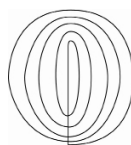


EQUILÍBRIO REFLEXIVO

EDIÇÃO DE 2024 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/FER-FIL/28442/2017



Editado por
Ricardo Santos e David Yates

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2024 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Equilíbrio Reflexivo
Copyright © 2024 do autor
Pedro Galvão

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2022.0013>

Todos os direitos reservados

Resumo

A metodologia do equilíbrio reflexivo apresenta-nos a investigação filosófica sobre questões morais substantivas como uma busca de coerência entre intuições e princípios morais, que se desenvolve através de ajustamentos recíprocos. A secção inicial elucida esta metodologia. De seguida, examina-se a chamada “estratégia do contraste”, que é uma forma comum de chegar a princípios morais a partir de intuições morais sobre casos particulares. Nas últimas secções, discute-se a relação da metodologia do equilíbrio reflexivo com diversas perspectivas metaéticas e a importância das intuições morais.

Palavras-chave

Intuições morais, estratégia do contraste, epistemologia moral, coerentismo, fundacionismo.

Abstract

The methodology of reflective equilibrium presents philosophical enquiry into substantive moral questions as a search for coherence between moral intuitions and principles, which develops through reciprocal adjustments. The first section explains this methodology. That is followed by an examination of the so-called “contrast strategy”, which is a common way of arriving at moral principles from moral intuitions about particular cases. The final sections discuss the relation between the reflective equilibrium methodology and several metaethical views as well as the importance of moral intuitions.

Keywords

Moral intuitions, contrast strategy, moral epistemology, coherentism, foundationalism.

Equilíbrio Reflexivo

DOI: <https://doi.org/10.51427/cfi.2022.0013>

1 A ideia de equilíbrio reflexivo

1.1 *Uma abordagem anti-cartesiana*

Imagine-se que tencionávamos fazer filosofia moral segundo um método estritamente cartesiano. Antes de mais, poríamos de parte todas as nossas crenças morais que admitissem a menor dúvida. Suponha-se que algumas das nossas crenças – muito poucas, mas ainda assim algumas – sobreviviam a esse escrutínio implacável. Teríamos, então, encontrado uma base sólida e inamovível para a nossa teoria. Dela cumprir-nos-ia extrair, com um rigor geométrico aliado à informação empírica relevante, uma teoria moral abrangente capaz de responder a questões muito diversas.

A metodologia do equilíbrio reflexivo – que deve a sua designação, embora não a sua origem, a John Rawls (1971/1999: 40-45) – pouco ou nada tem de cartesiano. Suponha-se que pretendemos investigar um determinado tema moral, T, que pode ser a justiça, a natureza do bem-estar, as obrigações para com os animais, o mal da morte ou o estatuto deontológico dos actos (o certo e o errado) em geral. O nosso ponto de partida consistirá em intuições morais sobre T que sejam fortes, mas de modo algum indubitáveis. Buscaremos depois princípios que sustentem essas intuições. Com enorme probabilidade, ver-nos-emos depressa na situação seguinte: esses princípios, embora apoiem algumas das intuições, estão em conflito com outras. E agora? Para resolver o conflito, há duas saídas: uma delas, conservadora, consiste em modificar ou substituir os princípios a fim de reter as intuições recalcitrantes; na outra, reformista, elimina-se o conflito reconsiderando ou descartando essas intuições. Nem sempre será fácil decidir qual será a melhor saída. À medida que a reflexão se desenrole e surjam novos conflitos, é de esperar que umas vezes optemos pela via conservadora, outras pela reformista. Fazendo ajustes mútuos entre intuições e princípios, vamos obtendo uma perspectiva

Publicado pela primeira vez em 2024

cada vez mais *coerente* sobre T. Idealmente, chegaremos a um ponto em que mais nenhum ajuste será necessário. Esse ponto constituirá o equilíbrio reflexivo.

Esta descrição genérica da metodologia do equilíbrio reflexivo requer clarificações e até correcções. Começemos pela própria noção de intuição moral. Uma intuição moral é apenas um juízo moral espontâneo, que, portanto, não pressupõe uma teorização prévia. Não temos de encarar as intuições morais como estados mentais gerados por um (misterioso) sentido moral, ou mesmo pela faculdade da intuição intelectual.

Na metodologia do equilíbrio reflexivo, as intuições morais constituem a matéria-prima da teorização. Contudo, só as intuições morais *fortes*, como acima se disse, poderão desempenhar proveitosamente esse papel. Podemos apontar dois traços das intuições morais deste género: são amplamente partilhadas e formam-se em condições de isenção, pelo que não são fruto de enviesamentos resultantes de emoções ou interesses.

As intuições morais podem ser sobre casos particulares reais, mas, com muita frequência, têm como objecto casos meramente imaginários. Os melhores praticantes da metodologia do equilíbrio reflexivo (e.g. Derek Parfit (1984)), aliás, são extremamente imaginativos na concepção de experiências mentais. Ao passo que os casos reais tendem a ser complexos e confusos, os casos descritos em experiências de pensamento, embora possam ser muitíssimo improváveis ou mesmo fisicamente impossíveis, permitem focar com facilidade a atenção naquilo que realmente importa no contexto da investigação em causa.

