



Equilíbrio Reflexivo, Intuições Morais e a Busca por Coerência

Reflective Equilibrium, Moral Intuitions and the Quest for Coherence

Tiaraju M. Andreazza¹

Resumo: como devemos conduzir nossas investigações morais para decidir 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? O método do equilíbrio reflexivo, desenvolvido por John Rawls em *A Theory of Justice* (1971) e desde então adotado por um crescente número de filósofos, é uma tentativa de responder a questões como essas. O equilíbrio reflexivo pode ser (e de fato foi) interpretado de vários modos, muitos dos quais completamente incompatíveis entre si, mas as duas visões mais representativas do método são os modelos coerentista e intuicionista. Neste artigo o meu objetivo é argumentar que nós deveríamos entender o equilíbrio reflexivo como um método intuicionista de investigação moral. Assim, eu comparo essas duas visões, como elas diferem no modo como concebem o funcionamento e os objetivos do método, para defender que a tradição coerentista de interpretação do método reduz a investigação moral a uma mera busca por coerência, com isso ignorando a função metodológica (e epistemológica) que intuições morais desempenham em nossas reflexões morais. Em contraste, a interpretação intuicionista oferece um modelo de investigação que integra intuição morais com a busca por coerência, explicando por que e como esses dois elementos funcionam em conjunto em nossas reflexões morais. A minha alegação é a de que apenas quando o equilíbrio reflexivo é interpretado de acordo com esse modelo intuicionista que ele pode ser visto em uso na prática reflexiva de filósofos morais reconhecidamente competentes, como John Rawls, Judith Jarvis Thomson e Peter Singer.

Palavras-chave: Equilíbrio Reflexivo; Intuições Morais. Modelo Coerentista. Modelo Intuicionista.

Abstract: how should we investigate to decide what to believe about moral matters? How should the plausibility of judgments, theories and moral principles be assessed? How should we remove our doubts when we are not sure what is right or wrong, good or bad, just or unjust? The method of reflective equilibrium, developed by John Rawls in *A Theory of Justice* (1971) and since then adopted by an increasingly large number of philosophers, is an attempt to answer such questions. The reflective equilibrium can be (and, in fact, it was) interpreted in a variety of ways, some of them completely at odds with each other, but the two more representative views are the coherentist and the intuitionist models. In this paper my aim is to argue that we should understand the reflective equilibrium as an intuitionist model for the moral inquiry. So, I compare these two views, how they differ in the way they characterize the workings and goals of this method, to make the following claim: the coherentist model makes the moral investigation a mere search for coherence, thus not acknowledging the methodological (and epistemological) role that moral intuitions do have in our moral reflections. In contrast, the intuitionist view offers a model that integrates moral intuition with the search for coherence, explaining why and how these two elements can and should work together in our moral inquiries. It is my contention that only when interpreted as an intuitionist model the reflective equilibrium can be seen as the method used in the moral inquiries of competent moral philosophers, such as John Rawls, Judith Jarvis Thomson and Peter Singer.

Key-words: Reflective Equilibrium; Moral Intuitions; Coherentist Model; Intuitionist Model.

¹ Doutor em Filosofia (UNISINOS). Pesquisador PNPd/CAPES junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RS. <tiaraju.andreazza@gmail.com>

O equilíbrio reflexivo, popularizado por John Rawls em *A Theory of Justice* (1971) e desde então adotado por um crescente número de filósofos, é uma teoria metodológica sobre como devemos conduzir nossas investigações para descobrir no que acreditar sobre questões morais, ou para avaliar a plausibilidade de juízos, teorias e princípios morais. equilíbrio reflexivo descreve um “curso hipotético de reflexão” (RAWLS, 1999, p. 18) que esclarece no que consiste uma “reflexão apropriada” (*due reflection*) (RAWLS, 1993, p. 8)². A ideia essencial é que nós adquirimos conhecimento normativo, ou pelo menos crença moral epistemicamente justificada sobre algum assunto, “pensando sobre ele da maneira correta” e que o equilíbrio reflexivo explicaria no que consiste essa reflexão apropriada (SCANLON, 2014, p. 71).

O equilíbrio reflexivo foi recepcionado pela literatura, em resposta à *A Theory of Justice*, como um modelo coerentista para a investigação e justificação moral. De acordo com essa interpretação, Rawls teria proposto um processo no qual o indivíduo buscaria a maximização da coerência e a minimização da incoerência entre os seus juízos morais, os seus princípios morais e as suas crenças não morais relevantes³. Essa é ainda a leitura padrão a partir da qual o equilíbrio reflexivo é discutido na literatura⁴. Mas de acordo com uma leitura alternativa, o equilíbrio reflexivo seria um processo em que uma pessoa procura descobrir o que é congruente com as suas intuições morais, ou o que é plausível à luz daquelas proposições morais que lhe parecem ser intuitivamente verdadeiras. Esse seria um

² Proponentes notáveis do equilíbrio reflexivo que compartilham esse sentido metodológico da ideia são Rawls (1971, 1993), Daniels (1996), Brink (1989), DePaul (2011), Tersman (1991), Audi (2004), Scanlon (2003, 2014), e Huemer (2005). Alguns desses autores, além de compartilhar esse sentido metodológico, também acrescentam ao método outros sentidos. Por exemplo, Brink defende que o equilíbrio reflexivo também explica o que é para uma crença moral ser epistemicamente justificada (BRINK, 1989, p. 104), Goodman defendeu, embora sem usar o nome, que o equilíbrio reflexivo mostraria no que consiste a validade de certas inferências e princípios indutivos (GOODMAN, 1983, p. 63-87) e Rawls, de acordo com algumas interpretações, teria defendido com o seu construtivismo a tese de que a sua teoria da justiça é correta (ou “razoável”) *porque* ela seria construída através do equilíbrio reflexivo, sugerindo que o equilíbrio reflexivo é uma espécie de teste de correção para teorias morais (RAWLS, 1999, p. 42-44). Mais recentemente o equilíbrio reflexivo figura na posição construtivista de razões práticas de Street desempenhando um papel na explicação do que é para alguém ter uma razão prática para fazer alguma coisa (STREET, 2008, p. 216-220). Eu não discutirei esses outros sentidos de equilíbrio reflexivo neste artigo.

