**Por que coerência? Integridade e a justificação do equilíbrio reflexivo**

Pedro de Castro, nº USP: 7636857

*Nesse caso, de acordo com tua própria confissão, não estamos, eu e tu, Laques, em consonância com a harmonia dórica; nossas ações não acordam com nossas palavras. A julgar-nos por nossas ações, ao que parece, qualquer pessoa concluiria que participamos da coragem; mas o contrário disso, quero crer, pelas palavras, se nos ouvisse conversar.*[[1]](#footnote-1)

**Um falso dilema**

Pelo menos desde os tempos do Iluminismo, a filosofia moral tem parecido, por vezes, presa a dois extremos de um dilema metodológico. De um lado, há aqueles que tentam extrair proposições normativas a partir de premissas com o maior grau possível de deslocamento em relação a nossas convicções morais ordinárias. Às vezes, aqueles que adotam essa abordagem chegam ao ponto de tentar fundar suas teorias normativas em bases (supostamente) não morais – de tentar firmar o pé em um terreno completamente externo às nossas convicções morais, em um ponto arquimediano a partir do qual possam colocar toda a moralidade em movimento, seja esse a agência racional, a estrutura da nossa linguagem, ou qualquer coisa que o valha.[[2]](#footnote-2) De outro lado, há aqueles que rejeitam essa abordagem. A moralidade diz respeito a significados compartilhados, para usar as palavras de um autor, e o papel do filósofo moral não é subir a montanha para receber as tábuas da lei, mas articular esses significados compartilhados e suas implicações.[[3]](#footnote-3)

Esses dois extremos na maneira de se fazer filosofia moral respondem a duas preocupações pertinentes.[[4]](#footnote-4) O receio daquele que busca o maior grau possível de deslocamento em relação a nossas convicções morais ordinárias é de que, de outra maneira, não seremos capazes de criticá-las. Certamente nossas convicções morais ordinárias são acometidas por preconceitos, parcialidade e acondicionamento cultural. De que outra forma podemos depurar nossas convicções desses vícios se não dando um passo atrás e analisando-as à distância – talvez, inclusive, a partir de um ponto de vista não moral?

Já o que preocupa aquele que defende que nos restrinjamos a articular nossos significados compartilhados ou qualquer coisa que o valha é que, de outra maneira, a moralidade possa não ter nenhuma reivindicação sobre nós, nenhum gancho que nos prende a ela. Quando Moisés desceu a montanha com as tábuas da lei pelo menos tinha a autoridade de deus do seu lado. Filósofos morais modernos e contemporâneos dificilmente podem invocar uma espécie semelhante de investidura. Sendo assim, de que outra forma a moralidade pode ter alguma reivindicação sobre nós se não se já for algo nosso, algo com que já estamos comprometidos?

Na medida em que essas duas preocupações são pertinentes, parecemos estar diante de um dilema metodológico. Ou temos de sacrificar em alguma medida o potencial crítico da filosofia moral para garantir que ela possa ter alguma reivindicação sobre nós, ou temos de sacrificar o potencial de a filosofia moral fazer reivindicações sobre nós para garantir que ela possa ter um papel crítico. Ambas as alternativas são insatisfatórias. Se sacrificamos o potencial crítico da filosofia moral, qual o sentido de se persegui-la, ou mesmo qual o sentido da reflexão e da argumentação moral em geral? Não há necessidade de reflexão ou argumentação, ao menos não um nível significativo, para que simplesmente continuemos a recorrer a nossos significados compartilhados – afinal, eles são compartilhados por todos (supostamente).

Por outro lado, se sacrificamos o potencial de a filosofia moral fazer reivindicações sobre nós, qual o sentido até mesmo de se criticar nossas convicções morais ordinárias? Acusar pessoas que comem carne de não serem moralmente melhores do que senhores de escravos é uma crítica muito forte.[[5]](#footnote-5) Mas qual o sentido de fazê-la se a grande maioria das pessoas é insensível a ela, mesmo que sejam incapazes de refutá-la (talvez porque careçam do treinamento filosófico necessário para tanto)? Se, para elas, essa crítica não é mais do que um argumento intelectualmente curioso, e até interessante, mas incapaz de afetar suas disposições, incapaz, isto é, de ser realmente uma razão para a ação; algo como a interpretação dos muitos mundos da mecânica quântica: divertida de se pensar, mas irrelevante para nossas vidas cotidianas? Certamente a filosofia moral deve servir para mais do que permitir que o filósofo congratule a si mesmo e a seus seguidores enquanto condena como monstros morais aqueles que são insensíveis a seus argumentos altamente contraintuitivos.

Mais recentemente, filósofos morais têm entendido que esse é um falso dilema. Tentativas de fundar a moralidade em bases não morais fracassaram e aqueles que buscam o maior grau possível de deslocamento em relação a nossas convicções morais ordinárias têm de se basear em algumas delas, ainda que interpretadas de maneira muito abstrata e artificiosa. A filosofia moral tem de partir de nossas convicções morais.[[6]](#footnote-6) Mas isso não significa que estejamos condenados a sacrificar o potencial crítico da filosofia moral. Nossas concepções morais são acometidas por incoerências e contradições, de forma que partes delas podem ser criticadas a partir de extrapolações de outras partes. A crítica das nossas convicções morais é feita a partir de nossas próprias convicções morais. Uma vez que percebemos isso a respeito das nossas concepções morais, nos damos conta da possibilidade de “deploying some parts of it against others, and of reinterpreting what is ethically significant, so as to give a critique of existing institutions, conceptions, prejudices, and powers.”[[7]](#footnote-7)

A mais célebre ideia de como pode proceder essa maneira de se fazer filosofia moral é o equilíbrio reflexivo de Rawls. Rawls caracteriza o equilíbrio reflexivo como um método em três etapas.[[8]](#footnote-8) Na primeira, trazemos à consideração nossas convicções morais em que temos mais confiança – o que Rawls chama de “juízos ponderados”, isto é, juízos feitos em circunstâncias geralmente consideradas propícias ao exercício do nosso juízo moral, seja esse concebido como uma espécie de capacidade moral natural ou de outra forma. Na segunda etapa, tentamos formular um conjunto de princípios moralmente atraentes e coerentes entre si (uma teoria, em sentido lato) que justifique nossos juízos ponderados. Não há razões para acreditar que haverá um encaixe perfeito entre os juízos ponderados de uma pessoa e o conjunto de princípios que formular. Por isso, na terceira etapa, diante de incoerências entre seus juízos e os princípios que formulou, temos de decidir: ou abandonamos o juízo em questão ou o conjunto de princípios, e buscamos por outro que dê conta do juízo que decidimos manter. Atingimos um estado de equilíbrio reflexivo quando obtemos coerências entre todas as nossas convicções morais, em todos os níveis de abstração e generalidade.

Rawls não supõe que alguém jamais atinja esse estado. O domínio da moralidade é imenso. É difícil imaginar que alguém consiga trazer todas as suas convicções morais à sua consideração para começo de conversa. Além disso, mesmo que conseguisse fazer isso, circunstâncias novas e não antecipadas eventualmente a obrigarão a fazer novos juízos que podem perturbar qualquer equilíbrio até então obtido. O equilíbrio reflexivo, antes de um estado final, é um processo contínuo de busca de coerência entre nossas convicções morais, das mais concretas específicas às mais gerais e abstratas.

Rawls introduziu e empregou a ideia de equilíbrio reflexivo em “Uma Teoria da Justiça” para justificar uma concepção de justiça distributiva com implicações críticas radicais para as instituições políticas e econômicas da maioria, se não a totalidade, das comunidades políticas existentes. Desde então, a ideia ganhou ampla aceitação entre filósofos morais, alguns dos quais defendem que ele é o único método disponível para a disciplina, supostas alternativas sendo ilusórias.[[9]](#footnote-9) Contudo, essa aceitação não foi irrestrita e o método tem sido objeto de críticas.