As intuições, note-se, podem ser também acerca de princípios. Os princípios seguintes, por exemplo, são intuitivamente apelativos:

- É errado torturar por simples diversão.
- Matar mil inocentes é pior do que matar um inocente.
- O sofrimento é intrinsecamente mau.

A descrição acima apresentada da metodologia do equilíbrio reflexivo sugere uma dicotomia rígida entre intuições e princípios. Mas embora, por uma questão de simplicidade, possamos descrever essa metodologia como a busca de um acordo entre intuições e princípios, importa

não perder de vista que há princípios entre as intuições, e que a distinção entre princípios que contam como intuições e princípios que não contam como tal não é límpida, visto que os princípios são intuitivos (ou intuitivamente apelativos) em graus diversos.

Importa também repelir a impressão de que, quando se investiga segundo a metodologia do equilíbrio reflexivo, se começa por pôr em cima da mesa todas as intuições morais a empregar na discussão. Na prática, não é isso que costuma acontecer. Pelo menos de um modo geral, ainda que algumas intuições, e os casos a elas associados, possam ser descritos logo de início, outras intuições e outros casos entram em cena apenas em fases posteriores. À metodologia em causa não corresponde um procedimento rígido de exame de um problema. As intuições morais, ainda que sejam um ponto de partida, não têm de estar concentradas na fase inicial da discussão.

Há também que esclarecer a noção de coerência a ter em mente. Quando se diz que, na metodologia do equilíbrio reflexivo, se busca uma coerência perfeita entre intuições e princípios, isso não significa que se busque apenas um determinado conjunto de intuições logicamente consistente com um determinado conjunto de princípios. Isso é muito pouco. Para clarificar o género de coerência em vista, podemos recorrer à concepção de sistema de crenças coerente que Laurence Bonjour (1985: 95-101) propõe na sua epistemologia. Essa caracterização inclui os princípios seguintes:

- A coerência de um sistema de crenças aumenta com a presença de conexões inferenciais entre as crenças que dele fazem parte – e aumenta em proporção ao número e à força dessas conexões;
- A coerência de um sistema de crenças diminui na medida em que este se encontra dividido em subsistemas de crenças pouco ligados entre si por conexões inferenciais;
- A coerência de um sistema de crenças diminui em proporção à presença de anomalias inexplicadas no conteúdo do sistema.

Por fim, vale ainda a pena distinguir o equilíbrio reflexivo restrito do amplo. A descrição acima apresentada respeita ao primeiro. No segundo, a busca de coerência inclui, além de intuições e princípios morais, certas "teorias de fundo" de carácter filosófico ou científico

– e.g. teorias sobre a racionalidade, a identidade pessoal ou a natureza da própria moralidade.

1.2 *Um exemplo: Singer e a obrigação de ajudar*

A metodologia do equilíbrio reflexivo goza de uma aceitação extraordinariamente vasta na ética filosófica. Mesmo alguns dos que a repudiam explicitamente, aliás, acabam por a praticar. Na verdade, podemos ilustrá-la com um artigo famoso de um dos seus críticos mais contundentes, Peter Singer (1972) – um artigo sobre o alcance da obrigação de ajudar.

Consideremos os casos seguintes:

Carta. Ana recebe uma carta de uma das organizações de beneficência mais reputadas. Na carta, a organização pede-lhe um donativo de 200€, afirmando que, no contexto de uma determinada catástrofe humanitária, essa é a quantia necessária para salvar a vida de uma criança – o que, suponha-se, é verdade. Ana não faz o donativo. Uns dias depois, compra um par de sapatos por 200€.

Lago. Enquanto passeia num jardim, Sofia vê uma criança a afogar-se num lago ornamental. É um lago pouco profundo, onde um adulto fica com água pela cintura. Para salvar a criança, Sofia teria de entrar imediatamente no lago – e isso implicaria estragar os sapatos, que custaram 200€. Por não querer sacrificar o calçado, Sofia deixa a criança morrer.¹

Intuitivamente, a conduta da agente deste último caso é imoral: ela tinha a *obrigação* de salvar a criança. Também de acordo com as intuições morais mais comuns, a agente, na Carta, não foi propriamente imoral: a sua conduta, embora não tenha sido louvável, parece estar confortavelmente dentro do domínio daquilo que é aceitável fazer. Pelo senso comum moral, por assim dizer, temos um dever geral de beneficência ou auxílio, mas muito limitado. Fazer donativos a organizações de beneficência caracteristicamente não é cumprir

¹ Ao descrever estes casos, não estou a seguir muito de perto o artigo de Singer. No entanto, o exemplo da criança no lago figura nele e aqui só varia em pormenores.

uma obrigação, mas realizar um acto supererrogatório, isto é, um acto em que se vai além do dever, fazendo algo de louvável.