³ Boyd (1988), Brink (1989), Daniels (1996), Sayre-McCord (1996), Tersman (1993), são alguns dos principais proponentes de uma leitura coerentista do equilíbrio reflexivo.

⁴ O equilíbrio reflexivo figura como um modelo coerentista nas discussões críticas 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).

modelo *intuicionista* para o equilíbrio reflexivo⁵. Neste artigo o meu objetivo é articular e defender uma interpretação intuicionista do equilíbrio reflexivo. Se o equilíbrio reflexivo representa o que está envolvido em uma reflexão apropriada, eu argumento, então seria razoável esperar encontrá-lo em uso nas investigações de filósofos morais de reconhecida competência investigativa, como John Rawls, Judith Jarvis Thomson e Peter Singer, mas o modelo coerentista, por reduzir a investigação moral a uma busca por coerência, acaba oferecendo um retrato da investigação moral que é estranha à prática investigativa desses filósofos. Um modelo intuicionista, eu argumento, evitaria essa dificuldade.

Eu procedo como se segue. Na seção I apresento o modelo coerentista e o fato das intuições morais, para destacar em que medida seria um erro reduzir a investigação moral a uma (não qualificada) busca por coerência. Na seção II eu articulo um modelo intuicionista para o equilíbrio reflexivo que corrige essa deficiência. Na seção III eu analiso como esse modelo pode ser visto em uso na prática investigativa de Judith Thomson e Peter Singer. Na seção IV eu analiso algumas das objeções que poderiam ser endereçadas a um modelo intuicionista.

I. O modelo coerentista e o fato das intuições morais

A interpretação coerentista do equilíbrio reflexivo, popularizada por Norman Daniels em uma série de artigos, apresenta o equilíbrio reflexivo como uma reflexão de “uma dada pessoa em um dado tempo” (DANIELS, 1996, p. 39) que ocorre por etapas. Em uma primeira etapa, “nós começamos coletando os juízos morais iniciais e os filtrando para incluir apenas (...) aqueles que não tenham sido feitos sob condições conducentes ao erro”. Essa é a etapa em que o indivíduo seleciona quais de seus juízos morais são *ponderados (considered)*. Depois, em uma segunda etapa, nós “propomos conjuntos alternativos de princípios morais que têm variáveis níveis de ajuste com esses juízos morais”, sempre avaliando o mérito desses princípios também a partir de teorias

⁵ Audi (2004), DePaul (2006, 2011), Ebertz (1993), McMahan (2013), Scanlon (2003, 2014), Huemer (2005), são alguns autores notáveis que defendem alguma abordagem fundacionista/intuicionista ao equilíbrio reflexivo, ou que pressupõem tal abordagem. Thomas (2006) defende um modelo contextualista muito próximo do modelo intuicionista/fundacionista.

não morais. Essa é a etapa em que o indivíduo procura pelo conjunto de princípios morais (uma teoria moral) que oferece a melhor explicação dos seus juízos morais ponderados e é coerente com teorias não morais de fundo relevantes (teorias em economia, sociologia, psicologia etc.) (DANIELS, 1996, p. 22).

O equilíbrio reflexivo é assim “uma tentativa de produzir coerência” de um agente que, “fazendo ajustes nos seus juízos ponderados, nos seus princípios morais e nas suas teorias de fundo”, busca encontrar um “ponto de equilíbrio” no qual esses elementos formam um “trípulo ordenado”, ou um conjunto coerente de crenças morais e não morais (DANIELS, 1996, p. 22). Suponha então que S está em dúvida se (p) a tortura é sempre errada, ou se ($\sim p$) a tortura é algumas vezes moralmente permissível (por exemplo, quando ela evitaria a morte de milhares de pessoas). Empregando o equilíbrio reflexivo para decidir o que acreditar, a ideia é que dentre p e $\sim p$, a proposição mais razoável para sustentar S será aquela que coerir melhor com esse conjunto coerente de crenças morais e não morais que ele obterá através do método do equilíbrio reflexivo (DANIELS, 1996, p. 31).

Uma implicação metodológica radical desse modelo coerentista é a posição de que toda a crença moral está *igualmente* suscetível de ser revisada ou descartada se isso for contribuir para a aceitação de um conjunto coerente de crenças morais. Conforme exposto por Daniels, quando “fixamos” um conjunto de juízos ponderados na primeira etapa do método, “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). Na busca por coerência, nenhuma crença moral deve ser privilegiada, e cada uma está, em pé de igualdade com as demais, ao serviço da coerência.

O modelo coerentista foi levado a defender essa recomendação metodológica, eu penso, em virtude do seu comprometimento a uma epistemologia coerentista. Para os teóricos que defendem alguma forma de coerentismo, o valor epistêmico de uma crença qualquer é sempre condicional à sua contribuição para a coerência de um sistema coerente de crenças: a tese é que uma crença é justificada *pelo* seu pertencimento a um sistema coerente de crenças (BRINK, 1989, p. 103) e que, tomada por si mesma, nenhuma crença moral tem valor epistêmico próprio e independente. Assim, por reduzirem o valor epistêmico de uma crença a

fatos sobre a sua coerência com algum conjunto de crenças, os proponentes da interpretação coerentista do equilíbrio reflexivo acabam sendo levados também a reduzir a reflexão moral a uma busca por um conjunto coerente de crenças morais e não morais. Coerência é tudo o que importa.