Uma das principais críticas feitas ao método do equilíbrio reflexivo reflete a preocupação que motiva abordagem que busca o maior grau possível de deslocamento em relação a nossas convicções morais. O método do equilíbrio reflexivo faz das nossas convicções morais ordinárias o ponto de partida, ainda que não o de chegada, da reflexão moral. Mas certamente nossas convicções morais ordinárias, mesmo aquelas em que temos mais confiança, são acometidas por preconceitos, parcialidade e acondicionamento cultural. Qualquer teoria que formulemos a partir de premissas tão duvidosas será igualmente duvidosa: pode ser apenas uma rede articulada de preconceitos. O equilíbrio reflexivo, portanto, só será um método confiável quando suplementado com um procedimento para assegurar a credibilidade das convicções morais que toma como ponto de partida.[[10]](#footnote-10)

Contra essa crítica, defensores do método dão basicamente duas respostas. A primeira é de que essa crítica do equilíbrio reflexivo atribui às convicções morais ordinárias que são o ponto de partida do método um grau de fixidez que elas não possuem. Nenhuma convicção está imune à revisão. Isso significa que podem vir a ser revisadas não apenas que aquelas marginais que sejam incoerentes com a maior parte do conjunto. No processo de busca do equilíbrio reflexivo, podemos ser levados a revisar uma parte substancial de nossas convicções. Portanto, nenhuma convicção recebe algum grau a priori de credibilidade. A credibilidade das convicções é resultado do processo: de elas terem sobrevivido à confrontação com outras convicções, pré-existentes ou formadas ao longo do caminho.[[11]](#footnote-11)

A segunda resposta é de que não existe alternativa a tomar nossas convicções morais como ponto de partida: todas as supostas são ilusórias. Também o crítico do equilíbrio reflexivo recorre a convicções morais para formular suas teorias, ainda que negue fazê-lo. Essa é simplesmente uma consequência da conclusão de que a filosofia moral tem de partir de nossas convicções morais. Devemos submeter nossas convicções a escrutínio e revisá-las quando apropriado, mas o parâmetro para esse procedimento sempre serão outras convicções morais.[[12]](#footnote-12)

Esses pontos são corretos, acredito, e nos levam uma parte do caminho em uma resposta à crítica sobre a falta de credibilidade das nossas convicções morais. Mas elas não são o suficiente para desfazer a desconfiança do crítico. Afinal, ainda que as convicções morais ordinárias que são o ponto de partida do equilíbrio reflexivo não tenham um grau de fixidez, no fim das contas se elas receberão algum grau de credibilidade dependerá de terem sobrevivido à confrontação com outras convicções, pré-existentes ou formadas ao longo do caminho. Então ainda são nossas convicções que estão, mesmo que de maneira complexa, validando o resultado do processo. Logo, o problema se recoloca: se essas convicções não forem confiáveis, a teoria resultante também não o será.

Além disso, uma questão que as respostas dos defensores do método levantam é porque deveríamos nos preocupar com a coerência entre nossas convicções morais? Que a filosofia moral tenha de partir de nossas convicções morais não implica, por si só, que devamos buscar a coerência entre essas convicções. Poderíamos nos contentar um rol de princípios gerais e abstratos que justificam uma boa parte das nossas convicções morais, mas que podem eventualmente conflitar entre si, exigindo que usemos nosso juízo para decidir o que fazer nesses casos. Certamente é um inconveniente que os princípios que tomamos como os mais gerais e abstratos sejam passíveis de conflito: sem um critério para lidar com esses casos teremos de decidi-los de maneira arbitrária (talvez tirando na moeda). Mas o ponto é que só a posição de que a filosofia moral deve partir de nossas convicções morais não exclui que isso seja como as coisas são nesse domínio; não nos dá uma razão para buscarmos fazer com que não seja. Algo mais precisa ser dito a favor da coerência. E no entanto, curiosamente, esse tipo de pluralismo era precisamente uma das concepções morais a que Rawls visava combater em “Uma Teoria da Justiça”.[[13]](#footnote-13)

O que faz com que a desconfiança dos críticos do equilíbrio reflexivo em relação a esse método não se desfaça com as respostas dos seus defensores são as analogias entre a filosofia moral e domínios em que o emprego de métodos similares não parece problemático porque neles os pontos de partida têm um nível considerável de fixidez, como as ciências empíricas. Defensores do método percebem isso e enfatizam as diferenças entre esses domínios. Contudo, relutam em abrir mão completamente dessas analogias. Isso se deve, acredito, ao fato de que, por mais inadequadas que os defensores do equilíbrio reflexivo reconheçam que elas sejam, ao menos sugerem uma resposta à questão que suas respostas aos críticos levantam: por que coerência? A resposta é de que, se a busca de coerência é um método apropriado para outros domínios, então por que não também na filosofia moral?

Contudo, essa resposta é que faz com que a desconfiança dos críticos não se desfaça. Métodos similares funcionam em outros domínios em parte porque os pontos de partida são consideravelmente fixos. É isso que falta à filosofia moral. Além disso, a razão porque devemos buscar coerência (se é que devemos) em diferentes domínios varia conforme o domínio em questão. Que nossos princípios explicativos precisem ser coerentes entre si e dar conta suficientemente bem das nossas observações no domínio das ciências empíricas, por exemplo, não implica, por si só, que algo similar valha para o domínio da moralidade.

Defensores do equilíbrio reflexivo deveriam abandonar completamente a analogia entre a filosofia moral e outros domínios. A razão porque devemos buscar coerência entre nossas convicções morais não é que métodos similares parecem apropriados em outros domínios. Neste artigo, argumento que apenas um valor moral pode justificar a busca de coerência no domínio da moralidade. Esse é o valor da integridade. Essa ideia, evidentemente, não é original. Esse é o valor que Dworkin reivindica para sua própria abordagem holística da moralidade.[[14]](#footnote-14) Mas meu ponto é de que defensores do equilíbrio reflexivo estão no mesmo barco. Se devemos buscar coerência entre nossas convicções morais, é em virtude da integridade.

**Convicções e analogias**

Defensores do equilíbrio reflexivo ofereceram diferentes analogias entre a filosofia moral e outros domínios. São eles: linguística, lógica indutiva, ciências empíricas e matemática. Todas essas analogias são inadequadas ou porque a aplicação de métodos similares nesses domínios envolve um grau de fixidez dos pontos de partida que não se encontra na filosofia moral ou porque são incapazes, por si só, de responder à questão de por que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais. Que a crítica sobre a falta de credibilidade dos pontos de partida do método do equilíbrio reflexivo é encorajada por essas analogias é evidente pelas palavras dos próprios críticos.

A analogia entre a filosofia moral e a linguística é oferecida pelo próprio Rawls em “Uma Teoria da Justiça”:

A useful comparison here is with the problem of describing the sense of grammaticalness that we have for the sentences of our native language. In this case the aim is to characterize the ability to recognize well-formed sentences by formulating clearly expressed principles which make the same discriminations as the native speaker. (…) A similar situation presumably holds in moral philosophy.[[15]](#footnote-15)

Críticos com razão se incomodaram com essa analogia. Hare aponta que ela é comprometida pelo fato de que a linguística não pretende fundamentar proposições sobre como as pessoas devem falar, em oposição a como elas já falam, ao passo que a filosofia moral pretende fundamentar proposições sobre como as pessoas deveriam julgar e agir, ainda que elas já não o façam. A linguística toma a maneira como as pessoas falam como um dado que pretende explicar; ela não pretende alterar essa maneira. Nesse tipo de teoria, o ponto de partida tem toda a credibilidade de que necessita. Como observa Hare, “it is quite all right to test a linguistic theory (a grammar) against what people actually say when they are speaking carefully; people’s linguistic ‘intuitions’ are indeed, in the end, authoritative for what is correct in their language.”[[16]](#footnote-16)

Mas, na medida em que nossas convicções morais são acometidas por preconceitos, parcialidade e acondicionamento cultural, não são dotadas de autoridade a respeito do que a moralidade exige, apenas a respeito do que acreditamos que a moralidade exige. Portanto, assevera Hare, “the only ‘moral’ theories that can be checked against people’s actual moral judgements are anthropological theories about what, in general, people think one ought to do, not moral principles about what one ought to do.”[[17]](#footnote-17) Uma teoria moral justificada por meio do equilíbrio reflexivo não pode ter a normatividade que os defensores do método reivindicam. Ela não é, na verdade, uma teoria moral, isto é, normativa, mas antropológica e descritiva.

Essa crítica sem dúvida é ainda mais encorajada por Rawls quando ele diz, a respeito da filosofia moral, que “there is a definite if limited class of facts against which conjectured principles can be checked, namely, our considered judgements in reflected equilibrium. A theory of justice is subject to the same rules of method as other theories.”[[18]](#footnote-18) Se as convicções morais de que partimos funcionam como os fatos em qualquer teoria, o crítico tem toda a razão de perguntar que credibilidade elas têm enquanto fatos morais, seja lá o que isso signifique, e não meramente antropológicos.