Partindo da intuição moral suscitada pelo Lago, perguntemos pelo princípio que a justifica. Singer propõe o princípio seguinte:

(P) Se pudermos impedir que um mal aconteça sem sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo (i.e. temos a obrigação moral de o fazer).

O problema é que (P), embora apoie a intuição moral relativa ao Lago, está em conflito com a intuição correspondente à Carta: (P) parece implicar que Ana tinha a obrigação de fazer o donativo.

Como haveremos de lidar com o conflito entre (P) e a intuição associada à Carta? Singer propõe que descartemos uma intuição como essa e, assim, defende que o dever de beneficência é muito mais exigente do que costumamos presumir. Contudo, o conflito admite outras reacções. Uma delas, também reformista, vai no sentido oposto ao que Singer prefere: podemos livrar-nos do conflito preservando a intuição associada à Carta, mas descartando a intuição associada ao Lago e afirmando, assim, que Sofia agiu aceitavelmente ao deixar a criança morrer afogada. Um terceira via, pelo contrário, é conservadora: podemos tentar encontrar um princípio que, ao invés de (P), permita salvaguardar *ambas* as intuições. Se enveredarmos por esta via, teremos de tentar discernir uma diferença moralmente relevante entre os dois casos, para depois formularmos um princípio que capte apropriadamente essa diferença. Chegados a esse ponto, caber-nos-á averiguar se esse princípio alternativo não terá, também ele, implicações demasiado contra-intuitivas a respeito de casos adicionais.

1.3 O equilíbrio reflexivo além da ética

A metodologia do equilíbrio reflexivo não se circunscreve à ética filosófica. Ao propô-la, na verdade, Rawls inspirou-se na discussão de Nelson Goodman (1955) sobre o problema da indução e a justificação de princípios de inferência.

Quando queremos justificar uma inferência particular, apelamos a certas regras ou princípios de inferência. Mas como haveremos de justificar as próprias regras? Goodman diz-nos que a forma de o fazer

consiste em mostrar que estas sancionam as inferências que se nos afiguram correctas. Porém, não é de esperar que exista um acordo perfeito entre as regras que nos parecem justificáveis e as inferências intuitivamente correctas. Goodman afirma que importa procurar esse acordo e que devemos procurá-lo sem privilegiar absolutamente uma das partes envolvidas:

A tese é que tanto regras como inferências particulares são justificadas num acordo recíproco. Uma regra é rectificadora se produz uma inferência que não desejamos aceitar; uma inferência é rejeitada se viola uma regra que não queremos rectificar. O processo de justificação é o delicado processo de realizar ajustamentos mútuos entre regras e inferências aceites; e no acordo encontrado está a única justificação de que qualquer uma delas necessita. (1955: 79)

Nas mais diversas investigações filosóficas, podemos encontrar processos similares de ajustamento mútuo. Se vamos investigar, por exemplo, a natureza da identidade pessoal, do livre-arbítrio ou do conhecimento, podemos partir de intuições sobre casos particulares, procurando depois princípios – princípios que expliquem, respectivamente, a natureza da identidade pessoal, do livre-arbítrio ou do conhecimento – que apoiem essas intuições. Com grande facilidade, os princípios propostos, ainda que se ajustem a muitas das intuições, estarão em conflito com algumas delas, o que, com igual facilidade, levará à procura de princípios alternativos.

2 A estratégia do contraste

2.1 *Argumentos de contraste*

Na busca do equilíbrio reflexivo, recorre-se com frequência à "estratégia do contraste", para usar a expressão introduzida por Shelly Kagan (1988). Esta é uma forma de argumentar em que, a partir de casos similares, se procura mostrar que determinados factores têm relevância moral intrínseca, ou que não a têm, e assim sustentar ou refutar princípios morais. A estratégia tem sido muito usada para averiguar a relevância moral de *distinções*, como, por exemplo, a distinção entre

fazer um mal e não evitar que um mal ocorra, ou a distinção entre intencionar um mal e meramente antever um mal.²

Os *argumentos de contraste* concretizam a estratégia referida. Parte-se de casos que constituem um *par contrastante*: dois casos que diferem no factor em escrutínio, mas que se assemelham em tudo o resto. Os argumentos de contraste negativos visam estabelecer a irrelevância ética intrínseca do factor em causa; os positivos, a sua relevância ética intrínseca.³ São estes, respectivamente, os padrões de raciocínio em questão:

C1 e C2 constituem um par contrastante cujos membros diferem em F.

Intuitivamente, não há nenhuma diferença moral entre C1 e C2.
Logo, F não tem relevância moral intrínseca.

C1 e C2 constituem um par contrastante cujos membros diferem em F.

Intuitivamente, há uma diferença moral entre C1 e C2.
Logo, F tem relevância moral intrínseca.

Para ilustrar o uso negativo da estratégia do contraste, consideremos o seguinte par contrastante:

Matar. Miguel quer herdar a fortuna do seu primo, uma criança, pelo que o afoga enquanto ele toma banho, fazendo tudo parecer um acidente.