Eu penso que esse retrato reducionista da investigação moral é simples demais e não se ajusta ao modo como nós de fato aceitamos e revisamos nossas crenças morais. Muitas das proposições morais que nós acreditamos que são verdadeiras são sustentadas porque nós acreditamos que nós temos razões, na forma de outras proposições que nós aceitamos, para pensar que elas são verdadeiras. Por exemplo, é comum alguém acreditar que foi errado lançar as bombas atômicas na Segunda Guerra Mundial *porque* elas causaram a morte de pessoas inocentes, *porque* as bombas não foram realmente necessárias para terminar a guerra e *porque* é errado causar a morte de pessoas inocentes. Nesse sentido, é correto dizer que muitas das nossas crenças são sustentadas porque elas são coerentes com outras crenças que sustentamos, e seriam rejeitadas se se mostrassem incoerentes. Mas nem todas as nossas crenças têm essa base 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 dessas proposições não é uma inferência a partir de outras considerações que nós sustentamos. Se forçados a explicar por que elas são verdadeiras, as pessoas se veriam incapazes de articular nada mais do que “elas parecem verdadeiras!”, e o reconhecimento desse fato provavelmente não lhes deixaria menos convencidas da razoabilidade da sua crença nessa proposição e menos dispostas a aceitá-la. O mesmo parece ocorrer no âmbito moral. Quando nós pensamos sobre por que sustentamos certas proposições morais, como “é injusto punir um inocente”, “cinco mortes é pior do que uma morte” e “a morte de uma pessoa é ruim”, parece que o que explica a nossa crença nessas proposições não é o fato de que nós acreditamos que temos razões, dadas pelo que mais acreditamos, para pensar que elas são verdadeiras. O que explica é o fato de que essas proposições *parecem* verdadeiras⁶. Nós podemos dizer que essas

⁶ As duas últimas proposições são exemplos de intuições morais oferecidas por Singer (2005, p. 350). A primeira é um exemplo de Huemer (2005, p. 102).

proposições são aceitas intuitivamente, no sentido de que elas são aceitas *porque* nós temos uma intuição (moral) de que elas são verdadeiras.

Correntemente circulam na literatura diversas teorias sobre a natureza exata dessas intuições. Como nada do que eu tenho a dizer neste artigo depende da aceitação de uma dessas teorias em particular, ignorarei esse debate⁷. O que é importante para o argumento deste artigo é sublinhar que essas crenças morais baseadas em intuições morais cumprem um papel no modo como nós ordinariamente refletimos e decidimos o que acreditar com respeito a assuntos morais que coloca em questão o modelo coerentista do equilíbrio reflexivo⁸. Considere a literatura em torno do assim chamado “trolley problem”: 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 serem atropeladas. Uma maneira de resolver esse problema é seguindo Bentham. Para Bentham, não há dúvidas de que devemos rejeitar a crença de que não seria permissível empurrar o gordo, pois se nós o empurramos nós matamos uma pessoa e salvamos cinco, dessa forma 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? Como será discutido mais adiante, 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 do utilitarismo de atos vem ao custo muito elevado de implicar que essa proposição é falsa. Eu penso que esse exemplo ilustra que em nossas reflexões nós não estamos apenas buscando uma posição moral que é coerente. O que nós queremos é uma posição que é coerente com o que nos parece intuitivamente verdadeiro acreditar. A hipótese que eu julgo suportada por exemplos como esse é que nós não procedemos metodologicamente como se todas as nossas crenças morais tivessem igual peso epistêmico: crenças morais intuitivas parecem cumprir um certo

⁷ Ver Pust (2007) para um sumário dessa discussão.

⁸ Ver Pust (2010) para a discussão de como o apelo a intuições, e o uso do equilíbrio reflexivo, é uma característica do discurso filosófico de uma maneira geral, e não algo próprio da filosofia moral.

papel metodológico diferenciado no modo como nós avaliamos e criticamos posições morais. Um modelo coerentista não explica esse fato. Na seção seguinte eu ofereço uma interpretação intuicionista para o equilíbrio reflexivo capaz de explicá-lo.

II. Um modelo intuicionista para o equilíbrio reflexivo

Para o modelo coerentista, nós devemos refletir de um modo a buscar um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique os nossos juízos morais ponderados e seja plausível à luz de informações não morais relevantes. Essa descrição é definitivamente sugerida por certas passagens em que Rawls se refere ao equilíbrio reflexivo, como quando ele defende que “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)⁹. Mas eu não acredito que sentenças como essa refletem o modo como os próprios proponentes do equilíbrio reflexivo, incluindo o próprio Rawls, de fato usam o método para decidir no que acreditar em assuntos morais. Em suas investigações, eles rejeitam, constroem e revisam teorias e princípios morais tomando aquelas proposições morais que lhe parecem intuitivamente verdadeiras como guias para decidir o que acreditar de um modo que não é capturado por essa sentença.