A essa crítica, Daniels responde a extensão da revisão a que nossas convicções morais iniciais estão sujeitas no equilíbrio reflexivo significa que elas não desempenham nesse método o papel de fatos à semelhança do papel que a maneira como as pessoas falam desempenha na linguística.[[19]](#footnote-19) Daniels sugere que a Rawls recorreu a essa analogia simplesmente para chamar atenção para chamar atenção para uma semelhança entre o equilíbrio reflexivo e uma resposta da linguística ao chamado “problema da projeção”: como explicar o fato de que falantes podem fazer juízos gramaticais a respeito de um número indefinido de sentenças tendo tido contato com apenas um número finito delas?[[20]](#footnote-20)

Uma resposta é que devemos procurar por princípios gramaticais gerais que expliquem a gramaticalidade tanto das sentenças com que o falante teve contato quanto aquelas quanto um número indeterminado de outras sentenças. De maneira semelhante, podemos procurar por princípios gerais que nos permitem extrapolar nossas convicções morais para casos e questões que ainda não consideramos. Mas, ainda que o equilíbrio reflexivo nos permita fazer isso, não é só isso que devemos buscar. Devemos considerar se esses princípios nos parecem corretos diante de argumentos morais abstratos (ou filosóficos, como Daniels os chama). Devemos buscar um equilíbrio reflexivo “amplo”, em oposição a “estreito”.[[21]](#footnote-21) Isso pode nos levar a revisar nossas convicções morais em uma extensão que nenhuma gramática poderia fazer corrigir os falantes.

Uma gramática pode descartar algumas sentenças que o falante profere como erros de performance: instâncias em que a competência linguística do falante não é evidenciada. Mas o equilíbrio reflexivo eventualmente nos leva a revisar até os juízos que fizemos em circunstâncias geralmente consideradas propícias ao exercício do nosso juízo moral. A revisão a que nossas convicções morais iniciais estão sujeitas no equilíbrio reflexivo não depende de classificá-las como erros de performance, que não evidenciam uma competência moral ou algo que o valha. Isso porque o papel da filosofia moral não é explicar uma competência dessa espécie, como o papel da linguística é explicar nossa competência linguística, mas justificar uma concepção moral.[[22]](#footnote-22)

Por isso, Daniels sugere que uma analogia mais precisa do que aquela entre a linguística e a filosofia moral é aquela entre essa o problema de justificar lógicas indutivas. (Essa também é uma analogia empregada por Rawls em um artigo anterior a “Uma Teoria da Justiça”.[[23]](#footnote-23)) Nesse caso não estamos apenas interessados em formular princípios gerais que expliquem nossas práticas indutivas, mas justificar essas práticas. Nessa empreitada, podemos vir a concluir que a melhor lógica indutiva rejeita partes substanciais de nossas práticas indutivas e, consequentemente, virmos a alterá-las.[[24]](#footnote-24)

Apesar de essa parecer uma analogia mais promissora, na medida em que o problema de justificar lógicas indutivas envolve um grau de revisabilidade dos pontos de partida maior do que aquele envolvido na linguística, ainda é inadequada. Essa analogia, por si só, não nos diz porque devemos buscar coerência entre nossas convicções morais. Seja lá por que razões devemos buscar coerência nas nossas práticas indutivas, não podemos presumir que as mesmas razões se apliquem ao domínio da moralidade. Algo mais precisa ser dito. De qualquer forma, no argumento de Daniels, a analogia com o problema de justificar lógicas indutivas parece ter mais o intuito de ajudar a esclarecer qual o papel dos pontos de partida na reflexão moral guiada pelo equilíbrio reflexivo do que o de contribuir para plausibilidade desse método. A analogia que parece desempenhar esse papel é aquela com as ciências empíricas.

Como diz Daniels: “(…) I think that the method of wide reflective equilibrium, with its emphasis on theory construction as the basis for evaluating considered judgments, functions much like the process of theory acceptance in other areas of science.”[[25]](#footnote-25) Não surpreende que essa analogia não tenha desfeito a suspeita dos críticos. Ela permite algum grau de revisabilidade dos pontos de partida. Mas, no fim das contas, ainda trata algumas das nossas convicções morais, pré-existentes ou formadas ao longo do caminho, como pontos fixos contra os quais nossa teoria pode ser testada. Como coloca Singer:

As in science, the aim of the theory is to explain all the data; but, also as in science, if a promising theory conflicts with only one or two observations, the observations may be jettisoned and the theory retained, rather than the other way around. In science this is achieved by introducing additional hypotheses, or assuming that an instrument was faulty, or some disturbance overlooked; in moral theory, what was previously thought to be a considered moral judgment may after all have been a result of distorted thinking, and so may be explained away. In both cases, although there are no “brute” facts, there are facts, and the successful theory is the one that provides a plausible systematization of them.[[26]](#footnote-26)

Portanto, mesmo que concedamos um grau de revisabilidade dos pontos de partida análogo ao envolvido nas ciências empíricas, o método do equilíbrio reflexivo ainda atribui muito peso a convicções morais que “are likely to derive from discarded religious systems, from warped views of sex and bodily functions, or from customs necessary for the survival of the group in social and economic circumstances that now lie in the distant past.”[[27]](#footnote-27) Ao invés de partir de nossas convicções morais ordinárias, devemos tentar desenvolver procedimentos que permitem atribuir um grau elevado de credibilidade a determinada convicção moral e partir daquelas que sobreviverem a esse teste.[[28]](#footnote-28) Devemos “calibrar” nosso juízo moral, assim como um astrônomo calibra seu telescópio antes de apontá-lo para as estrelas.[[29]](#footnote-29) No presente momento, nenhuma das nossas convicções morais conta com um grau de credibilidade análogo.

Daniels responde que essa crítica se baseia em uma visão simplista da ciência.[[30]](#footnote-30) O crítico do equilíbrio reflexivo supõe que as convicções morais ordinárias de que partimos funcionam como um corpo pré-determinado e relativamente fixo de dados contra os quais podemos testar nossas teorias, de maneira análoga ao papel que as observações desempenham nas ciências empíricas. Mas as observações não funcionam assim nas ciências empíricas. O grau inicial de credibilidade de observações nas ciências empíricas depende de critérios que integram a própria ciência em questão, cujas proposições são, por sua vez, constrangidas por razões de coerência interna. Observações não validam a si mesmas; sua credibilidade depende de teoria. O que conta como uma observação confiável na química depende das proposições da própria química. Portanto, inovações teóricas na química podem nos levar a revisar a credibilidade das nossas observações, da mesma forma que argumentos morais abstratos podem nos levar a revisar nossas convicções morais. Daniels insiste na analogia com as ciências empíricas:

(...) I suggest that wide equilibrium closely resembles scientific practice. Neither in science nor in ethics do we merely “test” our theories against a predetermined, relatively fixed body of data. Rather, we continually reassess and reevaluate both the plausibility and the relevance of these data against theories we are inclined to accept. The possibility thus arises that these pressures for revision will free considered moral judgments from their vulnerability to many of the specific objections about bias and unreliability usually directed against them.[[31]](#footnote-31)

Até que ponto o equilíbrio reflexivo e a prática científica se assemelham nesse aspecto é bastante duvidoso. Como Dworkin aponta, o tipo de ajuste e reavaliação dos dados envolvido na prática científica é diferente da revisão das nossas convicções morais eventualmente provocada pelo equilíbrio reflexivo.[[32]](#footnote-32) Dworkin ilustra a diferença por meio do exemplo da ilusão de ótica. Um cientista que vê uma miragem no deserto não precisa revisar as leis da física para dar conta da água que desaparece. Ele pode descartar essa observação como uma ilusão. Mas ele não pode parar por aí. Ele precisa oferecer uma explicação dessa ilusão, suplementando as leis da física com leis da ótica que supram essa necessidade. O cientista se defronta com duas maneiras de dar conta da água que desaparece no deserto. Sua escolha será determinada pelo grau de coerência de cada alternativa com o restante de seu conhecimento da física.