Deixar Morrer. Manuel quer herdar a fortuna do primo e, quando entra na casa de banho para o matar, constata que ele está a afogar-se acidentalmente, pelo que fica a vê-lo morrer, conservando-se disposto a submergir a sua cabeça se isso for necessário para garantir a ocorrência da sua morte.⁴

² A respeito desta última distinção, veja-se, neste Compêndio, o artigo "Doutrina do Duplo Efeito" (Galvão: 2021a).

³ A difusão dos argumentos de contraste deve muito a David Ross. Veja-se, neste Compêndio, o artigo "Generalismo Rossiano" (Galvão: 2022).

⁴ Este par contrastante baseia-se em Rachels (1975).

Estes casos diferem no factor "fazer/permitir": enquanto no primeiro o agente inflige um mal, no segundo permite, ou não evita, que esse mal ocorra. Intuitivamente, dirá o proponente do argumento, não há nenhuma diferença moral entre Matar e Deixar Morrer pelo que o factor "fazer/permitir" é irrelevante em si mesmo. Se este factor por vezes nos parece relevante, isso deve-se apenas à existência de correlações fortes com factores genuinamente relevantes.

Consideremos agora outro par contrastante:

Incêndio I. Durante um incêndio, três crianças estão num quarto e outra criança está num quarto afastado. Miguel só tem tempo para ir a um dos quartos. Escolhe salvar as três crianças.

Incêndio II. É tudo igual a Incêndio I, mas agora a criança que está sozinha num dos quartos é filha de Miguel. Ainda assim, ele escolhe salvar as três crianças.

Poder-se-á que argumentar que a conduta de Miguel é pior no segundo destes casos – e que isso evidencia que a existência de uma relação de paternidade entre o agente e quem será afectado pelas suas escolhas *tem* relevância ética intrínseca.

Os argumentos de contraste serão bons só se satisfizerem certos requisitos bastante óbvios. Em primeiro lugar, o factor em escrutínio tem de variar efectivamente nos casos do par contrastante. Em segundo lugar, os casos do par contrastante têm de ser suficientemente análogos: à excepção do factor sob escrutínio, todos os outros factores possivelmente relevantes deverão, tanto quanto possível, manter-se constantes. Por fim, as intuições sobre o estatuto deontico dos actos considerados deverão ser suficientemente fortes.

2.2 *Limites dos argumentos contrastantes*

Segundo Kagan (1988), mesmo os argumentos de contraste que satisfaçam inequivocamente as três condições indicadas são fracos: a estratégia do contraste, defende, é inerentemente enganadora. O argumento de Kagan tem três passos principais:

1. A estratégia do contraste pressupõe a Tese da Ubiquidade (TU).

2. A única razão para aceitar esta tese é o Pressuposto Aditivo (PA).
3. Este pressuposto é infundado.

Segue-se daqui que a estratégia do contraste é também infundada: ela envolve, diz-nos de Kagan, a "falácia aditiva".

Começemos por formular TU de duas maneiras:

- Se a variação de um dado factor faz uma diferença moral num determinado par contrastante, então faz *sempre* diferença.
- Se a variação de um dado factor não faz diferença moral num determinado par contrastante, então *nunca* faz diferença.

Sem TU, alega Kagan, os defensores da relevância de um dado factor não poderiam concluir, a partir do simples facto de os casos de um par contrastante particular diferirem no seu estatuto deontico, que o factor tem de ser importante noutros casos. Os críticos da relevância de um dado factor ficariam numa situação análoga.

O estatuto deontico de um acto é uma *função* dos vários factores relevantes presentes nas circunstâncias, ou seja, depende *de alguma maneira* dos valores que os factores relevantes obtêm nessas circunstâncias. Isto afigura-se incontroverso. Mas *de que maneira* o estatuto deontico de um acto dependerá dos factores relevantes? Qual será a *função determinante* que gera o estatuto deontico de um acto a partir dos valores dos factores relevantes? Não há uma resposta evidente para esta questão. Contudo, segundo Kagan, teremos razões para crer em TU somente se aceitarmos uma resposta definida. Mais precisamente, teremos razões para crer em TU apenas se aceitarmos PA: o pressuposto de que a função determinante tem uma natureza *puramente aditiva*. Aceitar este pressuposto é pensar que o estatuto deontico de um acto consiste no "saldo" resultante da simples adição de cada um dos efeitos dos factores individuais. Segundo esta perspectiva, cada factor relevante introduz uma contribuição distinta, positiva ou negativa, para o estatuto deontico do acto; descobrimos que estatuto é esse se adicionarmos essas contribuições. Kagan elucida assim a conexão entre PA e a estratégia do contraste:

É fácil ver por que razão seremos levados a acreditar na tese da ubiquidade – e, conseqüentemente, na estratégia subjacente aos

argumentos de contraste — se acreditarmos que a função determinante é aditiva. Pois caso o estatuto final de um acto consista na soma das contribuições distintas dos factores individuais, se mantermos todas as contribuições fixas excepto uma delas (mantendo constantes todos os factores excepto um deles) e variarmos a contribuição restante (variando o factor sob exame), a soma também terá de variar. (1988: 260)

A questão que agora se põe, evidentemente, é a de saber se temos razões para aceitar PA — uma questão à qual Kagan responde negativamente. Na sua crítica a PA, Kagan toma como exemplo o seguinte par contrastante:

Autodefesa Activa. Para se defender do agressor, o agente empurra-o para o precipício, sabendo que da queda resultará a sua morte.