Quando Rawls escreve que o objetivo de *A Theory of Justice* foi “mostrar que a teoria proposta se ajusta aos pontos fixos de nossas convicções ponderadas melhor do que outras doutrinas familiares” e que, por isso, “ela nos leva a revisar e a extrapolar os nossos juízos de modos que parecem ser satisfatórios após reflexão (RAWLS, 1999, p. 507), ou quando ele escreve, no *Political Liberalism*, que o “teste” do equilíbrio reflexivo consiste em investigar “como a visão como um todo articula as nossas mais firmes convicções ponderadas de justiça política” (RAWLS, 1993, p. 28), ele oferece, eu gostaria de sugerir, um retrato mais qualificado da sua própria prática reflexiva. Esse retrato nos permite concluir que para decidir no que acreditar em um determinado assunto através do equilíbrio reflexivo, nós não procuramos simplesmente por um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique os nossos juízos

⁹ Ver também Rawls (1993, p. 8; p. 43; p. 381; p. 507).

morais ponderados. Essa caracterização é incompleta por pelo menos duas omissões. Primeiro, nós procuramos um princípio, ou um conjunto de princípios, que explique os nossos juízos ponderados (ou convicções, Rawls usa os termos incambiavelmente) que são *pontos fixos provisórios* (*provisional fixed points*). Segundo, esses princípios devem explicar os “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 defende a plausibilidade do princípio da diferença argumentando que ele explica os nossos pontos fixos “de justiça distributiva” (RAWLS, 1999, p. 280)¹⁰.

Rawls se refere a esses pontos fixos como 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) e que estamos “indispostos a revisar sob quaisquer circunstâncias previsíveis” (1999, p. 280). Dadas essas propriedades, eu penso que é plausível interpretar que um ponto fixo não é nada mais do que uma crença moral intuitiva, isto é, uma crença moral baseada em uma intuição moral¹¹. No que se segue eu articularei o esboço de um modelo intuicionista para o equilíbrio reflexivo que procura oferecer um modelo para a investigação adequada que integra intuição e coerência, mostrando como esses dois

¹⁰ 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*. Uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo defende o retorno a essa restrição.

¹¹ 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 adotar o método do equilíbrio reflexivo sem se comprometer com qualquer posição ontológica particular. É notável nessa seção como Rawls também usa intercambiavelmente os termos juízo moral ponderado e intuição moral, um uso comum que já estava presente em *A Theory of Justice* (1999, p. 45n26).

ingredientes da reflexão moral operam para levar o indivíduo a aceitar e rejeitar certas posições morais¹².

Para tanto, esse modelo reinterpreta as duas etapas do método introduzidas pela interpretação coerentista como se segue. Primeiro, o indivíduo, interessado em descobrir o 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 intuitivamente verdadeiras, apenas aquelas das quais ele acredita que não tem razões para duvidar. Segundo, o indivíduo deveria procurar por um princípio moral, ou um conjunto de princípios, que ofereça, dadas as alternativas relevantes, a melhor explicação de por que essas proposições são verdadeiras.

Para o modelo coerentista tradicional, a categoria de ponderado cumpre uma função bastante específica. A ideia é que ao tentar formular um conjunto de princípios que explique nossos juízos morais, e que sirva de critério para decidir o 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. 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 isso desempenhar algum papel para determinar quais princípios morais ele deve aceitar (RAWLS, 1999, p. 42). O *rationale* para essa prescrição 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. No seu primeiro ensaio sobre o equilíbrio reflexivo, Rawls ofereceu uma lista contendo vários critérios que teriam de ser satisfeitos por uma crença para que ela conte como ponderada (RAWLS, 1951, p. 5-7), mas já em *A Theory of Justice* ele se abstém de oferecer uma lista e se refere aos juízos ponderados genericamente como juízos morais realizados quando “as desculpas e explanações mais comuns para o erro não estão presentes” (1999, p. 42). Exemplos de juízos não ponderados são juízos realizados quando o indivíduo tem muito a ganhar ou a perder na situação, quando

¹² Audi (2004), Scanlon (2003, 2014) e Huemer (2005) são alguns autores que defendem uma abordagem intuicionista ao equilíbrio reflexivo.

ele tem medo das consequências da sua decisão e quando ele está sob forte estresse emocional (1999, p. 40-42).

Há duas dificuldades com esse conceito. Por um lado, considerando que 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, 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 justificar um descarte, pois concluir que um juízo não é ponderado não parece consistir em razão suficiente para pensar que a proposição afirmada nesse juízo é falsa. Se fosse, nós teríamos de concluir, 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, já que se trata de juízos obviamente feitos com uma atenção ao autointeresse.

Por outro lado, o reconhecimento de que um juízo é ponderado parece igualmente insuficiente para justificar que ele seja levado em conta em nossas reflexões. Como observado por críticos do equilíbrio reflexivo, muitas pessoas que acreditam em horóscopo e astrologia têm juízos que são ponderados sobre o assunto (KELLY; MCGRATH, 2011, p. 342-343).

Scanlon propõe uma interpretação diferente para esse conceito. Ele entende que “decidir se algo que parece verdadeiro deveria ser tratado como um juízo ponderado” consiste apenas em “questionar se ele tem quaisquer implicações ou pressuposições implausíveis”, de modo que “identificar alguma coisa como um juízo moral ponderado envolve alcançar uma conclusão preliminar de que isso não é o caso” (SCANLON, 2014, p. 84). Há duas diferenças fundamentais entre esse conceito de um juízo ponderado e o conceito tradicional definido por Rawls e que é utilizado pelo modelo coerentista. A primeira é que no modelo de Scanlon o foco não está em crenças ou juízos, mas em *proposições que parecem verdadeiras*. A segunda é que a identificação de que uma proposição é “ponderada” consiste meramente na identificação de que essa é uma proposição que parece verdadeira e que, pelo menos inicialmente, não há razões para se pensar que ela é falsa.

