalness”) do dano provocado. No caso do *Bonde*

com *Alarme*, o dano não é provocado de maneira íntima, pois, ao contrário do que ocorre no caso do *Bonde com o Gordo*, não é necessário entrar em contato físico com o gordo e empurrá-lo com as próprias mãos ponte abaixo. Em um diferente cenário testado, em que o espectador pode usar um controle remoto (localizado bem longe da ponte) que abre um fundo falso sob o gordo, derrubando-o nos trilhos, o índice de aprovação é de 63%, o dobro do índice de aprovação de 31% da ação de empurrar o gordo no *Caso do Bonde com o Gordo*. A hipótese é a de que o nosso cérebro inspeciona os nossos planos de ações e soa um alarme ("não faça!", "é errado!") cada vez que ele detecta uma possível violência nesse plano (como empurrar o gordo). Por razões que não exatamente interessam aqui¹¹⁹, esse sistema de alarme seria cego à violência provocada como um efeito colateral, sendo capaz apenas de detectar o dano que é um meio, e não um efeito colateral, e que é provocado de forma íntima¹²⁰.

A conclusão empírica de Greene é que intuições morais caracteristicamente deontológicas são causadas por um processo psicológico emotivo, que causa essas intuições soando um tipo de alarme que indispõe o indivíduo a executar, e a julgar como apropriados, planos de ações que envolvem a realização de dano ou violência como meio e de forma íntima. Quando o dano é um efeito colateral, o alarme não soa, o que implicaria que a distinção moral entre dano causado como meio e dano causado como um efeito colateral é um "acidente cognitivo" (GREENE, 2013, p. 240): nós somos atraídos por essa distinção não porque ela é moralmente relevante, mas porque nossos cérebros têm dificuldade de rastrear aqueles danos que são causados como efeito colateral de nossas ações.

Um primeiro argumento normativo de Greene é indicado nesta passagem:

Nós estamos tentando descobrir se as nossas intuições morais são confiáveis nesses casos. Elas são? Não muito, pelo o que parece. De um lado, nossos juízos são (algumas vezes) respostas à força íntima (empurrar vs puxar a alavanca), e esse fator parece moralmente irrelevante. Nossas intuições morais parecem rastrear a distinção meio/efeito colateral, mas de um modo bastante imperfeito. Parece que a nossa resposta à estimada distinção meio/efeito

¹¹⁹ A discussão completa pode ser encontrada em Greene (2013, p. 228-240).

¹²⁰ O fator intimidade apenas seria causalmente eficaz quando o dano é provocado como um meio e não como um efeito colateral. Em um cenário testado, para alcançar a alavanca que impedirá que o bonde atropеле cinco pessoas, o espectador precisa correr o mais rápido possível sobre uma ponte estreita. Se ele não correr, ele não chega a tempo. Mas se ele correr, e ele sabe disso, ele esbarrará em alguém que está em cima da ponte, derrubando-o e provocando a sua morte. Nesse caso a aprovação foi de 81%, a despeito do fato de que o dano é provocado de maneira íntima através do contato físico. Por isso Greene conclui o fator intimidade apenas causa a intuição quando o dano é provocado também como um meio (GREENE, 2013, p. 219-220).

colateral está relacionada com a nossa não tão estimada resposta à força íntima (GREENE, 2013, p. 223).

A conclusão normativa de Greene é que intuições morais causadas por esses processos emotivos, como as intuições morais caracteristicamente deontológicas, são normativamente irrelevantes. Essa conclusão é obtida a partir de duas premissas: a premissa empírica de que intuições morais caracteristicamente deontológicas são respostas a fatores como a intimidade do dano e uma segunda premissa normativa de acordo com a qual esses fatores são moralmente irrelevantes. A tese é de que essas intuições são inconfiáveis porque elas respondem a fatos a respeito de uma situação que não são moralmente relevantes. Por serem inconfiáveis elas são normativamente irrelevantes para determinar o que nós devemos acreditar, e, conseqüentemente, elas não deveriam ter um “poder de veto” em filosofia moral e nos impedir de aceitar uma teoria moral utilitarista (GREENE, 2013, p. 253).

5.2.1 A inconfiabilidade do equilíbrio reflexivo

Mas qual seria a implicação disso tudo para o equilíbrio reflexivo? Algo que segue é que se alguém com intuições morais caracteristicamente deontológicas empregar o método para decidir no que acreditar, por exemplo, sobre os diferentes cenários envolvendo bondes, então essa pessoa poderia vir a sustentar uma teoria *T* que “codificaria” na forma de princípios morais esses fatores que são irrelevantes do ponto de vista da moralidade. Nós, que saberíamos que essas intuições morais são causadas por uma resposta automática a fatores moralmente irrelevantes, não teríamos razões para aceitar que a teoria *T* que as explica é verdadeira. Considere o episódio de equilíbrio reflexivo encontrado por Foot, analisado no capítulo anterior: se nós estamos cientes de que há razões para acreditar que as intuições de Foot são normativamente irrelevantes, então nós sabemos que elas são normativamente incapazes de apoiar os princípios morais que Foot acredita que elas apoiam.

Se Greene estiver correto isso representaria um grande problema para teorias morais deontológicas, pois intuições morais caracteristicamente deontológicas não constituiriam evidência para se rejeitar teorias morais utilitaristas. Mas o equilíbrio reflexivo, sendo um método de reflexão, não está comprometido com qualquer teoria moral particular. Brink, Tersman e Hooker, por exemplo, empregam o método do equilíbrio reflexivo para argumentar em favor de uma teoria moral utilitarista (HOOKER, 2003; TERSMAN, 1991; BRINK, 1989), e, como visto no capítulo anterior, até mesmo Peter Singer adota o equilíbrio reflexivo. Além disso, o equilíbrio reflexivo é usado em contextos de reflexão que sequer envolvem assuntos e intuições morais, como visto no capítulo anterior com os episódios de Gettier e Goldman.

Em uma passagem discutindo diretamente o equilíbrio reflexivo, Greene escreve:

A esperança análoga do usuário do equilíbrio reflexivo é que os juízos que ele recusou através do processo de busca por equilíbrio (...) são ruins. Eu penso que isso é muito otimista. Nós podemos pensar que nós estamos apostando nas crenças certas, quando de fato nós estamos apenas apostando naquelas mais fáceis, que são menos ofensivas emocionalmente (GREENE, 2014, p. 722).

Como é sugerido por essa passagem, a reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo seria insuficiente para garantir que aqueles que partem de intuições morais caracteristicamente deontológicas, como Foot, aceitariam apenas proposições morais que nós temos razões para acreditar que são plausíveis. Seria um otimismo infundado esperar que o processo de reflexão modelado pelo método seja capaz de eliminar todas essas intuições morais caracteristicamente deontológicas. Greene parece acertar. É sempre possível, para obter um episódio de equilíbrio entre intuições morais, de um lado, e um conjunto de princípios que as explica, de outro, optar por rejeitar a teoria empírica que informa que nós temos razões para rejeitar certas intuições morais. A probabilidade de isso ocorrer é clara levando em consideração que essas intuições caracteristicamente deontológicas estão associadas com um certo impulso emotivo que nos compele a aceitá-las. Não há garantia de que a reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo seria capaz de superar esse impulso em todos os indivíduos, levando-os a aceitar crenças morais ofensivas emocionalmente, como a crença de que seria moralmente permissível empurrar o gordo.

A discussão de Greene também oportuniza compreender por que pessoas diferentes podem terminar aceitando diferentes proposições morais como resultado de seguir o equilíbrio reflexivo. Comparando os episódios de equilíbrio de Foot e Greene (mais sobre as intuições morais de Greene a seguir), nós podemos explicar que essa divergência pode se dar pelo fato de que essas pessoas partem de informações empíricas distintas: afinal, talvez se Foot soubesse da ciência que agora Greene apresenta ela teria concluído que tem razões para duvidar de suas intuições morais caracteristicamente deontológicas, o que teria feito uma diferença no que ela acredita. Comparando os episódios de Foot e Thomson analisados no capítulo anterior nós podemos identificar outra causa para a divergência: elas podem partir da mesma informação empírica e das mesmas crenças e intuições morais, mas realizar diferentes escolhas na tentativa de obter a relação de ajuste mútuo entre as suas intuições, princípios morais e informações relevantes.

Diferenças na informação empírica a que se tem acesso e na variedade de intuições morais que podem servir como ponto de partida para a reflexão tornam improvável esperar que o equilíbrio reflexivo, se fosse seguido por todas as pessoas, levaria a algum consenso moral. E como nem todas as posições sustentadas após equilíbrio reflexivo podem estar certas ao mesmo tempo, a implicação é que o método é incapaz de bloquear a aceitação de proposições morais que são falsas. Para alguns de seus proponentes, sob certas circunstâncias a aplicação do equilíbrio reflexivo levaria a uma menor divergência moral. Rawls previu que cidadãos de sociedades democráticas contemporâneas, que partem das mesmas intuições morais como o repúdio à escravidão e o endosso da tolerância religiosa, e que pela maior parte têm acesso ao mesmo corpo relevante de informações empíricas, eventualmente acabariam, como resultado de seguir o equilíbrio reflexivo individualmente, convergindo em uma concepção política de justiça - nesse caso a teoria seria aceita em um equilíbrio reflexivo *geral (general)* (RAWLS, 1995, p. 141). Mas mesmo para Rawls o consenso seria restrito àquelas pessoas com aqueles pontos de partida e apenas ao domínio de questões de justiça política.

A combinação dessas duas considerações - que o equilíbrio reflexivo não garante a convergência e, portanto, não filtra todas as crenças morais que (nós temos razões para acreditar que) são falsas - não raro é uma característica invocada por críticos do método. Por exemplo, Weinberg, Nichols e Stich escrevem:

Estratégias baseadas no equilíbrio reflexivo (...) produzem como *output* afirmações que alegadamente têm força normativa. Esses *outputs* nos dizem (...) o que conta como real conhecimento e não mera opinião (...) Mas há um problema aqui - que nós chamaremos de Problema da Normatividade: que razão há para pensar que o *output* (...) tem força normativa real? Por que nós deveríamos nos importar com os pronunciamentos normativos produzidos por essas estratégias? Por que nós deveríamos tentar fazer o que esses *outputs* alegam que nós devemos fazer em questões epistêmicas? Por que, em resumo, nós devemos levar isso a sério? (WEINBERG; NICHOLS; STICH, 2001, p. 434).

Os autores querem saber que razão *nós* temos para pensar que as proposições aceitas em equilíbrio reflexivo por *outra* pessoa, ou por um conjunto de pessoas, são plausíveis. Essa pergunta supõe que, para o proponente do equilíbrio reflexivo, que uma proposição *p* é aceita como resultado do equilíbrio reflexivo por *S* é uma razão que *nós*, e não apenas *S*, temos para pensar que *p* é plausível. Essa crítica tem um alvo claro na história do equilíbrio reflexivo: Goodman defendeu que a validade/correção/plausibilidade de um princípio que determina quais de nossas inferências indutivas são apropriadas consiste no fato desse princípio ser apoiado por um equilíbrio reflexivo. Embora pareça correto criticar o equilíbrio reflexivo assumindo a

leitura de Goodman, parece um erro generalizar essa objeção a todos outros proponentes do método. Para a abordagem intuicionista, se nós sabemos que S formulou uma explicação em equilíbrio reflexivo sobre o que há para ser dito em favor de p , tudo o que nós sabemos é que essa é uma explicação que está em relação de ajuste mútuo com o que parece intuitivamente correto para S e S acredita que não tem razões para duvidar. Mas isso não nos informa se realmente há razões para duvidar dessas proposições que parecem intuitivamente corretas para S , e também não nos informa se essa explicação é a explicação mais atrativa dessas proposições (SCANLON, 2014, p. 82). Que uma posição moral é aceita em equilíbrio reflexivo por alguém não é por si só uma razão que nós temos para pensar que essa posição é plausível.