Autodefesa Passiva. Para se defender do agressor, o agente não lhe diz que ele está prestes a cair no precipício, sabendo que da queda resultará a sua morte.

Intuitivamente, não há uma diferença moral entre estes casos. O crítico da relevância do factor fazer/permitir dará o seu assentimento a este juízo. O aspecto interessante da situação, contudo, é que mesmo os defensores da relevância deste factor poderão, sem inconsistência, partilhar esta intuição. Eles poderão sustentar que, embora o factor fazer/permitir *tenda* a fazer diferença, em situações de legítima autodefesa infligir um mal ao agressor não é pior (nem melhor) do que permitir que o agressor sofra um mal — ou seja, poderão defender que o factor da autodefesa tem o efeito de anular a relevância do factor fazer/permitir. Todavia, uma perspectiva deste género, que parece perfeitamente defensável, é incompatível com PA:

Se o pressuposto aditivo é correcto, a perspectiva que acabei de descrever *tem* de ser falsa, pois viola a tese da ubiquidade na afirmação de que a distinção fazer/permitir, apesar de normalmente fazer diferença, nos casos de autodefesa não faz nenhuma diferença. Assim, se aceitarmos o pressuposto aditivo (justificando assim a tese da ubiquidade), poderemos excluir *a priori* esta perspectiva. Porém, é óbvio que este lance não passaria de uma

petição de princípio. Por outro lado, se queremos pelo menos admitir a possibilidade de perspectivas deste género, não podemos pressupor simplesmente que a função determinante é aditiva. (1988: 262)

Em suma, dado que PA é incompatível com perspectivas como a indicada, não podemos limitar-nos a presumir a sua verdade. Na ausência de razões para aceitar PA em vez de deixar espaço para tais perspectivas, teremos de o considerar infundado.

Averiguemos agora em que medida a crítica de Kagan à estratégia do contraste é bem-sucedida, começando, para esse efeito, por distinguir duas noções de relevância. De acordo com a noção *forte*, um factor relevante é aquele que contribui *sempre*, positiva ou negativamente, para o estatuto deontico de um acto. De acordo com a noção *fraca*, um factor relevante é aquele que contribui *pelo menos por vezes*, positiva ou negativamente, para o estatuto deontico de um acto. Esta última noção, na verdade, parece ser mais "natural": se há casos ou contextos em que um dado factor faz diferença em termos morais, não podemos considerá-lo irrelevante.

Sob esta última noção de relevância, então, mostrar que um factor é irrelevante é deixar claro que este *nunca* contribui para o estatuto deontico de um acto. Assim sendo, os argumentos de contraste negativos pressupõem efectivamente TU, visto que mostrar que um factor é irrelevante é mostrar que este *nunca* faz diferença. E, a partir de um par de casos contrastantes, só poderemos mostrar tal coisa supondo que a variação de um factor nunca faz diferença se não faz diferença alguma vez. Rejeitada TU, temos de concluir que os argumentos de contraste negativos não podem, por si, estabelecer a irrelevância de um factor: quando muito, poderão oferecer um *indício* de irrelevância.

A situação é diferente no que respeita aos argumentos de contraste positivos. Sob a noção forte de relevância, a estratégia do contraste nos seus usos positivos de facto pressupõe TU. Mostrar que um factor é relevante seria mostrar que este faz *sempre* diferença. E, a partir de um par de casos contrastantes, só poderíamos mostrar tal coisa supondo que a variação de um factor faz sempre diferença se faz diferença alguma vez. Contudo, sob a noção fraca de relevância, a estratégia do contraste nos seus usos positivos não pressupõe TU:

para mostrar que um factor é relevante, basta mostrar que este faz diferença num par de casos contrastantes.

Importa acrescentar que, apesar da crítica de Kagan, mesmo os argumentos de contraste negativos podem ser proveitosos. Suponha-se que descobrimos determinados pares contrastantes em que o factor fazer/permitir parece não fazer nenhuma diferença moral. Como vimos, isto não justificaria, por si, a perspectiva de que esse factor é irrelevante. Suponha-se, aliás, que descobrimos também *outros* pares contrastantes em que o mesmo factor parece fazer diferença. Nesta situação, os argumentos de contraste negativos contribuem para criar um desafio explicativo interessante: por que razão o factor fazer/permitir parece não fazer diferença em certos tipos de casos, mas fazer diferença noutros tipos de casos? O que haverá nos casos do segundo tipo, mas não nos do primeiro, que torna importante a diferença entre infligir um mal e não evitar que um mal ocorra? Teremos de procurar, a um nível mais geral, uma perspectiva ética capaz de responder a estes desafios explicativos.⁵