Como o conceito de um juízo ponderado é uma estipulação técnica na tradição coerentista, e como o uso que Scanlon faz desse conceito é bastante diferente, eu penso que, a fim de evitar confusão, é melhor deixar de usar esse nome para se referir ao que Scanlon entende por “juízo ponderado”. É isso o que o modelo intuicionista faz. Ele defende que em nossas investigações nós devemos procurar selecionar, dentre aquelas proposições morais que nos parecem verdadeiras e que são relevantes para a nossa investigação, apenas aquelas que nós, pelo menos inicialmente, não temos razões para duvidar que são verdadeiras.

A necessidade dessa primeira etapa reflexiva se deve ao fato de que 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, mas outras parecem verdadeiras e nós temos razões para pensar que elas são falsas. Por exemplo, Joshua Greene reporta que parece intuitivamente verdadeiro para ele que é errado assassinar um paciente sadio com o objetivo de usar os seus órgãos para salvar cinco pessoas, mas ele não acredita que essa proposição seja verdadeira (GREENE, 2013, p. 114-116). Greene acredita ter razões para pensar que ela seja falsa, razões dadas pelo fato de que ele acredita que a sua atração para acreditar que ela é verdadeira é causada por disposições do nosso cérebro de responder a fatores que são moralmente irrelevantes (como, por exemplo, o fato de que nesse exemplo nós entramos em um contato físico e próximo com a vítima). Segue de um modelo intuicionista que Greene deve rejeitar essa intuição moral, pois nós devemos aceitar certas proposições morais com base em intuições morais, e essas proposições morais têm de entrar na segunda etapa do equilíbrio reflexivo, apenas quando nós não acreditamos que temos razões para pensar que elas sejam falsas.

Na segunda etapa do método, 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 afirmada como parte de um sistema coerente de crenças morais e não morais. 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

desse juízo usando esses princípios como premissas (RAWLS, 1999, p. 41). É possível ver no próprio pensamento moral de Rawls, especificamente no modo como ele obtém a formulação dos seus princípios de justiça, um exemplo de busca por esse tipo de explicação, e uma aplicação prática do equilíbrio reflexivo. Ele defendeu que se nós considerarmos certas proposições sobre moralidade e justiça que nos parecem verdadeiras e que são pontos fixos em nossos sistemas de crenças, como a injustiça da intolerância religiosa, da discriminação racial (1999, p. 17) e da opressão das mulheres (RAWLS, 1995, p. 178), nós reconheceríamos que a sua teoria explica por que parece tão razoável aceitar essas proposições. Por exemplo, considere o segundo princípio de justiça, que afirma, resumidamente, que desigualdades sociais e econômicas são justas apenas quando elas existem para o maior benefício dos menos favorecidos e sob condições de igualdade equitativa de oportunidades para todos (RAWLS, 1999, p. 266). Por meio desse princípio, nós podemos explicar por que a disparidade de poder político entre gêneros em países como Arábia Saudita é injusta. É injusta porque, considerando que até 2015 as mulheres eram proibidas de votar e concorrer a cargos públicos nesse país, essa desigualdade social não existe sob condições de igualdade equitativa de oportunidades para todos¹³.

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). A partir de um modelo intuicionista, contudo, é preferível defender que se esse processo for seguido impecavelmente, o indivíduo encontrará o que eu denomino de seu episódio de equilíbrio reflexivo sobre o assunto da sua investigação. Eu proponho definir o conceito de um episódio de equilíbrio reflexivo como se segue: um estado no qual *S* aceita uma teoria *T* sobre um assunto

¹³ 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.

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 duvidar¹⁴.

As nossas intuições morais de justiça nos dizem que a discriminação racial e a opressão da mulher são práticas injustas, 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, 1999, p. 273-274). A ideia básica é que nesses casos, quando nós precisamos descobrir o 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, 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.

III. O episódio de equilíbrio reflexivo de Judith Jarvis Thomson

Thomson discute o assim chamado problema do *trolley* respondendo à 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). Ela propõe uma distinção entre o que nós devemos às pessoas na forma de

¹⁴ Embora o conceito de um episódio de equilíbrio reflexivo não faça referência explícita à necessidade de coerência entre crenças morais e não morais, o que poderia levar alguém a concluir que ele está ignorando essa distinção entre uma versão estreita e ampla do equilíbrio reflexivo, 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 figura como parte desses argumentos. Como o conceito de episódio de equilíbrio reflexivo requer a consideração desses argumentos, ele não ignora o papel de teorias não morais.

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

Foot defende esse princípio com o explícito argumento de que ele *explica* o que nos parece intuitivamente correto dizer em casos como o *Caso do Bonde* (e explica melhor do que princípios morais alternativos, como, por exemplo, o princípio do duplo efeito que ela analisa). Esse é o caso em que 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 inevitavelmente morta atropelada. Foot, assim como a maioria das pessoas, tem a intuição de que é moralmente permissível desviar à direita. O seu princípio explica por que isso seria permissível porque as opções do condutor são seguir pela esquerda, matando cinco pessoas, ou desviar à direita, matando uma pessoa. Como ele enfrenta a escolha de não causar dano aos cinco trabalhadores ou de não causar dano ao outro trabalhador, não há um conflito entre deveres negativos e positivos. Parece seguro inferir que é moralmente permissível que ele minimize os danos e desvie o bonde, pois se ele não fizesse nada, em vez de matar uma pessoa ele mataria cinco, e matar cinco certamente é pior do que matar um (FOOT, 2002, p. 29).

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, outros casos não considerados por ela se revelariam problemáticos para o seu princípio. Por exemplo, o *Caso do Bonde com Alavanca*. Nesse caso 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. O princípio de Foot implica que seria moralmente permissível desviar o bonde no *Caso do Bonde* original, pois se o condutor não fizesse nada ele mataria cinco, e se ele desviasse o bonde ele mataria um, portanto não

havendo 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 teriam mais peso que os positivos, segue do princípio de Foot que não seria moralmente permissível puxar a alavanca.