Poderia ser objetado, ao invés, que a reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo levaria aqueles que empregam o método a aceitar crenças morais que além de não ser razoáveis para nós, não seriam também razoáveis para *eles*. Diante dessa objeção é imperativo reconhecer que todo o juízo para o efeito de que uma certa proposição aceita em equilíbrio reflexivo é irrazoável informado por uma teoria epistemológica de fundo. Por exemplo, Swain, Alexander e Weinberg desenvolvem uma série de experimentos que demonstrariam que nossas intuições estão sujeitas a elementos distorcivos, e são por isso inadequadas para servir como evidência em filosofia (2008, p. 138). Em resposta a esse estudo, Sosa defendeu que esses experimentos mostrariam que nós precisamos ser cautelosos com nossas intuições, pois muitas delas são de fato inconfiáveis, mas que eles não mostrariam que elas são evidencialmente inúteis (SOSA, 2007, p. 105). Sosa compara com nossas percepções visuais: nós sabemos que muitas delas são inconfiáveis, mas esse conhecimento não nos compele a considerar irrazoável a prática de formar crenças com base em percepções.

Em resposta a Sosa, os autores escreveram:

Similarmente, passa a ser menos razoável supor que essas são as únicas circunstâncias sob as quais intuições são instáveis. Como o caso empírico contra intuições particulares ilustra, são os filósofos que desejam continuar empregando intuições como evidência que têm de demonstrar que intuições sobre os seus experimentos de pensamento favoritos não são suscetíveis a esse e outros efeitos problemáticos (SWAIN; ALEXANDER; SWAIN, 2008, p. 148).

A ideia aqui é que o nosso conhecimento empírico do funcionamento da percepção visual nos fornece uma extensa compreensão de quando a percepção é inconfiável e de como contornar essas dificuldades (por exemplo, a percepção é inconfiável para identificar objetos pequenos à longa distância, então nós nos aproximamos do objeto para ter uma imagem confiável ou usamos alguma ferramenta como um binóculo). Com respeito a intuições nós não

teríamos ainda um conhecimento empírico comparável, o que deixaria aquele que apela para intuições como evidência em filosofia com o ônus de demonstrar que as suas intuições morais não estão sujeitas à influência de nenhum fator problemático e são confiáveis.

Considere agora este excerto de Scanlon:

Então, por exemplo, para decidir se uma crença conta como um de nossos juízos ponderados, nós perguntamos se se trata de algo que é razoável acreditar, e nós responderemos afirmativamente se parece razoável acreditar e se, tanto quanto pudemos ver de início, não há razão para duvidar dessa aparência. Se não há tal razão, então nós não podemos ser culpados por começar com essas crenças (SCANLON, 2014, p. 81).

Enquanto Swain, Alexander e Weinberg defendem que apenas é razoável aceitar alguma proposição com base em uma intuição se nós sabemos que essa intuição é confiável, Scanlon defende que é razoável desde que nós não tenhamos razões para duvidar que ela é verdadeira. Há um impasse aqui. Os autores entendem que o agente epistemicamente responsável é aquele que aceita uma proposição com base em uma intuição apenas se ele tem razões para pensar que o conteúdo dessa intuição é verdadeiro, já para Scanlon o agente epistemicamente responsável é aquele que apenas aceita a proposição se ele não tem razões para suspeitar que o conteúdo da intuição na qual ela está baseada não é verdadeiro. Swain, Alexander e Weinberg afirmam que a sua discussão "não é nem epistemológica nem metafísica, apenas metodológica" (2008, p. 151), mas essa é uma afirmação equivocada. Toda a sentença que emprega conceitos como "é razoável para alguém acreditar que p se..." supõe uma teoria epistemológica, de modo que não é possível discutir se um método de investigação é apropriado ou não independentemente de uma discussão sobre o nosso conceito de justificação epistêmica. Assim, um proponente da abordagem intuicionista ao equilíbrio reflexivo pode recusar a réplica que Swain, Alexander e Weinberg oferecem à resposta de Sosa reafirmando a epistemologia intuicionista ilustrada na passagem de Scanlon.

5.2.2 A irrazoabilidade do equilíbrio reflexivo

De volta a Greene. Para os seus propósitos, toda essa discussão não é importante. Para ele é suficiente estabelecer que seria irrazoável para nós aceitarmos uma teoria deontológica T porque ela é apoiada por crenças morais baseadas em intuições caracteristicamente deontológicas, e que seria irrazoável para nós rejeitarmos uma teoria utilitarista porque ela conflita com essas intuições. No que concerne ao equilíbrio reflexivo, talvez Greene veja como o bastante estabelecer que alguns de nós poderiam hoje, como resultado de empregar

impecavelmente o equilíbrio reflexivo, acabar sustentando teorias e posições morais que são irrazoáveis para *nós*. Isso sugeriria a objeção de que o equilíbrio reflexivo seria inadequado em virtude da sua incapacidade de assegurar a aceitação de crenças morais que são razoáveis para aqueles que impecavelmente empregam o método para decidir no que acreditar. Kelly e McGrath, por exemplo, argumentam que embora não seja problemático que o equilíbrio reflexivo não garanta a aceitação de crenças plausíveis, seria problemático não garantir a aceitação de crenças justificadas ou razoáveis. Kelly e McGrath têm em mente o seguinte argumento contra o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo:

- (i) o melhor método de reflexão tem de garantir, para aqueles que impecavelmente o usam, a aceitação de crenças que não são irrazoáveis (ou epistemicamente injustificadas);
- (ii) o equilíbrio reflexivo não garante a aceitação de crenças que não são irrazoáveis (ou epistemicamente injustificadas).

Logo, o equilíbrio reflexivo não é o melhor método de reflexão¹²¹.

Esse argumento parte da objeção de Brandt de que o equilíbrio reflexivo seria “somente um teste interno de coerência, o que pode ser nada mais do que uma reorganização de preconceitos morais” (BRANDT, 1979, p. 22). Equacionando crenças preconceituosas com crenças irrazoáveis, o resultado é a premissa (ii). Como notado por Kelly e McGrath, essa premissa é um caso mais específico de uma bem conhecida objeção a epistemologias coerentistas, segundo a qual a coerência é insuficiente para a justificação epistêmica porque alguém pode manter um sistema coerente de crenças ignorando as evidências e as razões que as suas experiências e o seu ambiente lhe fornecem (KELLY; MCGRATH, 2010, p. 333) – ou alguém pode manter um sistema coerente de crenças incorporando proposições morais que parecem verdadeiras, mas que não seriam razoáveis de se sustentar.

Essa objeção seria fatal para uma abordagem coerentista ao equilíbrio reflexivo, considerando como para ela o valor epistemológico do método depende da sua capacidade de garantir a aceitação de crenças morais que são epistemicamente justificadas. Em contraste, uma

¹²¹ "If some method is in fact the best method for investigating some domain, and one employs the method because one recognizes that this is so, then the views at which one arrives by impeccably executing it would not be unreasonable. Thus, if one could arrive at unreasonable views by impeccably executing the method of reflective equilibrium, it follows that it is not the best method" (KELLY; MCGRATH, 2010, p. 326-327).

abordagem intuicionista não procura rejeitar a conclusão de que o impecável emprego do equilíbrio reflexivo por parte de *S* poderia levá-lo a aceitar crenças morais que são irrazoáveis para ele. A estratégia da abordagem intuicionista consiste em rejeitar o pressuposto por trás da premissa (i): que o valor epistemológico do método do equilíbrio reflexivo dependeria da sua capacidade de levar à aceitação apenas de crenças morais que são razoáveis para o indivíduo que impecavelmente segue o método. A resposta é que embora a reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo não garanta a aceitação de crenças morais razoáveis, ela é um passo necessário na aceitação dessas crenças, pois possibilita que o indivíduo baseie as suas crenças morais nas proposições morais intuídas que funcionam como as evidências ou razões que ele tem para acreditar em assuntos morais. Em suma, a abordagem intuicionista propõe a seguinte inversão: embora nem toda a aplicação do método do equilíbrio reflexivo leve à aceitação de crenças morais razoáveis, toda a aceitação razoável de proposições morais (que não são justificadas por intuição) pressupõe o tipo de reflexão que é modelada pelo equilíbrio reflexivo.

Essa alegação não é desafiada pela crítica de Greene à confiabilidade das intuições morais caracteristicamente deontológicas, pois essa crítica é direcionada para o que certas pessoas acreditam. Elas acreditam, quando elas não deveriam acreditar, que as suas intuições morais caracteristicamente deontológicas são normativamente relevantes e aptas a servir como evidência para aceitar ou rejeitar certas teorias e princípios morais. Trata-se de uma crítica que identifica um problema no que certos filósofos acreditam, e não no modo como eles refletem em favor dessas conclusões. Greene não oferece fundamentos para colocar em questão que quando uma teoria *T* qualquer avaliada por *S* explica as intuições das quais ele não tem razões para duvidar, o fato de que ela explica essas intuições conta em seu favor, fazendo com que ela seja algo que é razoável para *S* acreditar. Essa é alegação que motiva o método do equilíbrio reflexivo para a abordagem intuicionista. Nenhum ceticismo dirigido a uma classe particular de intuições morais representará um problema para essa alegação, pois o mérito dessa alegação não depende da confiabilidade de qualquer classe particular de intuições morais.

Resumindo, a teoria de Greene, se verdadeira, requer de *S* que ele ajuste *o que* ele acredita, mas não *como* ele reflete, isto é, ele não precisará deixar de procurar por uma relação de ajuste mútuo entre um princípio, ou um conjunto de princípios, de um lado, e algum conjunto de intuições morais que ele não tem razões para rejeitar, de outro.

5.2.3 Equilíbrio reflexivo como racionalização

Por mais que nós possamos vir a revisar o que nós acreditamos e o que nós tomamos como evidência em ética com base em teorias empíricas sobre como o mundo e a psicologia

humana funcionam, quando avaliando o mérito de princípios e teorias morais nós sempre temos de procurar por outras intuições, isto é, nós sempre temos de avaliar como um dado princípio ou teoria é apoiado por aquilo que nos parece correto acreditar. Essa é uma das consequências da tese de que toda a aceitação epistemicamente justificada (razoável) de crenças morais pressupõe o tipo de reflexão que é modelado pelo equilíbrio reflexivo.

Discutindo o equilíbrio reflexivo, Greene escreve que “nós não podemos assumir que o nosso modo manual de reflexão vai eliminar as falhas nas nossas intuições morais se nós contamos com as nossas intuições morais para nos dizer onde mexer” (2014, p. 724). Greene critica que esse papel atribuído a intuições morais faz com que o equilíbrio reflexivo modele práticas reflexivas inadequadas, como a de “perseguir intuições” (“*intuition chasing*”):

Discerne-se, intuitivamente, a presença de direitos e deveres em casos particulares, e então se busca por princípios que possam explicar por que aqueles direitos e deveres estão de fato presentes. Eu chamo esse processo de perseguir intuições, conformar princípios gerais a juízos específicos que pela maior parte segue os altos e baixos da intuição. A oposição à perseguição de intuições é “engolir o sapo”, conformar os juízos aos princípios, a despeito dos altos e baixos da intuição (2014, p. 718-719).

O seu exemplo preferido dessa prática de perseguir intuições é a tentativa de Kant de defender a sua intuição de que a masturbação é imoral com base no princípio de que o indivíduo que se masturba usa a si mesmo como um meio. Greene afirma que Kant não está realmente refletindo para “descobrir o que é certo e errado”, mas usando os seus recursos reflexivos para justificar e organizar as suas conclusões preexistentes sobre o que é o certo e errado. É um tipo de racionalização moral, em que o agente “*sente* uma certa resposta sobre uma questão moral e então inventa uma justificação que aparenta ser racional para esse sentimento” (2014, p. 719). Greene afirma que a prática de perseguir intuições tem como objetivo atingir “equilíbrio reflexivo, uma harmonia entre intuição e princípio” (2014, p. 721-722), e não é restrita apenas a Kant: “o argumento central de Rawls em *A Theory of Justice*, assim como o de Kant antes dele, é essencialmente racionalização” (GREENE, 2013, p. 333). Greene defende que todos os filósofos que propõem teorias morais deontológicas estão racionalizando (GREENE, 2013, p. 302).