3 Justificação e verdade

3.1 *Equilíbrio reflexivo e justificação*

Presume-se por vezes que a metodologia do equilíbrio reflexivo está comprometida com o coerentismo: se não com o coerentismo em geral (*grosso modo*, a ideia de que a justificação epistémica é apenas uma questão de coerência), pelo menos com o coerentismo moral (*grosso modo*, a ideia de que, na ética, a justificação epistémica é apenas uma questão de coerência). Jeff McMahan (2013) contesta convincentemente este pressuposto e, ao mesmo tempo que subscreve a metodologia do equilíbrio reflexivo, defende, como perspectiva da justificação epistémica no campo da ética, uma posição fundacionista — entende assim que, neste campo, há crenças básicas, isto é, crenças justificadas que não devem a sua justificação a conexões inferenciais com outras crenças.

⁵ Nesta secção, empreguei material, reformulado e adaptado, previamente publicado em Galvão (2009).

De acordo com o coerentismo, declara McMahan (2013: 113), "nenhuma crença está imune à rejeição, por muito forte que seja". Se a eliminação de uma determinada crença resultar num sistema de crenças mais coerente, há que eliminá-la — e isto, pensa McMahan, é "estranho à vida moral e ao pensamento moral", visto existirem "crenças morais das quais pura e simplesmente não podemos abdicar para se obter uma coerência maior". Embora McMahan não dê exemplos de crenças morais que gozam deste estatuto, é de presumir que estivesse disposto a atribuí-lo a crenças como as seguintes:

- Torturar inocentes por diversão é errado.
- O sofrimento imerecido é intrinsecamente mau.

À luz do coerentismo, seria de rejeitar estas crenças se assim se obtivesse uma coerência maior no sistema de crenças morais. Podemos imaginar um coerentista que, empregando a metodologia do equilíbrio reflexivo, chega a um sistema moral que aprova a tortura de inocentes, além de apresentar o sofrimento imerecido como neutro ou até intrinsecamente bom. Mesmo que este sistema fosse insuperavelmente coerente, sugere-nos McMahan, isso de forma alguma nos daria razões suficientemente fortes para rejeitar as crenças acima listadas. Assim sendo, temos de rejeitar o coerentismo moral.

Contra esta perspectiva, McMahan alega também que ela, erradamente, "atribui o mesmo estatuto epistémico às nossas intuições sobre casos particulares e aos princípios mais profundos dos quais elas são expressões" (2013: 113): as intuições justificam os princípios e, de igual modo, os princípios justificam as intuições. A alternativa de McMahan é um fundacionismo moral cuja ideia central é introduzida na passagem seguinte:

Na verdade, as relações de apoio recíproco parecem ser assimétricas: os princípios afiguram-se epistemicamente mais básicos, mais seguros. Eles articulam os nossos valores nucleares que unificam, explicam e justificam os nossos juízos intuitivos. As nossas intuições, mais do que justificarem os princípios, oferecem indícios da sua existência e orientações quanto à sua natureza. Em suma, os princípios são fundacionais a respeito das intuições. As nossas intuições, na medida em que são fontes fiáveis de conhecimento

moral, são-no porque exprimem, e nos remetem para, um domínio de valores mais gerais e mais profundos. (2013: 113-4)

Chamando a atenção para a diferença importante entre descoberta e justificação, McMahan salienta que a metodologia do equilíbrio reflexivo é, antes de mais, uma perspectiva sobre a descoberta de verdades morais, e não sobre a sua justificação. E, combinando a adesão ao equilíbrio reflexivo com o fundacionismo acima delineado, acrescenta que a ordem da descoberta e a ordem da justificação são tendencialmente inversas. Podemos elucidar a ideia de McMahan com um exemplo esquemático, onde $I_1 \dots I_n$ são juízos morais intuitivos sobre casos particulares e $P_1 \dots P_4$ são princípios morais:

Descoberta: $[I_1, I_2 \dots I_n] \rightarrow [P_1, P_2] \rightarrow [P_3] \rightarrow [P_4]$

Justificação: $[P_4] \rightarrow [P_3] \rightarrow [P_1, P_2] \rightarrow [I_1, I_2 \dots I_n]$

Para interpretar parte deste esquema, suponha-se o seguinte:

I_1 : Mariana agiu imoralmente ao torturar aquela criança por diversão.

P_1 : É errado torturar inocentes por diversão.

P_4 : Todos devem seguir os princípios cuja aceitação universal todos possam querer ou escolher racionalmente.

Neste exemplo, P_4 é o contratualismo kantiano de Parfit (2011: 355). Segundo Parfit, P_4 é um candidato muito convincente a princípio ético mais amplo e profundo, do qual decorrerão todos os outros princípios morais correctos. Para benefício da discussão, admitamos que P_4 tem efectivamente esse estatuto.