Essa é uma maneira em que se pode dizer que a credibilidade de uma observação nas ciências empíricas depende de teoria. Contudo, observa Dworkin, essa não é a maneira como a revisão de nossas convicções morais ocorre no equilíbrio reflexivo. Como ele coloca: “this procedure [o equilíbrio reflexivo] argues not simply that alternative structures of principle are available to explain the same phenomena, but that some of the phenomena, in the form of moral convictions, may simply be ignored the better to serve some particular theory.”[[33]](#footnote-33) Diferentemente do exemplo da ilusão de ótica, o equilíbrio reflexivo não envolve o oferecimento de uma explicação alternativa das convicções morais que eventualmente fomos levados a revisar. Essas convicções iniciais são simplesmente ignoradas.[[34]](#footnote-34)

Independentemente da semelhança ou dessemelhança entre o equilíbrio reflexivo e a prática científica no que diz respeito à revisabilidade dos respectivos pontos de partida, essa analogia também não nos diz, por si só, porque devemos buscar coerência entre as nossas convicções morais. Seja lá por que razões devemos buscar coerência nas nossas práticas científicas, não podemos presumir que as mesmas razões se apliquem ao domínio da moralidade. Como Singer observa, a filosofia moral e as ciências empíricas têm propósitos distintos. As ciências empíricas buscam explicar fatos a respeito do mundo. A filosofia moral, contudo, não visa a explicar nossas convicções morais. A pergunta que busca responder não é “por que pensamos como pensamos a respeito de questões morais?”, mas “o que devemos fazer?”[[35]](#footnote-35) É razoável imaginar que essa diferença entre os propósitos das duas investigações, científica e moral, tenha consequências para a metodologia apropriada a cada uma delas. Como Singer assevera, é perfeitamente possível responder, à segunda pergunta, que devemos ignorar nossas convicções morais ordinárias e, por exemplo, agir de forma a produzir as melhores consequências.[[36]](#footnote-36)

É uma diferença semelhante que leva Scanlon a argumentar que devemos entender o equilíbrio reflexivo de acordo com o que ele chama de interpretação deliberativa.[[37]](#footnote-37) O ponto do equilíbrio reflexivo não é descrever a concepção moral com que uma pessoa está comprometida, a partir de suas convicções morais mais específicas, como uma interpretação descritiva sugeriria. A pessoa cujas convicções morais são o ponto de partida precisa estar tentando decidir em que acreditar. E o método do equilíbrio reflexivo é o método a que recorre para tomar essa decisão (por isso, interpretação deliberativa). A pessoa cujas convicções morais estão em jogo, isto é, precisa ela própria estar buscando coerência entre suas convicções. É por isso que as convicções morais de que se parte estão sujeitas a um alto grau de revisabilidade, e não em virtude de uma analogia com qualquer visão sofisticada da prática científica.

Ainda assim, Scanlon não nos oferece uma razão por que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais. Seu livro “Being Realistic about Reasons” é um grande esforço para sustentar que o único ponto de partida da filosofia moral são nossas convicções morais; que a filosofia moral não precisa de fundamentações metafísicas ou de qualquer outro tipo.[[38]](#footnote-38) Mas que a filosofia moral tenha de partir de nossas convicções morais não implica, por si só, que devamos buscar a coerência entre essas convicções. Podemos nos contentar com alguma espécie de pluralismo, alguma concepção moral que reconheça conflitos irresolúveis de valores. Scanlon menciona possíveis motivações por que alguém se interessaria em aplicar o método do equilíbrio reflexivo: para oferecer uma caracterização geral da moralidade e então resolver problemas teóricos ou decidir questões particulares ou para determinar o valor de verdade de proposições normativas específicas.[[39]](#footnote-39) Mas é bastante claro que essas são motivações por que alguém se interessaria em reflexão moral abstrata em geral. Não oferecem razões por que o equilíbrio reflexivo é o método apropriado para se perseguir esses interesses, por que a busca de coerência entre nossas convicções é o caminho a se seguir.

No fim das contas, Scanlon também recorre a uma analogia para sustentar a plausibilidade do equilíbrio reflexivo. A sua é com a matemática.[[40]](#footnote-40) A analogia é introduzida para resistir à objeção de que há um problema epistemológico a respeito do valor de verdade de proposições normativas porque não estamos em contato causal com fatos normativos, seja lá o que isso for, da maneira como, supostamente, estamos em contato causal com os fatos que são o material das ciências empíricas. Scanlon observa: o mesmo acontece com a matemática. Não estamos em contato causal com fatos matemáticos e nem por isso pensa-se que haja um problema epistemológico a respeito do valor de verdade de proposições matemáticas. A verdade de proposições matemáticas é estabelecida pela sua coerência com outras proposições matemáticas e, em última instância, como o corpo de conhecimentos matemáticos como um todo. O mesmo acontece na filosofia moral.

A analogia é eficaz, me parece, enquanto uma resposta para a objeção sobre o suposto problema epistemológico da filosofia moral: se o valor de verdade de proposições matemáticas não depende de estarmos em contato causal com fatos matemáticos, então porque o fato de não estarmos em contato causal com fatos normativos colocaria um problema para o valor de verdade de proposições normativas? Mas que a coerência seja um critério de verdade na matemática não significa que o mesmo ocorra na filosofia moral. Seja lá por que razões devemos buscar coerência entre nossas proposições matemáticas, não podemos presumir que as mesmas razões se apliquem à filosofia moral. Algo mais precisa ser dito.

**Razões para coerência**

Meu argumento neste artigo é de que esse algo mais é um valor moral: o valor da integridade. Essa ideia, evidentemente, não é original. Esse é o valor que Dworkin reivindica para sua própria abordagem holística da moralidade. Já em sua resenha de “Uma Teoria da Justiça”, Dworkin argumentava que a melhor interpretação do equilíbrio reflexivo exige que busquemos coerência entre nossas convicções morais por razões morais.[[41]](#footnote-41) De uma maneira surpreendentemente coerente com escritos seus muito posteriores, ele diz que essas razões constituem uma doutrina de responsabilidade moral: a ideia de que as pessoas têm uma responsabilidade moral de tentar encaixar suas convicções mais específicas em um programa de ação coerente.

Neste artigo, Dworkin se concentra nas razões de moralidade política que recomendariam essa doutrina a agentes públicos. Essa doutrina exige que agentes públicos não tomem decisões que não sejam capazes de justificar de acordo com uma concepção pública de justiça. Coerência então é, nessa visão, um aspecto essencial de uma concepção pública de justiça. Quando ela falha em obter na decisão de um agente público – seja porque a decisão em questão não está conforme uma concepção pública de justiça, seja porque essa concepção é internamente incoerente – isso significa que ela foi além da capacidade de justificação do agente e é, nesse sentido, arbitrária. Que as decisões dos agentes públicos sejam justificadas de acordo com uma concepção pública de justiça é uma exigência de moralidade política que está no coração de nossas teorias políticas, entende Dworkin.

Mas mesmo então Dworkin deixava em aberto a possibilidade de que essa doutrina de responsabilidade moral se aplicasse às pessoas em geral, quer estivessem agindo como agentes públicos ou não. É claro, contudo, de seus escritos posteriores, que esse é o caso. A responsabilidade de buscar coerência entre nossas convicções morais e entre a concepção moral com que estamos comprometidos e nossas ações é uma exigência moral que se aplica a todas as pessoas. É uma virtude moral. E o núcleo dessa responsabilidade moral é a integridade.[[42]](#footnote-42) Na verdade, a responsabilidade dos agentes públicos de buscar coerência entre as decisões institucionais e uma concepção de justiça também é exigida por esse valor, entendido, nesse caso, como uma virtude da comunidade política.[[43]](#footnote-43)

Meu ponto é de que defensores do equilíbrio reflexivo estão no mesmo barco que Dworkin. Se devemos buscar coerência entre nossas convicções morais, é em virtude da integridade. Para fazer esse argumento vou elaborar em cima de uma afirmação que repisei ao longo da seção anterior: que não podemos presumir que as razões por que devemos buscar coerência em algum outro domínio se aplicam à moralidade. Não vou considerar todas as possíveis razões por que se pode entender que devemos buscar coerência em todos os domínios a que os defensores do equilíbrio reflexivo recorreram para traçar analogias com a moralidade. Vou considerar apenas uma razão intuitiva por que se poderia dizer que devemos buscar coerência nas ciências empíricas e mostrar que ela não tem nada a dizer em favor da coerência no domínio da moralidade.

Não acredito que mais do que isso seja necessário para fazer o que é na verdade um ponto bastante modesto: simplesmente de que não podemos *presumir* que a justificação da coerência em outro domínio se aplica à moralidade. Algo mais precisa ser dito. Na sequência considero outro candidato para esse algo a mais: racionalidade. Ela não serve. Integridade não é apenas a alternativa que resta, mas a que melhor capta nossas atitudes a respeito da coerência e incoerência da concepção moral de uma pessoa.