O que há de irrazoável na racionalização? Considere esta crítica de Greene ao pensamento deontológico:

O recurso a "direitos" funciona como um passe livre intelectual, um trunfo que torna a evidência irrelevante (...) Direitos e deveres são as armas escolhidas pelo moralista moderno, nos permitindo apresentar nossos

sentimentos como fatos inegociáveis. Recorrendo a direitos nós nos livramos do duro trabalho de fornecer justificações reais, não circulares, para o que nós queremos. Desde que nós usemos o trunfo dos direitos, a evidência é secundária (GREENE, 2013, p. 302-304).

Essa passagem sugere que o que há de epistemicamente irrazoável na racionalização é que as crenças do agente não são revisadas e ajustadas, ou determinadas, pelas evidências que ele tem. Mas em que sentido elas não seriam determinadas por suas evidências? Considere o que Greene tem a dizer sobre a prática de reflexão modelada pelo equilíbrio reflexivo (“DDE” significa doutrina do duplo efeito):

Parece que a DDE foi codificada porque foi observado que certos padrões intuitivos no juízo moral poderiam ser sumarizados por um conjunto de princípios agora conhecidos como DDE. Isso sugere, em outras palavras, que a doutrina não justifica os juízos. Ao invés, os juízos justificam a doutrina. Essa evidência sugere que a justificação para a DDE no fim das contas não deriva de nada além dos processos automáticos que produzem o padrão de juízo que ela sumariza (...) De fato, a falta de autoridade independente da DDE é evidente na disposição de filósofos a abandoná-la assim que ela falha em obter as respostas intuitivamente corretas. A DDE famosamente fracassou no *Caso do Bonde com Retorno*, incentivando a busca por um princípio melhor. Mas o que seria "melhor"? "Melhor" apenas significa "mais capaz de sumarizar nossos juízos intuitivos" (GREENE, 2014, p. 721).

Considerando que para o equilíbrio reflexivo, *S* sempre decidirá qual princípio moral adotar com base na capacidade que esse princípio tem de explicar as proposições morais que lhe parecem verdadeiras e das quais ele acredita que não tem razões para duvidar, dizer que um princípio é melhor do que outro realmente significa dizer que ele é comparativamente “mais capaz de sumarizar os nossos juízos intuitivos”. Eis uma hipótese, sugerida por essa frase de Greene, sobre o que há de irrazoável na racionalização: se trata de uma prática reflexiva em que o indivíduo persegue as suas intuições, quando o que ele deveria estar fazendo é perseguindo as suas evidências.

Se essa hipótese fosse verdadeira ela inviabilizaria o equilíbrio reflexivo. Eu defendi que se Rawls, Foot, Thomson e Singer tinham razões e evidências para aceitar as proposições morais que eles defenderam, é em virtude de ter seguido o equilíbrio reflexivo que eles foram capazes de decidir no que acreditar com base nelas. Mas se o equilíbrio reflexivo envolve essencialmente racionalização, e se racionalização é basicamente um processo de formação e revisão de crenças insensível às evidências, então o equilíbrio reflexivo distanciaria, antes que aproximaria, esses filósofos das evidências que eles têm, e não poderia fazer parte da explicação

de como eles vieram a sustentar crenças morais com base no que eles têm razões e evidências para acreditar.

Quando Greene fala de racionalização, o que ele parece ter em mente é uma prática reflexiva em que o agente é levado passivamente pelas suas intuições a acreditar em seja lá o que melhor as sistematiza: “os seus processos automáticos estão comandando o show”, “quaisquer ajustes mútuos que você está disposto a fazer estão ao serviço deles” (2014, p. 723), “você vai com eles” (2014, p. 719), “nossas emoções estão nos levando” (2014, p. 723). Parece claro que essa atitude passiva é realmente uma maneira irrazoável de se formar e revisar crenças morais, mas eu não vejo como o equilíbrio reflexivo poderia ser culpado por promovê-la. O que conta como evidência para o método não são quaisquer proposições morais que parecem verdadeiras. O que verdadeiramente conta como evidência para Rawls, Foot, Thomson e outros são aquelas proposições morais que lhes parecem verdadeiras e que eles não acreditam que têm razões para pensar que são falsas. O ideal de agente moral epistemicamente responsável implicado pelo equilíbrio reflexivo é o ideal de alguém que constantemente avalia, muitas vezes informado por teorias empíricas como a de Greene, quais das proposições morais que lhe parecem verdadeiras são normativamente relevantes como evidência para rejeitar ou aceitar teorias e princípios morais. Para a epistemologia intuicionista, o agente razoável é alguém que apenas sustenta proposições morais que são apoiadas por aquilo que lhe parece intuitivamente correto, o que é diferente da imagem, sugerida por Greene, de alguém que acredita em tudo o que lhe parece intuitivamente correto¹²².

Uma epistemologia intuicionista explica o que há de irrazoável na prática reflexiva do racionalizador. Se um princípio como a doutrina do duplo efeito é aceito por *S* porque ele explica certas proposições morais que lhe parecem verdadeiras e das quais ele acredita que não tem razões para duvidar, a crença nesse princípio será irrazoável para *S* se essas proposições morais que lhe parecem verdadeiras são umas que *S* tem razões para pensar que são falsas. Se *S* tem razões para duvidar de suas intuições e não as leva em conta como deveria, as proposições morais que figuram nessas intuições perdem a capacidade para funcionar como algo que justifica os princípios que as sistematizam, tornando irrazoável a aceitação desses princípios por parte de *S*.

¹²² Conforme DePaul: “Reflective equilibrium does not direct an inquirer simply to believe what seems to be true. The inquirer is to believe what seems intuitively correct after she has fully reflected, that is, after she has considered everything else that she believes as well as the alternatives to what she believes. At such a point it will not simply be the case that the proposition in question seems true to the inquirer. In addition, the rest of what she believes will not count against believing the proposition, and she will have considered each alternative to the proposition and decided against it.” (2006, p. 617).

No que se segue eu gostaria de argumentar que Greene não defende, e nem poderia defender, que a distinção entre uma reflexão que racionaliza e uma reflexão que não racionaliza é paralela à distinção entre uma reflexão que persegue intuições e uma reflexão que persegue evidências.

Greene descreve o consequencialismo de atos, a teoria moral que ele defende, como uma teoria que é independente de intuições:

Consequencialismo de atos não é perseguição de intuições. O juízo de um consequencialista de atos pode ser consistente com os ditados dos processos automáticos, e nesse sentido há "intuições consequencialistas", mas os juízos de um consequencialista de atos jamais dependem desses processos. Um consequencialista de atos pode saber o que pensar sobre um caso sem saber qualquer coisa além da resposta para esta pergunta: qual escolha produz as melhores consequências? (GREENE, 2014, p. 724).

Para Greene a sua teoria moral “não persegue intuições”, “não depende” delas, e, por isso, ela não conta com nossas intuições para identificar onde estão as falhas em nossos juízos morais (GREENE, 2014, p. 724). Essa pretensa radical independência de intuições é um traço comum de críticos utilitaristas ao equilíbrio reflexivo. Como alternativa ao equilíbrio reflexivo Brandt propôs um método que seria baseado “nos fatos e na lógica apenas” (BRANDT, 1979, p. 10), e Singer afirmou que uma teoria moral normativa é uma tentativa de responder à questão “o que nós devemos fazer?”, uma questão que seria plenamente possível responder “ignorando” todas as nossas intuições morais e apenas aplicando a regra “faça o que produzir as melhores consequências” (SINGER, 2005, p. 346). Para saber no que acreditar em qualquer caso, o utilitarista conscientemente aplicaria uma regra (“adotar a escolha que produz as melhores consequências”), enquanto aquelas pessoas que adotariam o modo de pensamento deontológico decidiriam no que acreditar perseguindo as suas respostas emotivas, causadas por processos automáticos inconscientes que lhes “dizem o que fazer” (GREENE, 2013, p. 135-6). Para essas pessoas, os princípios morais viriam depois, para racionalizar a intuição, e não antes, como ocorre no pensamento utilitarista, para formar a decisão.

Contra essa alegada independência em relação a intuições morais, Selin Berker argumentou que a evidência essencial que Greene tem para aceitar o utilitarismo e para rejeitar teorias morais deontológicas é ultimamente composta de intuições morais. Sobre o argumento de Greene analisado anteriormente, cuja conclusão é a proposição de que intuições morais caracteristicamente deontológicas são normativamente irrelevantes, Berker afirma:

Note que, mesmo aqui, os resultados neurocientíficos não desempenham qualquer função uma vez que nós dispomos dos princípios estabelecendo a quais tipos de características cada faculdade está respondendo: nesse ponto, o argumento para defender se nós deveríamos ou não descartar os veredictos de uma dessas faculdades procede inteiramente via teorização de poltrona sobre se os tipos de características a que cada faculdade responde são ou não são moralmente relevantes (BERKER, 2009, p. 328).

Berker está fazendo referência à premissa normativa do argumento de Greene, que afirma que fatores como a intimidade do dano são moralmente irrelevantes. Berker nota que embora nós possamos vir a adquirir razões para descartar certas intuições como resultado de aprender sobre as suas bases neurais e sobre os fatos a respeito de uma situação aos quais elas respondem, o que fornece essas razões não seria o resultado científico em si, mas o nosso entendimento, baseado em uma intuição e adquirido “da poltrona”, de que esses fatos são moralmente irrelevantes. O conhecimento das bases neurais de nossas intuições morais por si mesmo “não nos dá boas razões” para descartar nossas intuições morais.

Em resposta a Berker, Greene observa que embora a psicologia moral e a neurociência não gerem conclusões normativas por si mesmas, ela desempenham um papel “essencial” nesse processo quando combinadas com certas assunções normativas “desinteressantes”, como a assunção de que a intimidade com que um dano é provocado é moralmente irrelevante. Seria assim inapropriado dizer a ciência não nos confere razões para rejeitar ou aceitar certas intuições morais: ela fornece quando combinada com certas assunções normativas (GREENE, 2014, p. 713).

Berker coloca em evidência que quando Greene afirma que é irrelevante, do ponto de vista moral, se o dano ao gordo é provocado por empurrão ou pelo apertar de um botão no controle remoto, *essa* proposição não é uma que é testada empiricamente, ou uma que Greene poderia em princípio testar dessa maneira, o que provoca a pergunta: por que é razoável para Greene aceitar as assunções normativas “desinteressantes” que ele aceita como premissas em seu argumento?

Para Berker, as crenças nessas assunções normativas são baseadas em intuições morais de Greene, intuições cujo conteúdo são proposições sobre quais fatos são moralmente relevantes. Esse diagnóstico é discutível. Eu argumentaria que Greene, dado o seu comprometimento ao utilitarista de atos, sustenta essas proposições morais inferencialmente, em virtude do apoio que elas recebem dessa teoria. Intuições morais entrariam na história para explicar por que ele aceita essa teoria. Que o modo de pensar utilitarista repousa em alguma intuição é algo que Greene reconhece, pois ele cita, com aprovação, a famosa distinção de Sidgwick entre intuições perceptuais, dogmáticas e filosóficas:

Aqui Sidgwick é útil, distinguindo entre o que ele chama de intuições "perceptuais", "dogmáticas", e "filosóficas" (...) intuição entra na teoria consequencialista em um nível elevado (intuições "filosóficas") e não como uma reação a ações particulares (intuições "perceptuais") ou a tipos de ação (intuições "dogmáticas") (GREENE, 2014, p. 724).

Essa passagem ilustra que o modo de pensar deontológico e utilitarista se diferenciam não porque um depende de intuições e o outro não. A diferença está nas intuições de que cada uma depende: enquanto teorias morais deontológicas são baseadas em intuições sobre o que é certo e errado em casos particulares, como aparentemente o são as teorias propostas por Foot e Thomson, ou em intuições sobre a relevância moral de tipos de atos (este seria o caso de Ross), uma teoria utilitarista seria baseada em intuições abstratas¹²³.