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. Nos meus 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, que podemos chamar de *Caso do Bonde com o Gordo* (THOMSON, 1976, p. 208). Nesse caso um espectador assiste, de cima de uma ponte, um bonde desgovernado e sem freio indo na direção de 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?

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, por exemplo, 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. A crença intuitiva de que isso não seria moralmente permissível é (dentre outras) uma crença que Thomson não está disposta a sacrificar para aceitar a coerente solução consequencialista.

Thomson, então, enfrenta uma dificuldade, uma falta de equilíbrio: em seu sistema de crença 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 identificar uma diferença moral significativa entre o *Caso do Bonde com Alavanca* e *Caso do Bonde com o Gordo*, e assim unificar, em uma visão coerente, as proposições morais que lhe parecem verdadeiras sobre esses casos¹⁵. É isso o que ela faz. Ela considera alternativas, como o próprio princípio de Foot e 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” (THOMSON, 1985, p. 1401), e os descarta porque eles não explicam outras intuições morais que ela tem. Ela eventualmente acabando propondo o seu próprio princípio para explicar esses casos (THOMSON, 1976, p. 215-216; 1985, p. 1409-1410).

Como analisar a sua solução seria demorado, e como a ideia é apenas destacar a estrutura da sua reflexão moral, eu vou ignorar essa discussão. O importante é destacar que Thomson, assim como Foot,

¹⁵ Há pelo menos outras duas possibilidades. Uma é suspender o juízo sobre o problema. A outra é esta: 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. Essa é uma possibilidade que em uma terceira publicação mais recente sobre o assunto, a própria Thomson segue. 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).

termina a reflexão empreendida e publicada nos artigos de 1976 e 1985 com um princípio que determina o 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. 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 Thomson revela que usa o método do equilíbrio reflexivo (THOMSON, 1990, p. 30-32), não é uma surpresa que ela tenha seguido o equilíbrio reflexivo tão proximamente em suas investigações morais.

IV. Singer contra o equilíbrio reflexivo

Para explicar em maior detalhe o modelo intuicionista do equilíbrio reflexivo, eu gostaria de afastar agora a interpretação, que parece sugerida pelos episódios de equilíbrio reflexivo analisados até aqui, de que o método do equilíbrio reflexivo seria, exclusivamente, uma espécie de método de casos, em que a reflexão moral seria um processo que funcionaria de baixo para cima, isto é, de intuições particulares sobre casos reais ou hipotéticos para princípios gerais que as explicam. Um dos filósofos que critica o equilíbrio reflexivo nesses termos é Peter Singer. Singer afirma o equilíbrio reflexivo deveria 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). Contrariamente, defende Singer, uma teoria moral poderia 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). No que se segue eu gostaria de explicar por que não seria apropriado entender o equilíbrio reflexivo como um método que parte exclusivamente de intuições morais particulares¹⁶. Eu argumentarei que quando nós interpretamos o equilíbrio reflexivo de acordo com o modelo intuicionista proposto neste artigo, até mesmo Peter Singer pode ser visto como um usuário desse método.

¹⁶ Alguns proponentes de interpretações intuicionistas do equilíbrio reflexivo, como McMahan, constroem o equilíbrio reflexivo como um método desse tipo: "according to the method of reflective equilibrium, we begin with a set of moral intuitions about particular cases (...) and then seek to unify the remaining intuitions under a set of more general principles" (MCMAHAN, 2013, p. 110).

Considere como Singer argumenta em favor da sua famosa 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), ele nos pede para revisitar o que eu denomino aqui de *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 facilmente tirar a criança, mas se ele fizesse isso ele molharia as suas roupas, e teria que cancelar ou adiar a sua conferência. Singer afirma que "ninguém negaria" que S agiria erradamente se ele se negasse a salvar a criança para evitar essas inconveniências (SINGER, 1993, p. 229). Singer defende que "um princípio plausível que apoiaria o juízo de que devo salvar a criança" é o princípio que "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). Eu vou me referir a esse princípio como o Princípio do Sacrifício Insignificante. Aplicando esse princípio, Singer explica que seria errado para S deixar de salvar a criança porque a sua morte seria sem dúvida um evento muito ruim, e um evento que S poderia prevenir ao custo de molhar as roupas e perder a conferência, o que não é de comparável significância moral. Singer então faz a analogia: há no mundo, especialmente na África, muita pobreza absoluta que também é algo muito ruim que poderia ser prevenido se as pessoas fizessem alguns sacrifícios que não são de comparável significância moral, como, por exemplo, usar o dinheiro que seria gasto para comprar bens supérfluos (como um novo iPhone) para ajudar alguma organização que presta assistência a essas pessoas (como a UNICEF) (SINGER, 1993, p. 230). Cada pessoa que compra um novo iPhone em vez de usar esse dinheiro em uma causa humanitária estaria 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.

Para os propósitos deste artigo, o que eu gostaria de analisar a respeito dessa peça de raciocínio acima é o caminho reflexivo que leva Singer a sustentar o Princípio do Sacrifício Insignificante. Uma interpretação possível, oferecida por Huemer, é a de que Singer estaria apelando para a intuição de que seria errado para S deixar de salvar a criança no *Caso do Lago*. 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 formular e testar o Princípio do Sacrifício Insignificante (HUEMER, 2009, p. 375-380).