*i. Preditividade*

Defensores do equilíbrio reflexivo observam que também buscamos coerência entre nossas proposições científicas. Mas por que fazemos isso? Uma resposta intuitiva parte da observação de que um de nossos pressupostos a respeito do universo é de que ele funciona de acordo com regularidades que são expressas pela noção de princípios ou leis. Esse pressuposto não depende do pressuposto adicional de que esses princípios ou leis têm alguma existência metafísica, de que estão entalhados nos pilares do universo ou algo que o valha. Mas também não o exclui. Envolve apenas a ideia de que podemos entender melhor o funcionamento do universo se pudermos identificar regularidades e formulá-las na forma de princípios ou leis.

Mas como sabemos se um princípio ou lei realmente identifica uma regularidade de acordo com a qual o universo funciona? Nós a testamos: verificamos se um evento que, de acordo com o princípio ou lei em questão supostamente ocorreria, efetivamente ocorre. Dessa forma, verificamos que o princípio ou lei em questão realmente identifica uma regularidade de acordo com a qual o universo funciona e não uma que se verifica algumas ou muitas vezes e outras não. Essa é uma maneira de relacionar dois aspectos centrais das nossas práticas científicas: a busca por regularidade e por preditividade. Uma teoria científica visa a, pelo menos, oferecer princípios ou leis que preveem o que efetivamente ocorre, sem prejuízo de outras exigências que possam ser feitas à sua estrutura, como simplicidade e elegância.

De acordo com essa visão, por que devemos buscar coerência entre nossas proposições científicas? Uma maneira de investigar essa questão é indagar, alternativamente: qual o problema da incoerência entre nossas proposições científicas? O problema é que ela prejudica o poder preditivo da teoria e, dessa maneira, põe em dúvida que ela realmente identifica regularidades de acordo com as quais o universo funciona.[[44]](#footnote-44) No caso mais simples, uma proposição que é consistente com algumas observações, as quais prevê com sucesso, mas não com outras, as quais, de acordo com as previsões que faz, deveriam ocorrer de maneira diferente, é suspeita. Essa proposição deve ser descartada em favor de outra proposição que dê conta de todas as observações a respeito das quais faz previsões ou ser suplementada por proposições que deem conta das observações que a contradizem e expliquem por que suas previsões falham nessas instâncias.

Em um caso mais complexo, podemos ter duas proposições que são consistentes com conjuntos não coincidentes de observações, mas que fazem previsões conflitantes para um terceiro conjunto de observações. Esse conjunto pode ser consistente com uma das duas proposições, hipótese na qual lança-se suspeita sobre a outra. Ou pode ser parcialmente consistente com ambas, hipótese na qual ambas são colocadas sob suspeita. O universo comporta-se às vezes conforme uma proposição, às vezes conforme a outra. É fácil perceber que o poder preditivo dessas proposições é fraco, ainda que elas sejam consistentes com outras observações. Ambas devem ser descartadas em favor de outra ou outras proposições que deem conta de todas as observações serem suplementadas por proposições que deem conta das observações que as contradizem e expliquem por que suas previsões falham nessas instâncias.

Como o pressuposto de que partimos é que o funcionamento do universo como um todo ocorre de acordo com regularidades, nossas proposições científicas estão fadadas a se relacionarem de maneira potencialmente conflitiva. E a probabilidade de que isso ocorra é tanto maior quanto mais abstratas e abrangentes forem as proposições que fizermos a respeito do universo. Na medida em que isso ocorre, lança-se suspeita de que nossas teorias não estão realmente identificando regularidades de acordo com as quais o universo funciona. Por isso, a prática científica como um todo está sempre caminhando para uma concepção mais abrangente e mais consistente. Um exemplo disso são as tentativas no campo da física teórica de conciliar a teoria geral da relatividade e a teoria quântica de campos, que são altamente preditivas em seus respectivos domínios mas incompatíveis entre si, em uma super-abrangente teoria de tudo.

Essa resposta à questão “por que coerência?” nas ciências empíricas não envolve a visão simplista da prática científica que Daniels atribui a alguns críticos do equilíbrio reflexivo. Ela deixa espaço para que a maneira como descrevemos nossas observações seja sensível ao nosso conhecimento teórico, à maneira do exemplo da miragem de Dworkin. Portanto, é uma boa candidata para uma analogia com a filosofia moral. Ela nos dá uma razão por que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais?

Essa resposta relaciona coerência e preditividade: incoerência entre proposições de uma teoria científica prejudica seu poder preditivo. Em um sentido, o mesmo ocorre quando se trata das convicções morais de uma pessoa. Digamos que alguém acredite sinceramente em determinado princípio moral e em nenhum outro que o excepcione e, no entanto, frequentemente aja de maneira inconsistente com esse princípio. Ou, para acompanhar a analogia com as ciências empíricas, digamos que essa pessoa acredite sinceramente em dois princípios morais que recomendem cursos de ação conflitantes em determinados casos e em nenhum outro que estabeleça prioridades entre esses princípios nesses casos, de forma que às vezes age de acordo com um, às vezes de acordo com o outro.

Se tomamos as convicções morais dessa pessoa como previsões a respeito do seu comportamento, então elas claramente fracassam. Suas convicções teriam mais poder preditivo se fossem mais consistentes com suas ações. Mas é claro que não é dessa forma que as tomamos. As convicções morais de uma pessoa não são previsões a respeito de suas ações; são razões para que ele se comporte de uma maneira ou de outra. E os defensores do equilíbrio reflexivo não o propõe como um método para se fazer previsões a respeito das ações de alguém, mas para decidir o que pensar sobre questões morais e, em última instância, decidir como agir diante delas.

Talvez valha a pena elaborar um pouco esse ponto considerando, na nossa situação hipotética, quem poderia estar buscando coerência teórica e quem poderia estar interessado em prever o comportamento do nosso indivíduo incoerente. A primeira possibilidade é de que sejamos nós, em ambos os casos. Se tudo o que sabemos a respeito dessa pessoa são suas convicções morais, suas ações são imprevisíveis para nós. Se estamos interessados em prever seu comportamento, deveríamos deixar suas convicções morais de lado e formular outro conjunto de princípios que seja coerente com suas ações. Apesar de essa ser uma maneira prudente de se proceder ao lidar com pessoas incoerentes, não é o que entendemos por reflexão moral. O propósito dessa atividade não é prever as ações de outras pessoas, mas decidir o que pensar sobre qual deveriam ser essas ações. Tendo isso em vista, o equilíbrio reflexivo não é um método para formular princípios que sejam coerentes com as ações de outra pessoa, mas para decidir qual são os nossos princípios, os princípios que afirmamos ou deveríamos afirmar. O equilíbrio reflexivo é um exercício em primeira pessoa, como aponta Scanlon.

Então vamos olhar nossa situação hipotética de um ponto de vista em primeira pessoa. Nesse caso, é nosso indivíduo incoerente quem busca coerência entre suas próprias convicções morais. Suas convicções morais teriam maior poder preditivo se ele alterasse suas ações em conformidade com o princípio moral em que acredita ou rejeitasse esse princípio em favor de outro ou outros mais consistentes com suas ações. Mas para quem ele deveria tornar seu comportamento mais previsível? Para ele mesmo? A sugestão tem um ar de absurdez. As pessoas não se engajam em reflexão moral para que possam prever melhor suas próprias ações, mas para decidir quais devem ser essas ações.

Ele deveria tornar seu comportamento mais previsível para nós? Se essa for uma pessoa com quem nos relacionamos, poderia ser do nosso interesse que ela fosse mais previsível. Ela pode até querer, por quaisquer razões, atender a esse nosso interesse e ser mais previsível para nós (ou, dependendo da natureza da nossa relação, não querer ser). Mas não é por isso que as pessoas se engajam em reflexão moral. Elas não o fazem para tornarem suas ações mais previsíveis para outras pessoas, mas para decidir quais devem ser essas ações, ainda que elas possam ser surpreendentes para nós. E temos razões para pensar que, para a maioria se não a integralidade das pessoas, a reflexão moral pode e deve levar a conclusões surpreendentes – para os demais e para a própria pessoa.

Portanto, preditividade não tem nada a dizer em favor da coerência no domínio da moralidade. Poderíamos considerar em outras justificações da busca de coerência no domínio das ciências empíricas ou em outros domínios e examinar se elas têm algo a dizer em favor da coerência entre nossas convicções morais. Mas não acredito que isso seja necessário para fazer o modesto ponto de que não podemos simplesmente presumir que a justificação da coerência em outro domínio se aplica à moralidade.