Como intuições abstratas das quais a reflexão em favor do utilitarismo depende não responderiam a fatores moralmente irrelevantes e nem teriam a mesma base neural das outras classes de intuições morais - o que Greene defende ser apoiado pela evidência indicando que agentes morais que não podem reagir emocionalmente a ações particulares ainda são capazes de raciocinar de uma maneira caracteristicamente utilitarista (GREENE, 2014, p. 724) -, então elas são normativamente relevantes, e tornam razoável para nós aceitar certas proposições morais, como a proposição de que a intimidade do dano é moralmente irrelevante, que são apoiadas por ela. Se Greene está correto, as intuições utilitaristas são realmente aquelas que nós não teríamos razões para rejeitar.

Portanto, o que há de irrazoável na racionalização não pode ser o fato de que se trata de uma forma de reflexão em que o indivíduo persegue as suas intuições morais quando o que ele deveria fazer é perseguir as suas evidências. O que há de irrazoável é que o indivíduo está perseguindo as intuições morais que não são normativamente relevantes, ou as proposições que parecem verdadeiras mas que ele tem razões para rejeitar.

A moral da história, o que o trabalho de Greene realmente nos ajuda a entender, não é se nós devemos ou não perseguir intuições, se nós devemos ou não empregar o equilíbrio reflexivo, mas quais intuições nós devemos perseguir, ou o que nós temos razões para, em

¹²³ Nós poderíamos ainda acrescentar a essa taxonomia mais dois tipos de teoria moral: teorias morais mistas, baseadas em intuições morais em todos os "níveis de generalidade" (RAWLS, 1975, p. 8), o que seria o caso das teorias de Rawls, Scanlon (1998) e Parfit (2011a), e teorias morais formais, que seriam ultimamente baseadas em "intuições formais", "intuitions that impose formal constraints on ethical theories, though they do not themselves positively or negatively evaluate anything" (HUEMER, 2008, p. 386), como a intuição "se x e y são qualitativamente idênticas em seus aspectos não avaliativos, então x e y são moralmente indistinguíveis".

equilíbrio reflexivo, acreditar¹²⁴. Em outras palavras, o que ele coloca em discussão é o problema de investigar quais de nossas intuições devem servir de base para a reflexão moral, e assim orientar a escolha, revisão e construção de princípios e teorias morais, um problema que envolveria discussões em neurociência, epistemologia e filosofia moral.

Se Greene já aceita que a teoria moral utilitarista depende de intuições morais, ele pode muito bem aceitar que a sua abordagem à reflexão ética não representa nenhuma novidade metodológica. É isso que ele relutantemente faz, nas últimas páginas do seu artigo (em seu livro de 2013, o endosso do equilíbrio reflexivo não está presente):

Essa abordagem pode parecer nada além de um alargamento maior do equilíbrio reflexivo. Além de nossos "juízos ponderados" e princípios organizantes, nós temos de acrescentar ao conjunto um entendimento científico dos processos psicológicos e biológicos que os produzem (...) Apesar disso, de uma perspectiva profissional, o que eu estou propondo pode soar radical. Hoje não se espera que eticistas saibam qualquer coisa em particular sobre como a mente de fato funciona, e eles são treinados para desconsiderar aqueles que não seguem essa prática como pessoas confusas sobre a relação entre "é" e "deve". Eu sugiro que, para o futuro, nós eticistas requeiramos um detalhado conhecimento de psicologia moral, e quanto mais ativamente nós participarmos da geração desse conhecimento, mais nós avançaremos (GREENE, 2014, p. 726).

Quando Greene afirma que a sua abordagem reflexiva pode não parecer mais do que um alargamento do equilíbrio reflexivo, ele está correto. Em páginas anteriores eu procurei explicar por que esse é o caso.

É uma contenção deste estudo que seja lá qual opção alguém resolver defender, a reflexão em favor de um tipo particular de intuição será ela mesma uma reflexão moral sobre quais de nossas intuições morais nós temos razões para duvidar e para aceitar. Como tal, a reflexão será modelada pelo equilíbrio reflexivo, e como toda a reflexão modelada pelo método, seja lá qual opção nós defendermos ao final, será uma que é apoiada por aquilo que nos parece intuitivamente correto acreditar sobre moralidade. Quando nós avaliamos por que é razoável para Greene sustentar as assunções normativas que funcionam como premissas em seu argumento, nós identificamos que elas são razoáveis porque elas são apoiadas por uma teoria moral utilitarista que ele aceita, uma teoria que é razoável para ele sustentar em virtude do apoio

¹²⁴ Essa é a conclusão também a que Tersman chega: “Rawls wanted to exclude judgements that are formed under the influence of distorting factors. So, if influence of the kind Greene has uncovered is one such factor, we should accommodate his results by excluding intuitions thus influenced from the set of our considered moral judgements. This is congenial with the dynamic nature of the method, and with the central idea that we should always be prepared to make further revisions in view of new considerations” (2008, p. 398).

que ela recebe de algumas de suas intuições filosóficas. Assim, lá no fundo, nós estaremos sempre contando com intuições “para nos dizer onde mexer”. Eu penso que o exame dessas críticas utilitaristas ao método do equilíbrio reflexivo permitiu a este estudo oferecer uma defesa, ainda que incompleta, da tese de que toda a aceitação razoável de proposições morais pressupõe o tipo de reflexão que é modelada pelo equilíbrio reflexivo.

5.3 Psicologização da evidência

5.3.1 O que conta como evidência?

Williamson também afirma que o equilíbrio reflexivo distancia, antes que aproxima, o seu utilizador da evidência que ele tem. Diferentemente de Greene, Williamson sustenta essa visão pautado em uma discussão mais técnica do conceito de evidência. O seu argumento fundamental é que a evidência é proposicional e que o equilíbrio reflexivo "psicologizaria" a evidência por defender que nossas intuições, que são certos estados mentais, é que funcionariam como evidência na investigação filosófica e moral (WILLIAMSON, 2007, p. 244-246). Eu gostaria agora de aproveitar a objeção de Williamson para qualificar em que sentido intuições contam como evidência para uma abordagem intuicionista.

Quando nós dizemos que Foot tinha a intuição moral de que é moralmente permissível explodir o gordo para liberar o caminho da caverna, nós fazemos um enunciado descrevendo fatos sobre a psicologia de Foot e a sua vida mental. Logo, se a evidência de Foot para rejeitar a doutrina do duplo efeito é a sua intuição moral, um certo fato a respeito da sua vida mental seria uma razão que ela tem para acreditar que alguma proposição (sobre fatos externos do mundo, a saber, que é moralmente permissível explodir o gordo) é verdadeira. Muitos proponentes da abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo afirmam que intuições são evidência. Rawls, por exemplo, afirma que nós devemos testar nossas teorias avaliando como elas se ajustam aos nossos pontos fixos. Essas afirmações indicam uma psicologização da evidência.

Mas essas asserções parecem fruto de um certo descuido: o que os autores parecem querer dizer é que as proposições que são o conteúdo dessas intuições é que são evidência. Por exemplo, considere a reflexão de Harry Frankfurt, em "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" (1969), contra o princípio das possibilidades alternativas. De acordo com esse princípio (na formulação de Frankfurt), uma pessoa é moralmente responsável por algo que ela fez somente se ela poderia ter agido diferentemente. A estratégia de Frankfurt para argumentar contra esse princípio “desenvolve alguns exemplos (...) para sugerir que as nossas intuições morais sobre esses casos tendem a desconfirmar o princípio das possibilidades alternativas"

(1988, p. 2). Um desses exemplos é o caso de Black e Jones, que aqui eu formulo como se segue:

Caso de Black e Jones: Black quer que Jones fale a verdade e não minta em seu depoimento à polícia. Para garantir que isso ocorrerá, Black instalou no cérebro de Jones um dispositivo que se ativado assegura que Jones falará a verdade. Se Black notar que Jones está dando sinais de que decidirá mentir, ele ativará o seu dispositivo. Jones, contudo, acaba escolhendo, sem a interferência de Black, falar a verdade.

Parece inapropriado dizer que Jones não é moralmente responsável por ter falado a verdade. O princípio das possibilidades alternativas não explica essa proposição: como Jones não poderia ter agido diferentemente, pois Black ativaria o seu dispositivo se Jones não estivesse inclinado a falar a verdade, segue que Jones não é moralmente responsável por ter falado a verdade (FRANKFURT, 1988, p. 6-7). Do ponto de vista do equilíbrio reflexivo, nós podemos interpretar que ao tentar descobrir no que acreditar a respeito da plausibilidade do princípio das possibilidades alternativas, Frankfurt procurou analisar como esse princípio explica as suas suas intuições relevantes, e então percebeu que esse princípio não está em uma relação de equilíbrio com essas intuições. Como essas são intuições morais das quais ele não acredita que tem razões para duvidar, ele conclui que o princípio é falso, ou deve ser rejeitado, ou é um princípio que ele tem razões ou evidências para rejeitar.

Frankfurt afirma que o princípio das possibilidades alternativas é desconfirmado por certas intuições morais. Em uma leitura dessa frase, ele está dizendo que o fato de que ele tem um estado mental de um certo tipo (a saber, uma intuição de que Jones é moralmente responsável por ter falado a verdade) desconfirma o princípio das possibilidades alternativas, ou que ele tem esse estado mental particular é uma razão ou evidência para acreditar que esse princípio é falso. Se essa é a leitura do que Frankfurt está fazendo, então ele está psicologizando a evidência. É no entanto notável que Frankfurt apenas menciona a palavra intuição na introdução do artigo. No restante, e especialmente quando ele analisa as implicações do *Caso de Black e Jones*, não há qualquer referência a intuições morais. O que ele diz é que “parece claro” (*it seems clear*) (1988, p. 7) que Jones é moralmente responsável, a despeito do que o princípio das possibilidades alternativas nos levaria a acreditar. O princípio é tornado irrazoável por não explicar *o que* parece claro (a saber, que Jones é moralmente responsável por falado a verdade). Nessa interpretação do texto de Frankfurt nenhum estado mental figura como evidência ou razões para acreditar que o princípio das possibilidades alternativas seria falso.

São certas proposições morais intuitivas que desconfirmariam o princípio, ou o que é intuído, e não as intuições em si, que funcionariam como evidência em seu argumento.

Quando nós dizemos que *e* é uma evidência para alguma hipótese/teoria, o que nós dizemos, para Williamson, é que “*e* fala em favor de *h*” (2010, p. 186). Adotando o jargão de alguns filósofos que escrevem hoje sobre o conceito de razão para crer e para agir, nós podemos dizer que *e* é uma razão para acreditar que *h* quando *e* “conta a favor” de *h* (PARFIT, 2011a, p. 31; SCANLON, 2014, p. 3). Para a abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo, *S* deve selecionar entre teorias/hipóteses considerando como elas explicam o que lhe parece intuitivamente correto dizer e que ele acredita não ter razões para duvidar. Por exemplo, Rawls defende a sua teoria da justiça mostrando que ela explica o que há para ser dito a favor da plausibilidade das proposições que repudiam a discriminação racial e a intolerância religiosa. Compare: um detetive defende a sua hipótese de que o mordomo é o culpado notando que ela explica por que as digitais do mordomo estão na arma do crime. Raciocinando dessa maneira o detetive assume que as digitais “falam a favor” da sua hipótese, no sentido de que a capacidade da hipótese de explicar esse fato é o que torna razoável sustentá-la. Se evidências são aquilo que hipóteses explicam (WILLIAMSON, 2010, p. 195), então nós podemos afirmar que as digitais do mordomo na arma do crime são as evidências do detetive para acreditar que o mordomo é o culpado, e que as proposições intuídas por Rawls são as suas evidências para sustentar a justiça como equidade.