Como Singer explicitamente rejeita que devemos apelar para intuições morais particulares para testar e formular princípios morais, a interpretação de Huemer tem a indesejável presunção de saber melhor do que o próprio Singer as razões pelas quais ele acredita no que ele acredita. Assim como Huemer, eu também acredito que Singer usa o equilíbrio reflexivo, mas, diferentemente de Huemer, não porque ele está confuso sobre o seu próprio pensamento e as razões pelas quais sustenta o Princípio do Sacrifício Insignificante, e sim porque ele está confuso sobre o que está e não está envolvido na ideia de uma reflexão de acordo com o equilíbrio reflexivo. Eu quero sugerir que nós podemos encontrar na investigação moral de Singer os ingredientes essenciais de um episódio de equilíbrio reflexivo: Singer aceita uma teoria *T* qualquer porque ela acredita que *T* explica, melhor do que teorias alternativas, aquelas proposições morais que lhe parecem verdadeiras e das quais ela acredita que não tem razões para duvidar. As outras proposições morais que Singer aceita, como a crença de que seria moralmente errado não salvar a criança no *Caso do Lago* e a sua crença no Princípio do Sacrifício Insignificante, ele aceita porque elas são apoiadas por essa teoria *T*.

A teoria *T* em questão é apresentada logo nas páginas iniciais de *Practical Ethics*:

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).

Neste 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 ao longo da sua carreira. Singer denomina a sua teoria *T* 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, como sugerido por Huemer, mas porque ele aceita o Princípio de Igual Consideração de Interesses, e o veredito moral de que é errado para *S* deixar de salvar a criança é apoiado por esse princípio, no sentido de que resulta da sua aplicação. 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, porque “a nossa discussão do princípio de igual consideração de interesses (...) mostrou por que nós deveríamos rejeitá-la” (SINGER, 1993, p. 232).

Para entender como o equilíbrio reflexivo entraria nesse processo de reflexão nós precisamos entender por que Singer aceita o Princípio de Igual Consideração de Interesses. Na passagem do *Practical Ethics* citada acima, ele mesmo explica 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? 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). Eis a minha interpretação: 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. Por consequência, a crença naquela proposição não tem uma base inferencial em seu sistema de crenças.

A minha hipótese é a 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 não seja. Em outros termos, Singer sustenta essa proposição moral porque ele tem uma intuição moral que ela é verdadeira. E ele aceita o Princípio de Igual Consideração de Interesses, segue a minha hipótese, porque esse princípio é plausível à luz dessa intuição. Especificamente, porque esse princípio explica por que seria errado adotar um curso de ação em 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.

Se essa interpretação de por que Singer aceita o Princípio de Igual Consideração de Interesses estiver correta, é possível identificar o uso 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 no fato de que, em seu juízo, 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), e o próprio Princípio do Sacrifício Insignificante, ele aceita porque elas são apoiadas pela teoria moral caracterizada pelo Princípio de Igual Consideração de Interesses.

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 objetado que sem intuições nós não podemos ir a lugar algum (...) que se nós rejeitarmos todas elas, nós temos de nos tornar céticos ou niilistas (...) 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 seja 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. 349-351).

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*. O que Singer estaria observando, em sua crítica do modo de reflexão empregado por filósofos como Foot, Thomson e Rawls, 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 sua teoria moral utilitarista dependeria, não teriam essa mesma origem inconfiável, e seriam por isso "racionais". Singer conclui o seu artigo recomendando a tarefa de separar "aqueles juízos que nós devemos a nossa história cultural e evolutiva daqueles que nós temos uma base racional" para aceitar (SINGER, 2005, p. 351).

Mas empreender essa tarefa é justamente algo que está previsto no modelo de reflexão moral proposto pelo método do equilíbrio reflexivo, quando o interpretamos de acordo com o modelo intuicionista proposto neste artigo. 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 pensar que não seja. Uma parte substancial da reflexão moral estará sempre ocupada com uma investigação de quais intuições morais nós temos razões para sustentar. Assim, embora Singer não explique o que ele quer dizer por "intuição racional" e o que seria uma "intuição não racional", um modelo intuicionista sugere 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.

Joshua Greene, que é assim como Singer um crítico do equilíbrio reflexivo, defende que filósofos morais deontológicos, como Rawls e Thomson, decidiriam o que acreditar perseguindo as suas intuições, que lhes diriam "o que fazer" através do equilíbrio reflexivo, o que contrastaria com a atitude reflexiva de filósofos utilitaristas que, ao invés de consultar as suas intuições, decidiriam o que fazer simplesmente aplicando uma regra ("adotar a escolha que produz as melhores consequências") (GREENE, 2014, p. 721-724; 2013, p. 135-6). Greene acredita que essa é

uma vantagem de teorias utilitaristas porque seria um erro atribuir peso a nossas intuições morais indiscriminadamente. É um erro, ele argumenta, porque muita das nossas intuições morais, especialmente intuições “caracteristicamente deontológicas”, como a intuição de que seria errado empurrar o gordo no *Caso do Bonde com o Gordo*, são “normativamente irrelevantes” (GREENE, 2013, p. 223). O que faz essas intuições irrelevantes, defende Greene, é que elas são causadas por processos neurológicos que respondem a fatores moralmente irrelevantes, como a proximidade ou a intimidade com quem o dano é provocado (por exemplo, empurrar fazendo contato físico vs puxar uma alavanca) (GREENE, 2013, p. 240).

Se o equilíbrio reflexivo é interpretado de acordo com o modelo proposto neste artigo, não se segue, ao contrário do que Greene sugere, que a suposta irrelevância de uma classe particular de intuições morais representaria um problema para o método. Quando Singer e Greene argumentam que essas intuições morais caracteristicamente deontológicas, como a intuição de que seria errado empurrar o gordo no *Caso do Bonde com o Gordo*, são “normativamente irrelevantes” devido a certos fatos que um adequado conhecimento científico sobre o funcionamento do nosso cérebro esclareceria, o que eles nos ajudam a entender não é se nós devemos ou não empregar o equilíbrio reflexivo, mas quais intuições nós devemos perseguir, ou quais intuições morais nós temos razões para acreditar que são falsas, e deveríamos por isso ignorar ao avaliar teorias e princípios morais¹⁷. O utilitarismo não é excluído pelo equilíbrio reflexivo¹⁸.