*ii. Racionalidade*

Quais outros candidatos? Considero um candidato plausível, mas no fim das contas malsucedido, que é interno ao domínio das razões para a ação, que engloba (porém não se limita a) razões morais.[[45]](#footnote-45) Trata-se da racionalidade. Parece plausível dizer que é irracional manter convicções incoerentes sobre o que fazer. Antes de examinar essa conjectura, precisamos esclarecer o que estamos entendendo por “racionalidade”. Uma concepção popular de racionalidade é a tipicamente moderna de cálculo. De acordo com essa concepção, racionalidade é a capacidade de calcular os meios mais eficazes de se perseguir quaisquer fins que a pessoa tenha.[[46]](#footnote-46) É uma vantagem dessa concepção de racionalidade que ela não inclui proposições morais substantivas. Como nosso propósito é tentar usar essa concepção para justificar um método cuja finalidade é decidir com quais proposições morais substantivas devemos nos comprometer, o fato de que não empregamos proposições morais substantivas para caracterizar nossa concepção de racionalidade evita que tenhamos de responder à acusação de circularidade.

De acordo com essa concepção de racionalidade, é certamente irracional manter algumas convicções incoerentes sobre o que fazer. Se tenho determinado fim e acredito que dois cursos de ação contraditórios entre si são ambos meios eficazes de perseguir esse fim, é certamente irracional seguir qualquer um deles: como eles são contraditórios entre si não podem ser ambos eficazes e pela mesma razão seguir o ineficaz não é apenas indiferente à perseguição do fim, como contraproducente. Agir racionalmente, nesse caso, envolve decidir qual dos dois cursos de ação é realmente eficaz. Para dar um exemplo um tanto tolo: se alguém quer conquistar uma pessoa é irracional que simultaneamente se declare e se faça de difícil. Cada curso de ação não é apenas incompatível com o outro, como contraditório: um desfaz qualquer progresso que outro tenha feito. É apenas racional decidir qual dos dois cursos de ação é realmente eficaz.

Ainda que possa ser irracional manter algumas convicções incoerentes sobre o que fazer, isso não é verdade para convicções morais em geral. Na verdade, um dos problemas clássicos da teoria política pode ser interpretado de forma a sugerir que pode ser perfeitamente racional manter convicções morais incoerentes. Trata-se do problema do “free rider”. O problema surge do fato de que pode ser pessoalmente vantajoso e, portanto, racional para o indivíduo que se beneficia de uma prática social violar as regras que a disciplinam. Que isso seja verdade é um problema porque se um número suficiente dos participantes da prática social violar suas regras ela deixa de produzir benefícios e todos se encontram em uma situação pior do que se todos tivessem seguido estritamente as regras. Geralmente, o problema é apresentado em termos de regras sociais convencionais, como regras jurídicas positivadas ou regras de uma prática social convencional, como a de fazer e cumprir promessas. Mas é possível apresentá-lo em termos de convicções morais.

Uma pessoa pode manter simultaneamente a convicção de que é uma obrigação de moralidade política do Estado oferecer uma rede extensiva de serviços públicos (de saúde, educação, lazer, cultura, etc.) e a convicção de que os contribuintes deveriam pagar menos impostos do que o Estado cobra e que, por isso, a sonegação fiscal é moralmente justificada. Ela age maneira consistente com essas convicções: cobrando a ampliação dos serviços públicos e sonegando seus impostos. Quando lhe chega ao conhecimento que alguma figura pública ou algum conhecido seu também sonega, ela aprova esse comportamento. Contudo, suas convicções são incoerentes. Se todos sonegassem seus impostos, o Estado seria incapacitado de cumprir com sua obrigação de oferecer serviços públicos. A convicção de que o Estado tem a obrigação de oferecer uma rede extensiva de serviços públicos pressupõe a convicção de que ele tem autoridade moral para cobrar impostos e, portanto, é incoerente com a convicção de que a sonegação fiscal é moralmente justificada. E, no entanto, são convicções que é racional ter. Na medida em que elas não forem suficientemente compartilhadas pela população a ponto de comprometer a provisão de serviços públicos, elas são vantajosas para a pessoa que as tem: agindo de maneira consistente com elas ela usufrui dos serviços sem contribuir para sua provisão.

*iii. Integridade*

Parece, portanto, que a racionalidade, ao menos em uma concepção substantivamente modesta, não tem o que dizer em favor da coerência entre nossas convicções morais em geral. Integridade não é apenas a alternativa que resta, mas a que melhor capta nossas atitudes a respeito da coerência e incoerência da concepção moral de uma pessoa. Para perceber isso, é útil voltar à pergunta: qual o problema da incoerência entre nossas convicções morais? Uma maneira de responder essa questão é partir de nossas atitudes a respeito de pessoas que exibem esse tipo de incoerência em sua conduta. Retomemos nosso indivíduo hipotético que acredita em um princípio moral e age de maneira inconsistente com ele ou acredita em dois princípios morais conflitantes e age às vezes de acordo com um, às vezes de acordo com outro. O que dizemos ao criticarmos essa pessoa não é que ela é imprevisível, irracional ou, até mesmo, injusta, ainda que possa ser tudo isso. O que dizemos é que ela não é uma pessoa de princípios, que lhe falta uma virtude: integridade.

Para desenvolver esse ponto vale a pena adaptar um exemplo de Dworkin a respeito do aborto.[[47]](#footnote-47) Vamos fazer a implausível suposição de que o aborto tenha sido descriminalizado no Brasil. A reforma da legislação, como era de se esperar, permite a objeção de consciência do médico: nenhum médico é obrigado a realizar um aborto se acreditar que o ato é moralmente errado. Digamos que um médico em um município pequeno do interior do Amazonas está incerto se o aborto é ou não moralmente errado. Ele considerou os argumentos em cada lado do debate, mas ambos lhe pareceram igualmente plausíveis e, consequentemente, ele não consegue decidir quem está com a razão. Não obstante, ele é o único profissional capacitado para realizar um aborto em um raio de centenas de quilômetros. Se, na sua incerteza, optar por ser cauteloso e se recusar a realizar todo e qualquer aborto, as mulheres do município terão de trafegar centenas de quilômetros em barcos até o município mais próximo que conta com um médico para ter acesso a esse procedimento, o qual pode, no fim das contas, não ter nada de errado. Se ele aceitar realizar abortos, pode estar cometendo um terrível crime moral, algo que é moralmente equivalente ao homicídio.

Nosso médico enfrenta um verdadeiro e pungente dilema moral. O que ele deve fazer? Eis uma sugestão: ele deve realizar apenas metade dos abortos que lhe forem solicitados. Para tanto, ele pode adotar a seguinte política: a partir do momento que ele tomar essa decisão, a primeira paciente que entrar em seu consultório para realizar esse procedimento será atendida; a seguinte, não; a terceira, sim; e assim por diante, de forma que, dependendo do número total de pacientes, ele realizará exatamente ou quase a metade dos abortos que lhe forem solicitados. Dessa forma ele minimiza o risco de cometer um erro moral. Se ele realizasse todos os abortos que lhe fossem solicitados e, no fim das contas, o aborto fosse realmente errado, ele teria cometido esse erro moral em 100% das ocasiões que teve de fazê-lo. Se ele se recusasse a realizar todo e qualquer aborto e, no fim das contas, o aborto não fosse errado, ele teria cometido esse erro moral também em 100% das ocasiões. Mas se ele só realizar metade dos abortos, então seja lá qual a resposta correta, ele só cometerá um erro moral em 50% das ocasiões. Não existe política que produza um risco menor de se cometer um erro moral nessas circunstâncias.

Nosso médico, então, é exatamente a pessoa que às vezes age de acordo com um princípio moral (aborto é errado) e às vezes age de acordo com outro (aborto não é errado), sendo que os dois são diretamente contraditórios. Ele é uma pessoa moralmente incoerente. Mas qual o problema disso? É verdade que, mesmo que tenha reduzido ao máximo o risco de cometer um erro moral, nosso médico ainda cometerá um erro em 50% das ocasiões. Se ele soubesse se o aborto é moralmente errado ou não estaria na posição de não cometer um erro moral em nenhuma das ocasiões. Mas isso é precisamente o que ele não sabe. Nada o impede de continuar a acompanhar o debate e deliberar enquanto adota essa solução de compromisso. Quando ele eventualmente chegar a uma conclusão em que tenha confiança poderá deixá-la de lado. Mas por que ela não é uma política perfeitamente razoável nesse meio tempo?

Pessoas que acreditam que o aborto é errado tem uma objeção: ele ainda realiza muitos abortos. Mas essas pessoas fariam a mesma objeção se nosso médico concluísse afinal que o aborto não é errado e adotasse o curso de ação coerente de realizar todos os abortos. O mesmo acontece com aqueles que acreditam que o aborto não é errado: a razão que eles teriam para objetar à solução de compromisso também se aplica ao curso de ação coerente de se recusar a realizar todo e qualquer aborto. Estamos interessados no que existe de errado a respeito da incoerência da solução de compromisso. Portanto, buscamos uma razão que não constitua uma objeção a nenhum dos cursos de ação alternativos que são coerentes.