Williamson também defende que a evidência cumpre a função de excluir uma hipótese quando é inconsistente com ela (2010, p. 196). O proponente do equilíbrio reflexivo afirma que *S* deve procurar uma relação de ajuste mútuo entre uma dada hipótese, de um lado, e as intuições morais das quais ele acredita não ter razões para duvidar, de outro, o que sugere que intuições é que estão funcionando como o item que exclui hipóteses. Mas isso é novamente um descuido: a ideia é que *S* deve procurar por uma relação de ajuste mútuo entre o que lhe parece intuitivamente correto e ele acredita não ter razões para duvidar, de um lado, e uma dada hipótese, de outro. Quando uma hipótese é inconsistente com essas proposições, uma das opções razoáveis para *S* é manter a intuição e rejeitar a hipótese. Por exemplo, Foot critica a doutrina do duplo efeito notando a sua incapacidade de explicar por que seria moralmente permissível explodir o gordo no *Caso do Gordo na Caverna*. Compare: o detetive descarta a hipótese de que a viúva é a assassina notando que essa hipótese é inconsistente com a observação de que na hora do crime a viúva foi vista fazendo compras no supermercado. Como parece natural dizer que a evidência do detetive é o fato (ou a proposição) de que a viúva foi vista fazendo compras na hora do crime, é natural dizer que a evidência de Foot para rejeitar a

doutrina do duplo efeito é o que ela intui, a saber, que seria moralmente permissível explodir o gordo para liberar o caminho da caverna, e não a sua intuição em si, isto é, que ela tem um estado mental de um certo tipo.

A tese de que proposições morais que parecem verdadeiras são o que contam como evidências em equilíbrio reflexivo também sugere uma visão exclusivista de acordo com a qual apenas proposições intuídas é que seriam evidências para a reflexão moral. Essa sugestão não é endossada pelo proponente do método. A evidência de Greene para rejeitar teorias morais caracteristicamente deontológicas são as suas teorias empíricas sobre as bases neurais das intuições morais que apoiam essas teorias, e não uma proposição moral que lhe parece verdadeira. Da mesma forma, uma das considerações oferecidas por Rawls para recusar uma teoria da justiça utilitarista é que essa teoria, se fosse aplicada, não possibilitaria a uma sociedade permanecer unida e estável por um período satisfatório de tempo (RAWLS, 1993, p. 140-144). Teorias não morais, e não apenas proposições morais intuídas, funcionariam como evidências para Greene e para Rawls.

O que um proponente da abordagem intuicionista tem de defender é que essas proposições intuídas cumprem o papel de funcionar como a evidência *última* para a reflexão moral. Para entender este ponto, primeiro é preciso reconhecer que a reflexão moral não procede como se nós possuíssemos um acesso incontroverso e não problemático a um acervo de evidências, e o único trabalho reflexivo restante seria o de analisá-lo para descobrir quais são as hipóteses mais bem apoiadas por ele. Em vez disso, nós passamos talvez a maior parte do tempo refletindo sobre o que deveria ou não ser tomado como evidência em filosofia moral. Por exemplo, quando Thomson recusa uma teoria utilitarista porque ela implicaria que seria moralmente apropriado empurrar o gordo ponte abaixo para salvar cinco, Greene rebate com o argumento de que a inconsistência da teoria utilitarista com essa intuição não a torna implausível porque essas intuições morais caracteristicamente deontológica são normativamente irrelevantes, isto é, elas são tomadas como se fossem evidências quando de fato não são. A divergência entre Thomson e Greene não é sobre o que segue da evidência, mas é sobre o que conta como evidência.

Uma substancial parte da reflexão moral consiste em defender conclusões sobre o que deveria ou não contar como evidência. E para empreender essa discussão nós também precisamos contar com evidência, pois nós precisamos de alguma evidência em favor da conclusão de que algo é ou não é evidência - precisamos de evidência para evidência. Dizer que proposições intuídas são a evidência última é a familiar afirmação fundacionista de que ao final dessa cadeia inferencial nós encontraremos uma ou mais proposições intuídas funcionando

como razões para acreditar em algo. Por exemplo, embora a evidência de Greene para argumentar em favor da irrelevância normativa de intuições morais caracteristicamente dentológicas seja constituída por teorias neurológicas e psicológicas, que essas teorias funcionam como evidência para essa conclusão é apenas algo que ele sabe em virtude de sustentar uma teoria moral utilitarista que, como visto, repousa em alguma intuição moral.

O exame dos episódios de equilíbrio reflexivo vistos neste estudo, incluindo o de Greene, apontam para a conclusão de que proposições morais intuitivamente verdadeiras constituem o nosso acervo de evidências últimas em filosofia moral. Considere uma crítica ao equilíbrio reflexivo que explora essa implicação do método, oferecida por Weinberg, Nichols e Stich:

Alguém pode, é claro, insistir que os princípios normativos que deveriam ser seguidos são aqueles gerados quando nós colocamos nossas intuições [no processo do equilíbrio reflexivo] (...) Mas é menos do que óbvio como isso poderia ser defendido. Por que nós deveríamos privilegiar as nossas intuições em vez das intuições de algum outro grupo? (WEINBERG; NICHOLS; STICH, 2001, p. 435).

Eles perguntam por que nós deveríamos privilegiar nossas intuições em detrimento das intuições de outros, sugerindo que o método do equilíbrio reflexivo seria arbitrário na medida em que ele recomendaria que o indivíduo deve começar com as suas intuições, e não com as intuições de outras pessoas, simplesmente porque elas são suas intuições.

A questão levantada nessa objeção parece perder a sua força se nós recusamos que intuições são evidências. Nós não começamos a nossa reflexão moral com certos itens *porque* eles são nossas intuições: nós começamos a nossa reflexão com certas proposições morais *porque* elas parecem verdadeiras e nós acreditamos que não temos razões para duvidar que elas não sejam. Como pode se ver, que proposições parecem verdadeiras *para nós* não faz parte da explicação do que há para se dizer a favor da sua verdade¹²⁵. Para retomar os episódios de equilíbrio reflexivo analisados, Foot e Thomson não defendem a proposição de que não é moralmente permissível empurrar o gordo ponte abaixo citando que elas têm uma intuição com esse conteúdo. Se elas defendessem com base nessa razão, então seria pertinente perguntar, em um tom acusatório, por que elas estão seguindo essas intuições e não as intuições de outras pessoas. Embora sugerida pelo modo como certos proponentes do equilíbrio reflexivo se referem ao método, para a abordagem intuicionista o equilíbrio reflexivo é um método de

¹²⁵ Essa mesma réplica à objeção de Weinberg, Nichols e Stich é oferecida por Cath (2016, p. 222-223).

reflexão adequado precisamente para domínios cuja fonte de evidência última não são fatos obtidos através da percepção ou experimentos científicos, tais como fatos a respeito de nossos estados mentais.

Por que é razoável para *S* acreditar que as proposições que constituem o seu acervo evidencial último são realmente evidência? Para a epistemologia utilizada pela abordagem coerentista, é razoável porque essas evidências estão em uma variedade de relações de apoio mútuo com outras proposições morais aceitas por *S* formando um sistema coerente de crenças. Nós vimos o problema com essa resposta no capítulo segundo. Para a epistemologia utilizada pela abordagem intuicionista, o que faz razoável para *S* sustentar aquelas proposições morais é o fato de que a sua crença naquelas proposições morais está baseada em intuições morais que ele não tem razões para desconfiar.

5.3.2 Uma abordagem confiabilista

A psicologização da evidência, contudo, é explicitamente abraçada por Goldman e Pust, dois proponentes do equilíbrio reflexivo que defendem o que se poderia chamar de uma abordagem confiabilista do método. Com respeito à caracterização metodológica do equilíbrio reflexivo, Goldman e Pust defendem que a metodologia da investigação filosófica deve ser reconstruída como um processo que ocorre a partir de duas etapas. Primeiro, a ocorrência de uma intuição de que *p*, seja ela uma intuição *sua ou de outra pessoa*, é tomada como evidência (*prima facie*) da verdade de *p* por *S*. Segundo, a verdade de *p* seria então usada como uma evidência a favor ou contra alguma teoria geral por *S* (GOLDMAN; PUST, 1998, p. 182).

Eu gostaria de fazer três observações a respeito dessa proposta. Primeiro, a primeira etapa não parece se ajustar ao modo como as pessoas de fato refletem em suas investigações filosóficas. Para uma abordagem intuicionista, a reflexão inicia com uma averiguação do que parece intuitivamente correto acreditar a respeito de um determinado assunto. Em contraste, de acordo com a proposta de Goldman e Pust, a reflexão moral iniciaria como uma investigação empírica e psicológica sobre quais intuições o investigador e outras pessoas têm sobre o assunto sendo investigado. Uma abordagem confiabilista defende que a verdade de *p* seria então usada como uma evidência a favor ou contra alguma teoria em equilíbrio reflexivo pelo indivíduo precisamente *porque* ele, ou outra pessoa, tem uma intuição com esse conteúdo. Mas note como esse retrato dos estágios iniciais de uma reflexão não parece ser apoiado pelos episódios de equilíbrio reflexivo analisados no capítulo passado. Gettier, por exemplo, não defende que a proposição de que Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso é evidência para rejeitar a análise tripartida do conceito de conhecimento

proposicional *porque* ele tem essa intuição. Que Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso é uma proposição cuja plausibilidade, e cujo status como evidência, não está em discussão no artigo de Gettier. Similarmente, Thomson não coloca em discussão se seria moralmente permissível empurrar o gordo de cima da ponte para salvar cinco pessoas, e sequer indica que o fato de que ela tem essa intuição de alguma forma contribuiria para o status como evidência dessa proposição. Esses autores procedem como se as suas crenças nessas proposições não precisassem, para a sua razoabilidade e para cumprir o seu papel de funcionar como evidência para rejeitar e aceitar teorias, de um apoio em outras considerações que eles aceitam, como, por exemplo, a consideração de que eles, ou outras pessoas, têm uma intuição com um determinado conteúdo. Uma abordagem intuicionista explica essa conduta notando que a crença em proposições que parecem verdadeiras pode ser epistemicamente justificada desde que o indivíduo não tenha razões para duvidar da verdade dessas proposições.

Segundo, devido ao comprometimento à epistemologia confiabilista, Goldman e Pust defendem que uma intuição apenas pode contar como evidência se quando *S* tem uma intuição de que *p*, esse fato mental a respeito de *S* é um indicativo confiável de que *p*. Isso quer dizer que quando nós julgamos que uma pessoa qualquer tem uma intuição de que *p* (em circunstâncias favoráveis), então é geralmente verdadeiro que *p*, no sentido de que há uma correlação probabilística entre a ocorrência da intuição de que *p* e a verdade de que *p*. Por exemplo, quando uma pessoa tem uma experiência perceptiva de que há um telefone sobre a mesa, e quando isso ocorre sob adequada iluminação, proximidade suficiente e o seu campo de visão não está obstruído, então essa experiência visual é evidência *prima facie* de que há de fato um telefone sobre a mesa (GOLDMAN; PUST, 1998, p. 180). Assim, cabe ao proponente do equilíbrio reflexivo, se o método for interpretado de acordo com esse modelo epistemológico, demonstrar que nossas intuições morais são confiáveis nesse mesmo sentido. Sem essa demonstração, a primeira etapa reflexiva, aquela em que a ocorrência de uma intuição de que *p*, seja ela uma intuição de *S* ou de outra pessoa, é tomada por *S* como evidência (*prima facie*) da verdade de *p*, seria infundada (GOLDMAN; PUST, 1998, p. 182).

Uma abordagem intuicionista não defende a confiabilidade de nossas intuições morais. Ele também não defende a confiabilidade do equilíbrio reflexivo como um processo de formação e revisão de crenças. Para uma abordagem intuicionista, o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo reside no fato de que a reflexão proposta pelo método coloca o indivíduo em posição de distinguir o que é verdadeiro do que é falso justificadamente. E ela faz isso porque fornece uma rota reflexiva por meio da qual o indivíduo pode avaliar as suas crenças

morais com base nas razões ou evidências que ele acredita que tem. E se todas as nossas intuições morais não são confiáveis? Como já visto pela análise dos argumentos de Greene contra o equilíbrio reflexivo, para defender que as nossas intuições morais não são confiáveis nós teremos de conduzir uma investigação que é ela mesma informada por outras intuições morais, o que implica que será uma reflexão moral modelada pelo próprio equilíbrio reflexivo. Então mesmo para avaliar se nossas intuições morais são confiáveis nós precisaremos do equilíbrio reflexivo.