Considerações Finais

Em virtude do limite do espaço, eu não discuti como uma abordagem intuicionista do equilíbrio reflexivo explicaria o valor epistemológico do método, isto é, como ela explicaria por que alguém, preocupado em decidir o que acreditar, deveria refletir tal como

¹⁷ Greene reconhece, assim como Singer, que o pensamento utilitarista depende de intuições morais abstratas, e que a sua “abordagem pode parecer nada além de um alargamento do equilíbrio reflexivo” (GREENE, 2014, p. 726). Nessa seção eu procurei explicar por que a sua abordagem é de fato apenas um alargamento do equilíbrio reflexivo.

¹⁸ Afinal, existem na literatura exemplos de proponentes do equilíbrio reflexivo que defendem teorias morais utilitaristas. Ver Hooker (2003), Tersman (1991) e Brink (1989).

recomendado pelo equilíbrio reflexivo. Para Daniels e Brink, a solução para esse problema é que o equilíbrio reflexivo, se seguido impecavelmente, asseguraria para o seu usuário a aceitação apenas de crenças morais que são epistemicamente justificadas, pois, segue da epistemologia coerentista que informa as suas interpretações do método, crenças são epistemicamente justificadas precisamente pelo seu pertencimento a um conjunto coerente de crenças morais e não morais, que é o estado que alguém obteria pela aplicação correta do equilíbrio reflexivo.

Eu penso, contudo, que a análise dos episódios de equilíbrio reflexivo de Thomson e Singer aponta para uma maneira mais promissora de lidar com esse problema. 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 que 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, práticas reflexivas que foram responsáveis por produzir algumas das posições mais influentes e discutidas em filosofia moral nas últimas décadas?

Em certo momento, Singer observa que qualquer reformulação do equilíbrio reflexivo que torne plausível ver o método como algo que é empregado por filósofos utilitaristas como ele faria com que método deixasse de ser uma forma “distinta de se fazer ética normativa”, pois “onde antes havia um contraste entre o método do equilíbrio reflexivo e tentativas fundacionistas de construir um sistema ético”, agora “o fundacionismo simplesmente se torna o caso último de um equilíbrio reflexivo amplo” (SINGER, 2005, p. 347). Se o que foi defendido neste artigo estiver correto, ou pelo menos na direção certa, foi um erro desde o início ver o equilíbrio reflexivo como “coerentismo aplicado à filosofia moral”¹⁹.

¹⁹ Essa frase é de Brink (1989, p. 104). Ver Scanlon (2014, p. 84-85) e Audi (2004, p. 111) para uma defesa mais pormenorizada de uma interpretação especificamente “fundacionista” do equilíbrio reflexivo.

Referências

- AUDI, Robert. **The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value**. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BOYD, Richard. How to be a Moral Realist. In: SAYRE-MCCORD, Geoffrey. **Essays on Moral Realism**. Ithaca: Cornell University Press, 1988. p. 181-228.
- BRINK, David. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. New York: Cambridge University Press, 1989.
- DANIELS, Norman. **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**, 2011. Disponível em: plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/reflective-equilibrium.
- DEPAUL, Michael. Methodological Issues: Reflective Equilibrium. In: MILLER, Christian (ed.). **The Continuum Companion to Ethics**. London: Continuum, 2011. p. lxxv-cv.
- _____. Intuitions in Moral Inquiry. In: COPP, David (ed.). **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 595-623.
- EBERTZ, Roger. Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model? **Canadian Journal of Philosophy**, v. 23, n. 2, p. 193-214, 1993.
- FOOT, Philippa. **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- 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.
- KELLY, Thomas; MCGRATH, Sarah. Is Reflective Equilibrium Enough?. **Philosophical Perspectives**, v. 24, p. 325-359, 2010.
- HOOKER, Brad. **Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality**. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- HUEMER, Michael. **Ethical Intuitionism**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- _____. 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.

- MCMAHAN, Jeff. Moral Intuition. In: LAFOLLETE, Hugh (org.). **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishers, 2013. p. 103-120.
- PUST, Joel. **Intuition as Evidence**. New York: Garland Publishing, 2000.
- _____. "Intuition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/intuition/>>.
- RAWLS, John. **A Theory of Justice**. Revised Edition. Cambridge Harvard University Press, 1999.
- _____. 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.
- _____. Reply to Habermas. **The Journal of Philosophy**, v. 92, n. 3, p. 132-180, 1995.
- _____. The Independence of Moral Theory. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 48, p. 5-22, 1975.
- 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.
- SINGER, Peter. Ethics and Intuition. **The Journal of Ethics**, v. 9, p. 331-352, 2005.
- _____. **Practical Ethics**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SINNOT-ARMSTRONG, Walter. **Moral Skepticisms**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- STREET, Sharon. Constructivism about Reasons. In: SHAFER-LANDAU, Russ (org.). **Oxford Studies in Metaethics: Volume 3**. Oxford: Oxford University Press, 2008. p.207-245.
- TERSMAN, Folke. Utilitarianism and the Idea of Reflective Equilibrium. **Southern Journal of Philosophy**, v. 29, n. 3, p. 395-406, 1991.
- _____. **Reflective Equilibrium: An Essay in Moral Epistemology**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1993.
- TRAMEL, Peter. Moral Epistemology. In: **The Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/mor-epis/>>.
- THOMSON, Judith. 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.