De acordo com a perspectiva epistémica de McMahan, P_4 justifica P_3 e, ainda que de um modo menos imediato, justifica também P_1, P_2 e as intuições $I_1, I_2 \dots I_n$. Contudo, P_4 não é justificado por esses princípios e intuições, sendo apenas descoberto a partir deles: a intuição I_1 sugere facilmente o princípio P_1 , que a justifica; P_1 , por sua vez, é um dos princípios que leva à descoberta de P_3 , que será um princípio mais profundo; por fim, chega-se à descoberta de P_4 .

Deveremos concordar com McMahan nesta matéria? Parece sobejamente claro que a metodologia do equilíbrio reflexivo, sendo

uma posição sobre a descoberta de verdades morais, e não sobre a sua justificação, de facto não está comprometida com o coerentismo. A versão de fundacionismo que McMahan delinea, no entanto, é extraordinariamente desconcertante. Na sua perspectiva, P_4 justifica P_1 , mas não o inverso. No entanto, a irrevisibilidade de algumas crenças morais, que leva McMahan a repudiar o coerentismo, parece ser atribuível com grande plausibilidade a princípios como P_1 (e a intuições como I_1), *mas não a princípios como P_4* : negar que seja imoral torturar inocentes por diversão afigura-se efectivamente "estranho à vida moral e ao pensamento moral", mas negar o contratualismo kantiano não é propriamente chocante. Ora, chega-se assim a um resultado dificilmente aceitável: P_4 é a crença justificada fundamental, sendo P_1 uma crença que deve a sua justificação a P_4 , mas é P_1 , e não P_4 , que tem um estatuto epistémico privilegiado que, presumivelmente, um fundacionista só atribuirá a crenças básicas ou fundamentais – a saber, a irrevisibilidade.

Num fundacionismo moral mais promissor, perfeitamente conciliável com a abordagem metodológica do equilíbrio reflexivo, encontraremos crenças básicas ou fundamentais em intuições sobre casos particulares (e.g. I_1) ou em princípios intuitivamente apelativos que se deixam extrair com facilidade desses casos (e.g. P_1). Poder-se-á considerar que algumas dessas crenças são irrevisíveis, embora não seja forçoso atribuir-lhes um estatuto epistémico tão forte. Além disso, admitir-se-á que a justificação, *em parte*, é uma questão de apoio mútuo ou coerência entre intuições e princípios. Com esta ideia, não se cai no coerentismo. Sem ela, a metodologia do equilíbrio reflexivo tornar-se-á misteriosa, pois não se perceberá por que razão é importante buscar uma coerência cada vez maior entre princípios e intuições.

Vale a pena acrescentar que a posição de McMahan, ainda que seja falsa como perspectiva sobre a justificação, pode ser vantajosamente reformulada como uma perspectiva acerca da *explicação*. Embora a justificação seja, em parte, uma questão de apoio mútuo, a explicação parece operar apenas "de cima para baixo": os princípios mais amplos e profundos explicam os mais circunscritos e superficiais, mas não o inverso. Se assim for, P_4 poderá explicar P_1 (i.e. explicar, de uma maneira kantiana, por que razão é errado torturar inocentes

por diversão), mas P_1 , ainda que contribua para a justificação de P_4 , não explicará este princípio.

3.2 *Equilíbrio reflexivo e verdade*

Os defensores da metodologia do equilíbrio reflexivo perfilham as mais diversas perspectivas metaéticas sobre a natureza dos factos e das verdades morais. Muitos são realistas morais, isto é, afirmam a existência de factos morais independentes de quaisquer atitudes de quaisquer agentes. Outros, porém, subscrevem versões de anti-realismo moral.

No entanto, a aceitação da abordagem do equilíbrio reflexivo é de compatibilidade dúbia com algumas posições metaéticas. A título de exemplo, consideremos a teoria metaética de David O. Brink (1989), que é uma versão de realismo moral *naturalista*. Um realista deste género defende que os factos morais independentes de atitudes são factos naturais, ontologicamente equiparáveis aos factos físicos, biológicos ou psicológicos. Como estes, os factos morais são factos a investigar empiricamente. Ora, Brink (1989: 100-143) advoga o equilíbrio reflexivo – fazendo-lhe corresponder, aliás, uma epistemologia coerentista –, mas é duvidoso que isso seja consistente com o seu naturalismo metaético. Se os factos morais são como os factos físicos, biológicos ou psicológicos, será de esperar que a ética seja um ramo da ciência empírica. Contudo, a investigação associada à metodologia do equilíbrio reflexivo parece ser profundamente diferente da investigação na física, na biologia ou mesmo na psicologia: investigar questões morais buscando um acordo entre intuições e princípios pura e simplesmente não é fazer ciência empírica.