Terceiro, Goldman e Pust, por acreditarem que intuições devem contar como evidência em filosofia, têm, dados os seus pressupostos epistemológicos, de demonstrar que intuições satisfazem essa exigência de confiabilidade, e que formar e revisar crenças a partir de intuições é um processo confiável. Como eles poderiam fazer isso? Eles propõem que o objetivo da investigação filosófica, incluindo a investigação moral, é esclarecer os conceitos por trás de predicados filosoficamente relevantes, como o predicado “conhecimento”. Um conceito é uma estrutura ou estado psicológico que subjaz ao uso de uma pessoa de um predicado da linguagem natural (GOLDMAN; PUST, 1998, p. 188). Assim, considere a intuição de Gettier no *Caso das Moedas*, a intuição de que Smith não sabe que o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso. Para Goldman e Pust, uma intuição como essa tem como conteúdo “*e* é uma instância de *F*”, em que “*e*” se refere ao que Smith acredita e “*F*” ao conceito de conhecimento. Assumindo que o objetivo da investigação de Gettier seria elucidar o seu conceito de conhecimento, para que a sua intuição “*e* é uma instância de *F*” seja confiável basta que ela indique a verdade da proposição “*e* satisfaz o meu conceito que eu expresse por meio do predicado *F*”. Goldman e Pust empregam a tese de que há uma dependência contrafactual entre a verdade da proposição “*e* satisfaz o meu conceito que eu expresse por meio do predicado *F*” e uma intuição de que “*e* é uma instância de *F*”, no sentido de que o conceito de conhecimento de Gettier traria consigo uma disposição para causar uma intuição do tipo “*e* é uma instância de *F*”. Por esse sentido é quase uma questão de definição que quando Gettier tem uma intuição de que “*e* é uma instância de *F*” é verdadeira a proposição “*e* satisfaz o meu conceito que eu expresse por meio do predicado *F*” (GOLDMAN; PUST, 1998, p. 187-190).

Sem pretender ser justo com a complexidade e o mérito da proposta de Goldman e Pust, eu gostaria de indicar o custo de aceitá-la: o endosso de uma interpretação descritivista do equilíbrio reflexivo. Conforme exposto no primeiro capítulo, essa interpretação transforma o equilíbrio reflexivo em uma técnica que teóricos morais podem aplicar para descrever e caracterizar o senso de justiça de uma pessoa ou de um conjunto de pessoas. É notável que Goldman e Pust primeiro apresentam o modelo epistemológico confiabilista para apenas depois

apresentar uma leitura descritivista dos objetivos do equilíbrio reflexivo. Essa leitura é introduzida porque ela faz com que o problema de demonstrar a confiabilidade das intuições morais e do equilíbrio reflexivo seja mais tratável. Mas se nós rejeitamos o modelo confiabilista, o problema da confiabilidade do equilíbrio reflexivo perde a sua relevância, pois o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo não dependeria da sua confiabilidade, e nós não teríamos mais a motivação para adotar uma interpretação descritivista do método.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo eu espero ter oferecido uma versão do equilíbrio reflexivo que é, entre as versões disponíveis na literatura, aquela mais bem posicionada para explicar o valor epistemológico desse método e para responder aos seus principais críticos.

A abordagem coerentista oferece uma solução para o problema do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo que é elegante. Primeiro, ela identifica quais são as propriedades das crenças, e de um sistema de crenças, que alguém obteria se seguisse o método. É defendido que o método levaria o indivíduo a aceitar apenas crenças morais que têm a propriedade de ser coerentes entre si, ou crenças morais que estariam em relações de apoio mútuo formando um conjunto coerente de crenças morais e não morais. Segundo, ela oferece uma teoria epistemológica para explicar por que crenças com essas propriedades são epistemicamente justificadas. É defendido que crenças que estão em relações de apoio mútuo formando um conjunto coerente de crenças morais e não morais são justificadas porque estar nessas relações de apoio mútuo é justamente no que consiste a justificção epistêmica dessas crenças. Logo, quem segue o método do equilíbrio reflexivo impecavelmente aceitaria apenas crenças que são epistemicamente justificadas, e aí está o seu valor epistemológico.

Nos estágios incipientes desta pesquisa eu costumava pensar que os problemas mais graves com a abordagem coerentista estavam na segunda parte dessa estratégia. Parece que não importa o quão coerentes entre si as crenças morais de um indivíduo possam se tornar através da aplicação do método do equilíbrio reflexivo, se ele partir de crenças morais que são irrazoáveis, como crenças morais preconceituosas, ele poderia acabar sustentando, mesmo através de um emprego impecável do método, princípios morais que são claramente irrazoáveis e epistemicamente injustificados. A coerência seria assim muito permissiva, e, por implicação, o equilíbrio reflexivo seria, para adotar as palavras de Kelly e McGrath, “muito fraco” para entregar o que a abordagem coerentista afirma que ele entrega. Por outro lado, a coerência também parece ser muito forte. A combinação do holismo, a tese de que uma proposição p é epistemicamente justificada para S pelo seu pertencimento a um sistema coerente de crenças que S aceitaria como resultado do emprego do equilíbrio reflexivo, com o requisito de que a crença de S de que p é apenas epistemicamente justificada se o que a justifica faz parte da explicação de por que S a sustenta, faz com que seja difícil ver como alguém poderia vir a sustentar crenças morais que são epistemicamente justificadas, pois não é realístico supor que agentes morais tenham e possam ter o tipo de conhecimento introspectivo sobre o seu próprio sistema de crenças que essa combinação requer dele.

Mas em algum momento desta pesquisa eu passei a entender que o problema maior está na primeira parte do programa coerentista. O modelo de que nós alteramos nossas crenças para eventualmente encontrar um conjunto de crenças que é coerente, ou para nos aproximar, tanto quanto podemos, desse ideal, deixa em aberto como nós chegamos ao estado de equilíbrio, e não explora as implicações dessa questão para caracterizar as crenças que nós obtemos através do método. Especificamente, a abordagem coerentista ignora uma parte significativa da história: o papel metodológico desempenhado por nossas intuições morais. Brink e Daniels, por reduzirem o valor epistêmico de uma crença a fatos sobre a sua coerência com algum conjunto de crenças, acabam sendo levados a reduzir a reflexão moral a uma busca por um conjunto coerente de crenças morais e não morais. A implicação mais radical desse reducionismo é a tese de que toda a crença moral está igualmente suscetível de ser revisada ou descartada se isso fosse contribuir para a coerência de um conjunto de crenças morais.

Neste estudo eu argumentei que essa redução é um erro. Pesquisas em psicologia e neurociência desenvolvidas por Haidt e Greene (e muitos outros), assim como as análises dos episódios de equilíbrio reflexivo de John Rawls, Phillipa Foot, Judith Jarvis Thomson e Peter Singer, fornecem evidências para acreditar que nossas intuições desempenham uma função metodológica em nossas investigações morais e que as pessoas não refletem como se todas as suas crenças morais estivessem igualmente ao serviço da coerência. O que há de tão problemático na primeira parte do programa coerentista é que pessoas de reconhecida competência investigativa, como esses filósofos cujos episódios de equilíbrio reflexivo foram analisados, não refletem conforme o equilíbrio reflexivo, interpretado de acordo com a abordagem coerentista, determina que eles deveriam refletir. Isso representa um dilema para uma abordagem coerentista. Ou esses filósofos não refletem adequadamente ou a abordagem coerentista do equilíbrio reflexivo não apresenta o modelo apropriado para a investigação moral. Eu procurei seguir a segunda alternativa.

Os filósofos acima mencionados levam as suas intuições morais a sério em suas reflexões morais. Eles rejeitam, constroem e revisam teorias e princípios morais tomando aquelas proposições morais que lhe parecem intuitivamente verdadeiras como guias para decidir no que acreditar. O modelo intuicionista do equilíbrio reflexivo apresentado nos capítulos quarto e quinto deste estudo procura oferecer um modelo para a reflexão adequada que se ajusta a essa prática, e que integra intuição e coerência mostrando como esses dois ingredientes da reflexão moral funcionam em conjunto para levar o indivíduo a aceitar crenças morais epistemicamente justificadas. Esse modelo pode ser sumarizado em um processo dividido em duas etapas. Primeiro, o indivíduo procuraria selecionar, sobre um dado assunto

que ele investiga, aquelas proposições morais que lhe parecem verdadeiras e das quais ele não acredita ter razões para duvidar. Essas seriam as proposições morais que ele sustentaria com base em intuições morais. Segundo, o indivíduo procuraria pelo princípio, ou um conjunto de princípios (uma teoria), que ofereça a melhor explicação dessas proposições. Para cumprir essa segunda etapa o indivíduo precisaria revisar ora as suas crenças morais, ora os princípios, até que ambos estejam em uma relação de apoio mútuo, formando um sistema coerente de crenças morais e não morais sobre o objeto da sua investigação. Se esse processo for seguido impecavelmente, o indivíduo encontrará um episódio de equilíbrio reflexivo: um estado no qual ele aceita uma teoria T sobre um assunto X qualquer porque ele acredita que T explica, melhor do que teorias alternativas, as suas intuições morais relevantes sobre X das quais ele acredita não ter razões para duvidar. Uma vez que dispõe dessa teoria, S deve considerar a plausibilidade de outras proposições morais avaliando como elas são apoiadas por ela. O corolário é que em uma investigação modelada pelo equilíbrio reflexivo o indivíduo não apenas procuraria encontrar uma posição moral que tem a propriedade de ser coerente. O que ele buscaria é uma posição que tem a característica de ser plausível à luz do que lhe é intuitivamente verdadeiro acreditar sobre moralidade.

Para defender o valor epistemológico desses episódios de equilíbrio reflexivo foi utilizada uma epistemologia intuicionista. Foi defendido que o valor do método estaria na sua capacidade de colocar o indivíduo que o segue impecavelmente em posição de sustentar crenças morais que são epistemicamente justificadas. Para uma epistemologia intuicionista, algumas de nossas crenças morais são *prima facie* (não inferencialmente) justificadas por estarem baseadas em intuições morais, e todas as nossas outras crenças morais são (inferencialmente) justificadas quando explicam e unificam essas crenças intuitivas, ou quando são apoiadas pela teoria que oferece essa explicação. Assim, para obter crenças morais epistemicamente justificadas alguém tem de usar um método que o leve a aceitar certas proposições morais que lhes parecem verdadeiras e ele acredita que não tem razões para duvidar, e a aceitar todas as outras proposições morais ou porque elas explicam essas proposições, ou porque elas são plausíveis à luz das proposições que as explicam. É justamente crenças com essas propriedades que alguém aceitaria como resultado de empregar o equilíbrio reflexivo de acordo com uma abordagem intuicionista.

Uma epistemologia intuicionista é uma posição controversa em epistemologia e filosofia moral. Este estudo infelizmente pouco contribui para torná-la uma posição mais atrativa para aqueles que, a despeito do recente trabalho de intuicionistas como Huemer, Audi e Scanlon, não estão inclinados a aceitá-la. Para essas pessoas este estudo não oferece uma

convincente defesa do valor epistemológico do equilíbrio reflexivo. Além disso, me parece que o foco exclusivo no contraste entre uma abordagem coerentista e intuicionista, e paralelamente entre uma epistemologia coerentista e fundacionista, fez este estudo perder a oportunidade de pensar o equilíbrio reflexivo à luz de outras alternativas relevantes. Por exemplo, uma possibilidade seria investigar como a epistemologia da virtude, de Ernest Sosa (que é quem hoje está desenvolvendo a talvez mais dedicada defesa do mérito epistemológico de nossas intuições em geral), poderia ter sido combinada com a caracterização metodológica do método que eu ofereci nos capítulos terceiro e quarto¹²⁶. Outra oportunidade não aproveitada foi a de investigar como a proposta de Goldman e Pust poderia ser dissociada de uma interpretação descritivista do equilíbrio reflexivo, e assim vista não em contraste, mas talvez complementarmente à interpretação intuicionista.