A solução de compromisso trata diferentemente as pessoas sem nenhuma razão de princípio. Isso é injusto? Não se entendermos justiça como Rawls a entende: como uma concepção moral que regula a estrutura básica da sociedade, isto é, o conjunto de instituições que determinam a atribuição de direitos e a distribuição das vantagens da cooperação social.[[48]](#footnote-48) Justiça é um valor político e se a melhor concepção de justiça reconhece o direito ao aborto, isso já foi incorporado em nosso exemplo. Não há questão de justiça, no sentido rawlsiano, em nosso exemplo.

Mas há outro valor que condena o tratamento diferenciado entre as pessoas, e entre as situações em geral, sem nenhuma razão de princípio e não é um valor primariamente político. Esse valor é a integridade. É essa virtude que nosso médico compromete ao optar pela solução de compromisso. Ambos os cursos de ação alternativos que são coerentes não a comprometem; revelam que nosso médico levou a sério a gravidade do dilema moral com que se defrontava e reconheceu a importância de agir com base em princípios e não adotar uma política moralmente arbitrária. Esse é o problema da incoerência entre nossas convicções morais. E, inversamente, essa é a razão por que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais.

**Integridade e justiça política**

Meu objetivo neste artigo era argumentar que apenas um valor moral – a integridade – pode justificar o método do equilíbrio reflexivo. Essa conclusão tem consequências para o debate entre críticos e defensores do equilíbrio reflexivo a respeito do papel que nossas convicções morais desempenham no método. Não partimos de nossas convicções morais porque elas desempenham um papel análogo ao de observações nas ciências empíricas e não buscamos coerência entre elas porque razões análogas àquelas por que buscamos coerências entre nossas proposições científicas. Partimos de nossas convicções morais porque é o único ponto de partida de que dispomos na reflexão moral e buscamos coerência porque levamos nossas convicções a sério, reconhecemos a importância de agirmos com base em princípios, reconhecemos, isto é, o valor de sermos pessoas íntegras.

É verdade que neste artigo tomo como estabelecido o ponto dos defensores do equilíbrio reflexivo de que a filosofia moral, e a reflexão moral em geral, têm de partir nossas convicções morais. Mas meu ponto é de que ainda que isso seja verdade não é o suficiente para estabelecer por que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais. Enquanto os defensores do equilíbrio recorrem a analogias com outros domínios, permanecerá a suspeita de que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais porque elas desempenham um papel análogo aos pontos de partida em outros domínios – no mais infeliz dos casos, ao de observações nas ciências empíricas.

Nesta conclusão, contudo, quero considerar, de maneira especulativa, uma possível implicação desse argumento para outra ideia altamente influente de Rawls: seu liberalismo político.[[49]](#footnote-49) A ideia central do liberalismo político é, basicamente, de que a concepção de justiça que regula as instituições políticas e sociais de uma sociedade deve ser independente de concepções abrangentes do bem, como Rawls as chama, isto é, concepções éticas, religiosas ou não, a respeito do que existe de valor na vida em geral. Isso significa que ela não deve ser justificada por razões derivadas de alguma concepção do bem, mesmo uma concepção liberal. Apenas dessa forma ela pode vir a ser endossada por pessoas que afirmam concepções do bem diferentes e mesmo incompatíveis entre si. Que uma concepção de justiça tenha esse potencial é importante dado que vivemos em um contexto de pluralidade de concepções do bem, que não é transitório e é desejável, uma vez que é resultado do funcionamento de instituições liberais, como liberdade de consciência e de expressão, da espécie que uma concepção liberal de justiça prescreve. Se o liberalismo produz pluralismo, então precisa ser compatível com ele.

Não acredito que seja totalmente claro qual o papel que o equilíbrio reflexivo desempenha no liberalismo político. Em “O Liberalismo Político”, Rawls apresenta sua concepção de justiça como uma concepção construtivista, construída a partir de ideias que estão de alguma forma latentes nas instituições e práticas políticas de uma sociedade de acordo com o que parece ser um método alternativo ao equilíbrio reflexivo, o construtivismo político.[[50]](#footnote-50) Mas ele também diz que ambos são relacionados: uma concepção construtivista de justiça parece envolver equilíbrio reflexivo entre as ideias a partir da qual é construída.[[51]](#footnote-51) Consistente com isso, a certa altura ele sugere que os pontos de partida do equilíbrio reflexivo não são as convicções morais da pessoa engajada em reflexão moral, mas pontos de acordo na cultura política.[[52]](#footnote-52) Contudo, em outro ponto, ele afirma que o teste final de uma concepção de justiça é o equilíbrio reflexivo com nossas convicções morais, o que, presume-se, não se restringe àquelas convicções que são pontos de acordo na nossa cultura política.[[53]](#footnote-53)

Daniels associa o equilíbrio reflexivo ao argumento do consenso sobreposto no liberalismo político.[[54]](#footnote-54) O argumento do consenso sobreposto é oferecido por Rawls como uma conjectura de que é possível que pessoas que afirmam diferentes e mesmo incompatíveis concepções do bem venham a endossar a mesma concepção de justiça.[[55]](#footnote-55) Se essa concepção não for justificada por razões derivadas de nenhuma concepção do bem, as diferentes concepções do bem afirmadas pelas pessoas não lhe darão razões para rejeitá-la. Mas a concepção de justiça não recorre a razões internas para se recomendar às pessoas; ela recorre apenas à sua justificação independente e aos benefícios que produz. Cabe às pessoas buscar em suas concepções do bem razões para endossar a concepção de justiça. Mas Rawls reconhece que nem todas as concepções do bem serão de saída compatíveis com a concepção de justiça. Portanto, as pessoas terão de adaptá-las.

Daniels entende que esse processo de adaptação se dá conforme o método do equilíbrio reflexivo: as pessoas vão tornando suas convicções éticas abrangentes coerentes com a concepção de justiça. Isso significa que, em uma situação de consenso sobreposto, existem muitos equilíbrios reflexivos, mas todos contam com o elemento comum da concepção de justiça. Mas há uma dificuldade nessa interpretação. O consenso sobreposto é unilateral: as pessoas adaptam suas concepções do bem para torná-las compatíveis com a concepção de justiça, mas não o contrário. O mesmo não acontece com o equilíbrio reflexivo. Se estamos buscando coerência entre nossas convicções morais, não há por que nossas convicções sobre justiça não se alterarem em resposta às nossas convicções éticas abrangentes. Como defensores do método não cansam de repetir: nenhuma convicção tem prioridade.

Neste artigo, assumi que o equilíbrio reflexivo parte das convicções morais individuais das pessoas, como faz, na minha leitura, Scanlon. Suspeito, mas ainda não estou em condições de afirmar, que essa é a concepção mais consistente do método, justamente porque é capaz de fornecer uma razão por que deveríamos buscar coerência entre convicções morais – qual seja, integridade. Se isso for verdade, e se o argumento deste artigo estiver correto, isso lança dúvida sobre a ambição de Rawls de tornar a justiça independente de convicções éticas abrangentes. Isso porque a integridade é uma virtude não primariamente política. Se a integridade é a razão por que devemos buscar coerência entre nossas convicções morais, e a concepção de justiça que devemos adotar é aquela mais coerentes com essas convicções, então parece que a justiça não é independente de convicções éticas abrangentes, mas enredada nelas.

**Bibliografia**

Brandt, R. B. “The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium.” *Ethics* 100, no. 2 (1990): 259–78.

Cummins, "Reflections on Reflective Equilibrium." In: Michael DePaul and William M. Ramsey. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Rowman & Littlefield, 1998.

Daniels, Norman. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge University Press, 1996.

Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, 2011.

———. *Law’s Empire*. Harvard University Press, 1986.

———. "Justice and Rights", In: *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1978.

Hare, R. M. "Rawls' Theory of Justice". In: Norman Daniels (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*. Stanford University Press, 1989.

Kelly, Thomas, and Sarah McGrath. “Is Reflective Equilibrium Enough?” *Philosophical Perspectives* 24, no. 1 (December 1, 2010): 325–59.

Little, Daniel. “Reflective Equilibrium and Justification.” *The Southern Journal of Philosophy* 22, no. 3 (September 1, 1984): 373–87.