Em algumas posições metaéticas, afirma-se uma relação mais estreita entre as verdades morais (ou normativas) e o equilíbrio reflexivo: este é aquilo que torna verdadeiros os juízos morais (ou normativos). No seu construtivismo humiano, que relativiza a verdade normativa a indivíduos, Sharon Street (2006, 2008) defende uma perspectiva deste género:

No construtivismo metaético, [...] entende-se que o facto de um juízo normativo resistir ao escrutínio em equilíbrio reflexivo tem não só relevância epistemológica, mas também relevância consti-

tutiva; por outras palavras, entende-se que esse facto não é só um indício de que o juízo normativo é correcto, sendo também aquilo que faz esse juízo ser correcto. (2008: 238-9)

A verdade normativa, a esta luz, consiste nas valorações a que um indivíduo chegaria depois de submeter as suas próprias valorações iniciais ao processo de busca de um equilíbrio reflexivo.

4 Dispensar as intuição morais?

Os críticos da metodologia do equilíbrio reflexivo, como R. M. Hare (1981) e Richard Brandt (1979: 16-23; 1990), sustentam que esta é inaceitável porque as intuições morais expressas mesmo nos nossos juízos mais ponderados não são dignas de confiança, já que poderão muito bem resultar de distorções criadas pelo ambiente cultural em que fomos educados. A essas distorções, outros acrescentam as resultantes da nossa história evolutiva como espécie.

Podemos responder a esta objecção com várias considerações. Antes de mais, é de frisar que a metodologia do equilíbrio reflexivo não envolve uma fé cega nas intuições morais. Ainda que algumas intuições (e.g. é imoral torturar crianças por diversão) possam afigurar-se irrevisíveis, muitas outras admitem reconsideração – e algumas, como vimos, acabam por ser descartadas. Da busca de um equilíbrio reflexivo não resulta uma mera sistematização ou "racionalização" das nossas convicções morais, como por vezes alegam os críticos da metodologia. Esta, pelo contrário, leva com frequência à contestação de crenças morais extremamente difundidas.

Ainda que as intuições morais fortes, pelo menos na sua maioria, não sejam infalíveis, podemos acrescentar que é de presumir a sua verdade até prova em contrário. Caso se mostre que uma determinada intuição é demasiado duvidosa, poderá muito bem ser racional descartá-la, mas atribuir às intuições morais em geral uma "presunção de culpa" em vez de uma "presunção de inocência" parece implicar uma duplicidade de critérios inaceitável, dado que, noutros domínios, se considera verdadeiro aquilo que, até prova em contrário, *parece* ser verdade.⁶

⁶ No âmbito do seu *conservadorismo fenoménico*, Michael Huemer (2005: 99-127) defende a credibilidade das intuições morais com esta linha de raciocínio.

Note-se ainda que o defensor da metodologia do equilíbrio reflexivo não defende que um acordo apropriado com as intuições morais comuns é *tudo* o que há a exigir de uma teoria moral substantiva. A seu ver, esse acordo é apenas uma condição necessária para uma teoria moral ser satisfatória. Este requisito, assim entendido, admite a defesa seguinte: se uma teoria moral tiver implicações sistemática e profundamente contra-intuitivas, acabando por apresentar o conteúdo da moralidade como algo muitíssimo estranho às convicções morais comuns, privará os agentes humanos da motivação para agir moralmente – e assim, arguivelmente, falhará como teoria moral.⁷

Pedro Galvão

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Referências

- BonJour, Laurence. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandt, Richard B. 1979. *A Theory of the Good and the Right*. Nova Iorque: Prometheus Books.
- Brandt, Richard B. 1990. The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium. *Ethics* 100: 259-278.
- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Galvão, Pedro. 2009. Casos Análogos na Ética: Uma Avaliação da Estratégia do Contraste. In *Expressões da Analogia*. Ed. por Maria Luísa Couto Soares et al. Lisboa: Colibri.
- Galvão, Pedro. 2021a. Doutrina do Duplo Efeito. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Ed. por Pedro Galvão e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Galvão, Pedro. 2021b. Prescritivismo Universal. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Ed. por Pedro Galvão e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Galvão, Pedro. 2022. Generalismo Rossiano. In *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Ed. por Pedro Galvão e Ricardo Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Goodman, Nelson. 1955. *Facto, Ficção e Previsão*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Huemer, Michael. 2005. *Ethical Intuitionism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Kagan, Shelly. 1988. The Additive Fallacy. *Ethics* 99: 5-31.
- McMahan, Jeff. 2013. Moral Intuition. In *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2.^a ed. Ed. por Hugh LaFollette e Ingmar Persson. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters: Volume One*. Oxford: Oxford University Press.

⁷ Agradeço a Ricardo Santos a revisão deste artigo.

- Rachels, James. 1975. Active and Passive Euthanasia. *The New England Journal of Medicine* 292: 78-80.
- Rawls, John. 1971/1999. *A Theory of Justice*, ed. rev. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Singer, Peter. 1972. Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs* 1: 229-243.
- Street, Sharon. 2006. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies* 127: 109-166.
- Street, Sharon. 2008. Constructivism about Reasons. *Oxford Studies in Metaethics*, Volume 3. Ed. por Russ Shafer-Landau. Oxford: Clarendon Press.