Originalmente, as análises dos episódios de equilíbrio reflexivo desenvolvidas no capítulo quarto eram pensadas como uma tentativa de mostrar, através de exemplos, o que é uma reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo quando interpretado de acordo com uma abordagem intuicionista. A meu ver essas análises também cumpririam o propósito de responder à objeção de Arras de que o método do equilíbrio reflexivo não poderia ser seguido na prática. Mas ao longo do trabalho eu passei a interpretar essas análises como um argumento em favor do valor epistemológico do método do equilíbrio reflexivo. Se o problema do valor epistemológico do método é o de oferecer àqueles que querem diferenciar o verdadeiro do falso uma razão para seguir o equilíbrio reflexivo, que razão melhor poderia ser oferecida se não a consideração de que refletir tal como recomendado pelo equilíbrio reflexivo é seguir o exemplo da prática reflexiva de filósofos morais reconhecidamente competentes e intelectualmente virtuosos? Por oferecer evidências para acreditar que o equilíbrio reflexivo é o método presente na reflexão de Rawls, Foot, Thomson e Singer, eu agora penso que as análises dos episódios de equilíbrio reflexivo constituem a melhor solução que este estudo tem a oferecer sobre o problema do valor epistemológico do método. Como essa solução é independente de uma epistemologia intuicionista, me parece que mesmo os críticos dessa epistemologia poderiam ver nesses episódios uma defesa atrativa do método do equilíbrio reflexivo.

A abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo desenvolvida neste estudo não afirma, ou nega, que temos, ou podemos vir a ter, conhecimento moral e crenças morais epistemicamente justificadas. É possível que alguém possa partir de alguma teoria em psicologia ou em neurociência, como ilustrado pelas pesquisas de Greene discutidas no capítulo

¹²⁶ Ver Sosa (2007).

quinto, ou de alguma uma teoria ontológica, semântica ou epistemológica, como ilustrado pela história da filosofia em geral, para obter a conclusão cética que certos fatos nos dão razões para duvidar de todas as nossas crenças e intuições morais e não morais, e tornam inapropriado aceitar, reformar e rejeitar teorias e princípios morais com base nelas. Uma abordagem intuicionista não oferece nenhuma segurança de que conclusões céticas dessa natureza são equivocadas, pois tudo o que ela afirma é que o equilíbrio reflexivo determina *como* nós podemos vir a sustentar crenças morais epistemicamente justificadas, e *como* nós devemos refletir se o nosso objetivo é aceitar crenças com essas propriedades. Ela não se antecipa quanto ao resultado dessa investigação. E se for verdadeiro que nós temos razões para desconfiar de todas as nossas intuições morais e não morais, segue de uma epistemologia intuicionista que nós não temos, e nem podemos ter, justificação epistêmica para sustentar qualquer proposição moral.

Eu também interpreto que o valor epistemológico do equilíbrio reflexivo tal como ele é defendido pela abordagem intuicionista não seria anulado mesmo sendo verdadeira a hipótese de que não há crença moral epistemicamente justificada. Para fins de analogia, considere um livro de gastronomia que contenha a lista exaustiva de todas as receitas de como se fazer pratos saudáveis. Esse livro não seria falso se por algum motivo os ingredientes exigidos por suas receitas não mais existissem, e por isso não fosse possível cozinhar pratos saudáveis, pois permaneceria verdadeira a alegação condicional que *se* alguém quisesse ter uma alimentação saudável (crenças morais epistemicamente justificadas), terá de cozinhar (investigar) tal como é determinado pelo livro (equilíbrio reflexivo).

Mas se os ingredientes não existem mais e as suas receitas não podem ser seguidas, alguém poderia insistir, por que alguém deveria se importar com esse livro? Quem estaria disposto a comprá-lo e lê-lo com cuidado? Eu acredito que esse livro realmente não seria de grande valia nesse caso. Talvez raciocínio semelhante seja o que preocupa os proponentes do método do equilíbrio reflexivo, e os leva em geral a oferecer uma defesa do valor epistemológico do método que está vinculada a uma defesa da própria existência do conhecimento moral e da crença moral epistemicamente justificada. Mas eu penso que as objeções de que o equilíbrio reflexivo seria inconfiável e irrazoável, discutidas no capítulo quinto, nos permitem agora interpretar que há uma diferença crucial entre esse livro de receitas e o equilíbrio reflexivo, uma diferença que indicaria por que o valor do equilíbrio reflexivo não seria perdido mesmo se não existissem os ingredientes (intuições morais das quais nós não temos razões para duvidar) essenciais para a investigação moral que resultaria na aceitação de crenças morais epistemicamente justificadas.

A diferença é que, com respeito ao livro, nós não precisamos comprá-lo e lê-lo com cuidado para saber se é possível fazer um prato saudável. Basta perguntar para alguém que já o leu quais são os ingredientes que ele pede, e então checar os supermercados para ver se esses ingredientes estão à venda. Isso torna o livro realmente de pouca valia. Mas, com respeito ao equilíbrio reflexivo, nós não temos uma via de acesso independente do método para descobrir se é possível aceitar crenças morais epistemicamente justificadas. Parece que nós não temos escolha a não ser seguir o estágio inicial de uma reflexão moral modelada pelo equilíbrio reflexivo por nós mesmos, e perguntar, a partir de uma reflexão informada por teorias morais e não morais relevantes, se nós realmente temos razões para duvidar de nossas intuições morais, e de quais, e se realmente é possível elaborar teorias e princípios morais capazes de explicar e unificar em uma posição moral coerente essas intuições morais. É nesse sentido que este estudo conclui, como outros concluíram, que nós parecemos estar condenados ao equilíbrio reflexivo¹²⁷.

¹²⁷ A alegação de que não há alternativa ao equilíbrio reflexivo pode ser encontrada em Boyd (1988) Wedgwood (2007, p. 244), Scanlon (2002, p. 149), Parfit (2011b, p. 544), Huemer (2005, p. 120).

REFERÊNCIAS

- ALSTON, William. **Beyond Justification**: Dimensions of Epistemic Evaluation. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- _____. An Internalist Externalism. **Synthese**, v. 74, n. 3, p. 265-283, 1988.
- _____. Level-Confusions in Epistemology. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 135-150, 1980.
- _____. Two Types of Foundationalism. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 7, p. 165-185, 1976.
- ARISTOTLE. Politics. In: BARNES, Jonathan (ed.). **The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation**. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- ARRAS, John. The Way We Reason Now: Reflective Equilibrium in Bioethics. In: STEINBOOK, Bonnie (ed.). **The Oxford Handbook of Bioethics**. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 46-71.
- AUDI, Robert. **A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**. Third Edition. New York: Routledge, 2011.
- _____. **Moral Knowledge and Ethical Character**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. **The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. **The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value**. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- _____. **The Structure of Justification**. New York: Cambridge University Press, 1993.
- BEALER, George. On the Possibility of Philosophical Knowledge. **Philosophical Perspectives**, v. 10, p. 1-34, 1996.
- BENECKER, Sven; PRITCHARD, Duncan (eds.). **The Routledge Companion to Epistemology**. New York: Routledge, 2011.
- BENGSON, John. Experimental Attacks on Intuitions and Answers. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 86, n. 3, p. 495-532, 2013.
- _____. How Philosophers Use Intuition and 'Intuition'. **Philosophical Studies**, v. 171, n. 3, p. 555-576, 2014.
- BERKER, Selim. The Normative Insignificance of Neuroscience. **Philosophy and Public Affairs**, v. 34, n. 9, p. 293-329, 2009.
- BOYD, Richard. How to be a Moral Realist. In: SAYRE-MCCORD, Geoffrey. **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988. p. 181-228.

BONJOUR, Laurence. **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

BONJOUR, Laurence; SOSA, Ernest. **Epistemic Justification: Internalism vs Externalism, Foundations vs Virtues**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

BRANDT, Richard. **A Theory of the Good and the Right**. New York: Prometheus Books, 1979.

BRINK, David. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. Common Sense and First Principles in Sidgwick's Methods. **Social Philosophy and Policy**, v. 11, n. 1, p. 179-201, 1994.

BRUN, Georg. Reflective Equilibrium Without Intuitions? **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 17, n. 2, p. 237-252, 2014.

CAPPELEN, Herman. **Philosophy Without Intuitions**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

CAPPELEN, Herman; GENDLER, Tamar Szabó; HAWTHORNE, John. **The Oxford Handbook of Philosophical Methodology**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CATH, Yuri. Reflective Equilibrium. In: CAPPELEN, Herman; GENDLER, Tamar Szabó; HAWTHORNE, John. **The Oxford Handbook of Philosophical Methodology**. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 213-230.

CRISP, Roger. **Reasons & the Good**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

CHISHOLM, Roderick. **The Foundations of Knowing**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

_____. **The Theory of Knowledge**. Third Edition. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

CONNOR, Earl; FELDMAN, Richard. **Evidentialism: Essays in Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

COPP, David. Review: Balance and Refinement. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 56, n. 4, p. 959-962, 1996.

_____. (ed.). **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. Experiments, Intuitions, and Methodology in Moral and Political Theory. In: SHAFER-LANDAU, Russ (ed.). **Oxford Studies in Metaethics: Volume 7**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 1-36.

CHUDNOFF, Elijah. **Intuition**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DALY, Chris. **The Palgrave Handbook of Philosophical Methods**. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. Toward Fin de Siecle Ethics: Some Trends. **The Philosophical Review**, vol. 101, n. 1, p. 115-189, 1992.

DANCY, Jonathan. **Ethics Without Principles**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

DANIELS, Norman (Org.). **Reading Rawls**. Stanford: Stanford University Press, 1989.

_____. **Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. Reflective Equilibrium. In: EDWARD, Zalta (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2011. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/reflective-equilibrium>.

DAVIDSON, Donald. A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: LEPORE, Ernest (ed.). **Truth And Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson**. Oxford: Basil Blackwell, 1986. p. 307-19.

DEPAUL, Michael. **Balance and Refinement: Beyond Coherence Methods of Moral Inquiry**. London: Routledge, 1993.

_____. Intuitions in Moral Inquiry. In: COPP, David (ed.). **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 595-623.

_____. Reflective Equilibrium and Foundationalism. **American Philosophical Quarterly**, v. 23, n. 1, p. 59-69, 1986.

_____. Why Bother with Reflective Equilibrium. In: DEPAUL, Michael; RAMSEY, William (eds.). **Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998. p. 293-309.

_____. Methodological Issues: Reflective Equilibrium. In: MILLER, Christian (ed.). **The Continuum Companion to Ethics**. London: Continuum, 2011. p. lxxv-cv.

DEPAUL, Michael; RAMSEY, William (eds.). **Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

DEUTSCH, Max. **The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method**. Cambridge: The MIT Press, 2015.

EBERTZ, Roger. Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model? **Canadian Journal of Philosophy**, v. 23, n. 2, p. 193-214, 1993.

FRANKFURT, Harry. **The Importance of What We Care About**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

FOOT, Philippa. **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FUMERTON, Richard. **Epistemology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

GAUT, Berys. Justifying Moral Pluralism. In: STRATTON-LAKE, Philip (ed.). **Ethical Intuitionism: Re-Evaluations**. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 137-160.

GENDLER, Tamar; HAWTHORNE, John (eds.). **Oxford Studies in Epistemology: Volume I**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.

GIBBARD, Alan. Knowing What to Do, Seeing What to Do. In: STRATTON-LAKE, Philip (ed.). **Ethical Intuitionism: Re-Evaluations**. Oxford: Clarendon Press, 2002. p. 212-228.