Lyons, David. "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments." In: Norman Daniels (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*. Stanford University Press, 1989.

Platão, and Carlos Alberto Nunes. *Laques - Eutífron*. EDUFPA, 2015.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971.

———. *Political Liberalism: Expanded Edition*. Columbia University Press, 2011.

———. "Outline of a Decision Procedure in Ethics." In: John Rawls and Samuel Freeman (ed.). *Collected Papers*. Harvard University Press, 1999.

———. "The Independence of Moral Theory." In: John Rawls and Samuel Freeman (ed.). *Collected Papers*. Harvard University Press, 1999.

Raz, Joseph. “The Claims of Reflective Equilibrium.” *Inquiry* 25, no. 3 (January 1, 1982): 307–30.

Scanlon, T. M. *Being Realistic about Reasons*. OUP Oxford, 2014.

———. "Rawls on Justification." In: Samuel Freeman. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, 2003.

Singer, Peter. “Ethics and Intuitions.” *The Journal of Ethics* 9, no. 3–4 (October 1, 2005): 331–52.

———. *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 1993.

———. “Sidgwick and Reflective Equilibrium.” *The Monist* 58, no. 3 (1974): 490–517.

Walden, Kenneth. “In Defense of Reflective Equilibrium.” *Philosophical Studies* 166, no. 2 (November 1, 2013): 243–56.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, 1985.

———. "Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism." In: *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, 2009.

1. Platão and Nunes, *Laques - Eutífron*, p. 77. [↑](#footnote-ref-1)
2. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 2. [↑](#footnote-ref-2)
3. Walzer, *Spheres of Justice*. [↑](#footnote-ref-3)
4. Williams, "Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism", In: *In the Beginning Was the Deed*. [↑](#footnote-ref-4)
5. Singer, *Practical Ethics*, cap. 3. [↑](#footnote-ref-5)
6. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*; Scanlon, *Being Realistic about Reasons*; Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*,cap. 6; É dessa maneira que também interpreto Rawls, "The Independence of Moral Theory", In: Rawls and Freeman, *Collected Papers*. [↑](#footnote-ref-6)
7. Williams, "Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism", p. 37 [↑](#footnote-ref-7)
8. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 46-53. [↑](#footnote-ref-8)
9. Daniels, *Justice and Justification*,cap. 1; Scanlon, "Rawls on Justification", In: Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*. [↑](#footnote-ref-9)
10. Brandt, “The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium”; Hare, "Rawls’ Theory of Justice", In: Daniels, *Reading Rawls*; Little, “Reflective Equilibrium and Justification”; Lyons, "Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments", In: Daniels, *Reading Rawls*; Singer, “Sidgwick and Reflective Equilibrium”; Singer, “Ethics and Intuitions”. A mesma crítica, sobre a falta de credibilidade das convicções que são o ponto de partida do equilíbrio reflexivo, mas direcionada ao uso desse método na filosofia em geral, não apenas na filosofia moral, é feita por Cummins, "Reflections on Reflective Equilibrium", In: DePaul and Ramsey, *Rethinking Intuition*; Kelly and McGrath, “Is Reflective Equilibrium Enough?” [↑](#footnote-ref-10)
11. Daniels, *Justice and Justification*, caps. 2 e 4; Scanlon, "Rawls on Justification"; Walden, “In Defense of Reflective Equilibrium.” [↑](#footnote-ref-11)
12. Daniels, *Justice and Justification*, cap. 5; Scanlon, "Rawls on Justification". [↑](#footnote-ref-12)
13. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 34-50. Ele próprio chama essa concepção moral de intuicionista, mas é bastante claro que se trata de uma espécie de pluralismo, uma concepção que reconhece conflitos irresolúveis de valores. Não confundir com o pluralismo de concepções do bem que preocupa Rawls em “O Liberalismo Político”. [↑](#footnote-ref-13)
14. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*. [↑](#footnote-ref-14)
15. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 47. [↑](#footnote-ref-15)
16. Hare, "Rawls’ Theory of Justice". [↑](#footnote-ref-16)
17. Idem, ibidem. [↑](#footnote-ref-17)
18. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 51. [↑](#footnote-ref-18)
19. Daniels, *Justice and Justification*, cap. 4. [↑](#footnote-ref-19)
20. Idem, p. 67. [↑](#footnote-ref-20)
21. Rawls distingue entre equilíbrio reflexivo estreito e amplo em “The Independence of Moral Theory”. O primeiro é aquele em que formulamos uma concepção moral que dê conta das nossas convicções morais mais específicas. O segundo é aquele em que, além disso, comparamos essa concepção moral com outras oferecidas ao longo da história da filosofia moral para decidir qual nos parece a mais correta. Daniels parece entender o equilíbrio reflexivo amplo de maneira mais alargada: inclui a comparação entre concepções morais historicamente oferecidas, presumivelmente, mas também a argumentação moral abstrata (ou filosófica, como ele a chama) em geral. Apresento a distinção porque Daniels se refere ao método apropriado como aquele do equilíbrio reflexivo amplo. Para além disso a distinção não tem relevância para o argumento deste artigo. [↑](#footnote-ref-21)
22. Daniels, *Justice and Justification*, p. 72. [↑](#footnote-ref-22)
23. Rawls, “Outline of a Decision Procedure in Ethics”, In: Rawls and Freeman, *Collected Papers*. [↑](#footnote-ref-23)
24. Daniels, *Justice and Justification*, p. 72. [↑](#footnote-ref-24)
25. Idem, p. 77. [↑](#footnote-ref-25)
26. Singer, “Sidgwick and Reflective Equilibrium”, p. 493. [↑](#footnote-ref-26)
27. Idem, p. 516. [↑](#footnote-ref-27)
28. Singer, “Ethics and Intuitions.” [↑](#footnote-ref-28)
29. Cummins, “Reflections on Reflective Equilibrium” [↑](#footnote-ref-29)
30. Daniels, *Justice and Justification*, cap. 2. [↑](#footnote-ref-30)
31. Idem, p. 33. [↑](#footnote-ref-31)
32. Dworkin, "Justice and Rights", pp. 164-166, In: *Taking Rights Seriously*. [↑](#footnote-ref-32)
33. Idem, p. 165. [↑](#footnote-ref-33)
34. Esse é uma das razões porque a linguagem empregada por Rawls em “Uma Teoria da Justiça”, de que o papel da filosofia moral é “descrever nosso senso de justiça”, é enganosa. Uma descrição do nosso senso de justiça teria de dar conta não só de nossas convicções erradas como das convicções em que temos pouca confiança. Esse é o ponto de uma das críticas de Raz, “The Claims of Reflective Equilibrium.” [↑](#footnote-ref-34)
35. Singer, “Ethics and Intuitions”, p. 345. [↑](#footnote-ref-35)
36. Idem, p. 346. [↑](#footnote-ref-36)
37. Scanlon, “Rawls on Justification”, pp. 140-149. [↑](#footnote-ref-37)
38. Scanlon, *Being Realistic about Reasons*. [↑](#footnote-ref-38)
39. Idem, lecture 5, pp. 11-12. [↑](#footnote-ref-39)
40. Idem, lecture 4. [↑](#footnote-ref-40)
41. Dworkin, “Justice and Rights”, pp. 159-168. [↑](#footnote-ref-41)
42. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, cap. 6. [↑](#footnote-ref-42)
43. Dworkin, *Law’s Empire*. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cummins traça uma relação similar entre coerência e preditividade nas ciências empíricas em “Reflections on Reflective Equilibrium”. [↑](#footnote-ref-44)
45. Mesmo se entendermos razões morais para incluir razões éticas, distinção que não considero necessária para este artigo. Para uma visão nesse sentido, ver Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, cap. 1. [↑](#footnote-ref-45)
46. É a concepção de racionalidade empregada, por exemplo, por Rawls. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 143; Rawls, *Political Liberalism*, pp. 72-77. [↑](#footnote-ref-46)
47. Dworkin, *Law’s Empire*, pp. 178-184. [↑](#footnote-ref-47)
48. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 9-11. [↑](#footnote-ref-48)
49. Rawls, *Political Liberalism*. [↑](#footnote-ref-49)
50. Idem, lecture 3. [↑](#footnote-ref-50)
51. Idem, pp. 95-97. [↑](#footnote-ref-51)
52. Idem, p. 8. [↑](#footnote-ref-52)
53. Idem, p. 28. [↑](#footnote-ref-53)
54. Daniels, *Justice and Justification*, cap. 8. [↑](#footnote-ref-54)
55. Rawls, *Political Liberalism*, lecture 4. [↑](#footnote-ref-55)