_____. **Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment**. Oxford: Clarendon Press, 1990.

GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of Knowing. **The Journal of Philosophy**, v. 64, n. 12, p. 357-372, 1967.

_____. BonJour's Structure of Empirical Knowledge. In: BENDER, John (ed.). **The Current State of Coherence Theories**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 105-114.

_____. Discrimination and Perceptual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 73, n. 20, p. 771-791, 1976.

_____. **Epistemology and Cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

_____. What is Justified Belief? In: KORNBLITH, Hilary (Org.). **Naturalizing Epistemology**. Second Edition. Cambridge: MIT Press, 1994. p. 105-130.

GOLDMAN, Alvin; PUST, Joel. Philosophical Theory and Intuitional Evidence. In: DEPAUL, Michael; RAMSEY, William (eds.). **Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1998. p. 179-197.

GOODMAN, Nelson. **Fact, Fiction and Forecast**. Fourth Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

GREENE, Joshua. **Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them**. New York: The Penguin Press, 2013.

_____. Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics. **Ethics**, v. 124, n. 4, p. 695-726, 2014.

HAACK, Susan. **Evidence and Inquiry**: Toward Reconstruction in Epistemology. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.

HABERMAS, Jurgen. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism. **The Journal of Philosophy**, v. 92, n. 3, p. 109-131, 1995.

Haidt, Jonathan. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. **Psychological Review**, v. 108, n. 4, p. 814-834, 2001.

Haidt, Jonathan; Bjorklund, Fredrik, Murphy. **Moral Dumbfounding**: When intuition Finds no Reason. Manuscripto não publicado. University of Virginia, 2000.

HARE, Richard. Rawls' Theory of Justice. In: DANIELS, Norman (org.). **Reading Rawls**. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 81-107.

HARMAN, Gilbert. Three Trends in Moral and Political Philosophy. **The Journal of Value Inquiry**, v. 37, n. 3, p. 415-425, 2003.

_____. **Change in View**. Cambridge: The MIT Press, 1986.

HASLETT, D.W. What is Wrong with Reflective Equilibria? **The Philosophical Quarterly**, v. 37, n. 148, p. 305-311, 1987.

HEDRICK, Todd. **Rawls and Habermas**: Reason, Pluralism and the Claims of Political Philosophy. Stanford: Stanford University Press, 2010.

HOOVER, Brad. **Ideal Code, Real World**: A Rule-Consequentialist Theory of Morality. Oxford: Clarendon Press, 2003.

HUEMER, Michael. Apology of a Modest Intuitionist. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 78, n.1, p. 222-236, 2009.

_____. Compassionate Phenomenal Conservatism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 74, n. 1, p. 30-55, 2007.

_____. **Ethical Intuitionism**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

_____. Revisionary Intuitionism. **Social Philosophy and Policy**, v. 25, n. 1, p. 368-392, 2008.

_____. **Skepticism and the Veil of Perception**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

_____. Singer's Unstable Meta-ethics. In: SCHALER, Jeffrey (ed.). **Peter Singer Under Fire**: The Moral Iconoclast Faces His Critics. Chicago: Open Court, 2009. p. 359-379.

HOLMGREN, Margaret. The Wide and Narrow of Reflective Equilibrium. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 19, n. 1, p. 43-60, 1989.

JOYCE, Richard. **The Myth of Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- KAGAN, Shelly. **The Limits of Morality**. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- KAMBER, Richard. Review of "The Myth of the Intuitive: Experimental Philosophy and Philosophical Method". **Essays in Philosophy**, v. 17, n. 1, p. 213-232, 2016.
- KAMM, F. M. **Intricate Rights: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KELLY, David; MAGILL, Gerard; TEN HAVE, Henk (eds.). **Contemporary Catholic Health Care Ethics**. 2nd Edition. Washington: Georgetown University Press, 2013.
- KELLY, Thomas. The Epistemic Significance of Disagreement. In: GENDLER, Tamar; HAWTHORNE, John (eds.). **Oxford Studies in Epistemology: Volume I**. New York: Oxford University Press, 2005. p. 167-196.
- KELLY, Thomas; MCGRATH, Sarah. Is Reflective Equilibrium Enough?. **Philosophical Perspectives**, v. 24, p. 325-359, 2010.
- KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- KUSHE, Helga (ed.). **Unsanctifying Human Life**. Oxford: Blackwell, 2002.
- LADEN, Anthony. The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls. **Ethics**, v. 113, n. 2, p. 367-390, 2003.
- LEHRER, Keith. **The Theory of Knowledge**. London: Routledge, 1990.
- LEWIS, David. **Philosophical Papers**. Vol 1. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- LYCAN, William. Epistemology and the Role of Intuitions. In: BENECKER, Sven; PRITCHARD, Duncan (eds.). **The Routledge Companion to Epistemology**. New York: Routledge, 2011. p. 813-822.
- LYONS, David. Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments. In: DANIELS, Norman (org.). **Reading Rawls**. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 141-159.
- MACKIE, John. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. London: Penguin Books, 1977.
- MCMAHAN, Jeff. Moral Intuition. In: LAFOLLETE, Hugh (org.). **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishers, 2013. p. 103-120.
- MILLER, Christian (ed.). **The Continuum Companion to Ethics**. London: Continuum, 2011.
- MILLGRAM, Elijah. Some Uses of Reflective Equilibrium. 2014. Acessado em: 01/06/2017. Disponível em: <http://www.elijahmillgram.net/publications/vfi.pdf>

MIKHAIL, John. **Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MOORE, George. **Principia Ethica**. Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MOSER, Paul. **Knowledge and Evidence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

NICHOLS, Shaun; KNOBE, Joshua. Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions. **Noûs**, v. 41, n. 4, p. 663-685, 2007.

NOZICK, Robert. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

PARFIT, Derek. **On What Matters**. Volume One. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

_____. **On What Matters**. Volume Two. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

_____. **Reasons and Persons**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant: The Current Debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

POLLOCK, John; CRUZ, Joseph. **Contemporary Theories of Knowledge**. Second Edition. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.

PUST, Joel. **Intuition as Evidence**. New York: Garland Publishing, 2000.

RAWLS, John. **A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character**. PhD Dissertation. Princeton, Princeton University, 1950.

_____. **A Theory of Justice**. Original Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

_____. **A Theory of Justice**. Revised Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

_____. Kantian Constructivism in Moral Theory. **The Journal of Philosophy**, v. 77, n. 9, p. 515-572, 1980.

_____. Outline of a Decision Procedure for Ethics. **The Philosophical Review**, v. 60, n. 2, p. 177-197, 1951.

_____. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

_____. The Idea of Public Reason Revisited. **The University of Chicago Law Review**, v. 64, n. 3, p. 765-807, 1997.

_____. The Independence of Moral Theory. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 48, p. 5-22, 1975.

_____. **The Law of Peoples**. Harvard: Harvard University Press, 1999.

- _____. Reply to Habermas. **The Journal of Philosophy**, v. 92, n. 3, p. 132-180, 1995.
- RAZ, Joseph. The Claims of Reflective Equilibrium. **Inquiry**, v. 25, n. 3, p. 307-330, 1982.
- ROSS, David. **The Right and the Good**. Oxford: Clarendon University Press, 2002.
- SAYRE-MCCORD, Geoffrey. Coherentist Epistemology and Moral Theory. In: SINNOT-ARMSTRONG, Walter; TIMMONS, Mark (orgs.). **Moral Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1996. p.137-189.
- SCANLON, Thomas. **Being Realistic about Reasons**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- _____. Rawls on Justification. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 139-168.
- _____. The Aim and Authority of Moral Theory. **Oxford Journal of Legal Studies**, v. 12, n. 1, p. 1-23, 1992.
- _____. **What We Owe to Each Other**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- SCHALER, Jeffrey (ed.). **Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics**. Chicago: Open Court, 2009.
- SHAFER-LANDAU, Russ. **Moral Realism: A Defense**. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- _____. (ed.). **Oxford Studies in Metaethics: Volume 7**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- SENCERZ, Stefan. Moral Intuitions and Justification in Ethics. **Philosophical Studies**, v. 50, p. 77-95, 1986.
- SIDGWICK, Henry. **The Methods of Ethics**. Seventh Edition. London: Macmillan, 1962.
- SINNOT-ARMSTRONG, Walter. **Moral Skepticisms**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____. (ed.). **Moral Psychology Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development**. Cambridge: The MIT Press, 2008.
- SINGER, Peter. Reply to Michael Huemer. In: SCHALER, Jeffrey (ed.). **Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics**. Chicago: Open Court, 2009. p. 380-394.
- _____. Ethics and Intuition. **The Journal of Ethics**, v. 9, p. 331-352, 2005.
- _____. **Practical Ethics**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. Famine, Affluence, and Morality. **Philosophy and Public Affairs**, v. 1, n. 3, p. 229-243, 1972.

_____. Sidgwick and Reflective Equilibrium. In: KUHSE, Helga (ed.). **Unsanctifying Human Life**. Oxford: Blackwell, 2002. p. 27-50.

STRATTON-LAKE, Philip (ed.). **Ethical Intuitionism: Re-Evaluations**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. Introduction. In: ROSS, David. **The Right and the Good**. Oxford: Clarendon University Press, 2002. p. ix-lviii.

STREET, Sharon. Constructivism about Reasons. In: SHAFER-LANDAU, Russ (org.). **Oxford Studies in Metaethics: Volume 3**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p.207-245.

STEINBOOK, Bonnie (ed.). **The Oxford Handbook of Bioethics**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SOSA, Ernest. **A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge**. Volume I. Oxford: Clarendon Press, 2007.

_____. Experimental Philosophy and Philosophical Intuition. **Philosophical Studies**, v. 132, n. 1, p. 99-107, 2007.

_____. **Knowledge in Perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. Rational Intuition: Bealer on Its Nature and Epistemic Status. **Philosophical Studies**, v. 81, n. 2-3, p. 151-162, 1996.

STICH, Stephen. Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity. **Synthese**, v. 74, p. 391-413, 1988.

SWEIN, Stacey; ALEXANDER, Joshua; WEINBERG, Jonathan. The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp. **Philosophical and Phenomenological Research**, v. 76, n.1, p. 138-155, 2008.

SWINBURNE, Richard. **Epistemic Justification**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

TERSMAN, Folke. **Reflective Equilibrium: An Essay in Moral Epistemology**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1993.

_____. Utilitarianism and the Idea of Reflective Equilibrium. **Southern Journal of Philosophy**, v. 29, n. 3, p. 395-406, 1991.

_____. The Reliability of Moral Intuitions: A Challenge from Neuroscience. **Australian Journal of Philosophy**, v. 86, n. 3, p. 389-405, 2008.

TRAMEL, Peter. Moral Epistemology. In: **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. Acessado em: 01/06/2017. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/mor-epis/>.

THOMAS, Alan. **Value and Context: The Nature of Moral and Political Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

THOMSON, Judith Jarvis. **Goodness and Advice**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. **Monist**, v. 59, n. 2, p. 204-217, 1976.

_____. **The Realm of Rights**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. The Trolley Problem. **The Yale Law Journal**, v. 94, n. 6, p. 1395-1415, 1985.

_____. Turning the Trolley. **Philosophy & Public Affairs**, v. 36, n. 4, p. 359-374, 2008.

TIMMONS, Mark. **Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. Foundationalism and the Structure of Ethical Justification. **Ethics**, v. 97, n. 3, p. 595-609, 1987.

VAN DER BURG, Wibren; VAN WILLIGENBURG, Theo (Eds.). **Reflective Equilibrium: Essays in Honour of Robert Heeger**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

WEDGWOOD, Ralph. **The Nature of Normativity**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WEINBERG, Jonathan; NICHOLS, Shaun; STICH, Stephen. Normativity and Epistemic Intuitions. **Philosophical Topics**, v. 29, n. 1-2, p. 429-460, 2001.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the Limits of Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

WILLIAMSON, Timothy. **The Philosophy of Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

_____. **Knowledge and its Limits**. Oxford: Clarendon Press, 2000.