



Tiago Carneiro da Silva

**O Método do Equilíbrio Reflexivo, Justificação Moral
e Autoevidência**

Rio de Janeiro, 2021

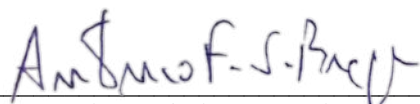
TIAGO CARNEIRO DA SILVA

O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO, JUSTIFICAÇÃO MORAL E AUTOEVIDÊNCIA

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da
Universidade Federal do Rio de Janeiro como pré-
requisito para a obtenção do título de Bacharel em
Filosofia

Rio de Janeiro, _28_ de outubro de 2021

BANCA EXAMINADORA



NOTA: 10,0

Prof. Dr. Antonio Frederico Saturnino Braga (Orientador)
UFRJ



NOTA: 10,0

Prof.^a Dr.^a Celia Cristina Patricio Teixeira
UFRJ



NOTA: 10,0

Prof. Dr. Wilson John Pessoa Mendonça

RIO DE JANEIRO - 2021

RESUMO

Como podemos adquirir crenças morais justificadas? Uma resposta influente diz que, para adquiri-las, devemos procurar alcançar o que o filósofo John Rawls chamou de “equilíbrio reflexivo”. Neste trabalho, exploro a relação entre o método do equilíbrio reflexivo (MER) e a justificação moral. Após descrever tanto o método quanto teorias como o coerentismo e o fundacionalismo, atacarei argumentos comuns dados a favor da tese de que o método é um modelo coerentista de justificação, defendendo que ele também é compatível com o fundacionalismo. Depois, explicarei que tal compatibilidade se dá em virtude de o fundacionalismo e o coerentismo serem posições sobre um assunto diferente daquele que o MER trata. Tal explicação, porém, permite que a eficácia do método em nos levar a ter crenças justificadas possa ser avaliada à luz da teoria correta de justificação. A teoria de justificação que favoreço neste trabalho é um tipo de fundacionalismo moderado que aceita que existem proposições autoevidentes e, em virtude dessa teoria, que explicarei em mais detalhes, proponho que a versão mais defendida do MER seja alterada de tal maneira a incluir mais dois passos (ou requisitos). Tal adaptação, argumentarei, fará com que o método seja mais eficaz em nos levar a adquirir crenças morais justificadas.

Palavras-chave: Equilíbrio reflexivo. Fundacionalismo. Coerentismo. Autoevidência.

ABSTRACT

How can we acquire justified moral beliefs? One influential answer to this question is that, to acquire them, we ought to try to achieve what philosopher John Rawls called “reflective equilibrium”. In this work, I explore the relations between the method of reflective equilibrium (MRE) and moral justification. After describing both the method and theories such as coherentism and foundationalism, I criticise arguments that are commonly advanced to support the thesis that the method is a coherentist model of justification, defending that it is also compatible with foundationalism. I then explain that such compatibility is possible because foundationalism and coherentism are positions on a different topic from the one the MRE is about. Such an explanation, however, allows that the effectiveness of the method in leading us to acquire justified beliefs can be assessed in light of the correct theory of justification. The theory of justification I favour in this paper is a kind of moderate foundationalism that accepts that there are self-evident propositions and, in view of this theory, which I shall explain in more detail, I propose that the most defended version of the MRE should be amended to include two more steps (or requirements). Such an adaptation, I shall argue, will make the method more effective in leading us to acquire justified moral beliefs.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO, O COERENTISMO E O FUNDACIONALISMO	6
1.1 O Método do Equilíbrio Reflexivo	6
1.2 O Coerentismo e o Fundacionalismo	14
2 O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO É UM MODELO COERENTISTA? SE NÃO, O QUE ELE É? . 19	19
2.1 Razões a favor de que o método é coerentista	19
2.2 Por que as razões invocadas para chamar o método de coerentista não servem	20
2.3 O que o método do equilíbrio reflexivo é?	24
3 O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO AMPLO E A AUTOEVIDÊNCIA	26
3.1 Por que a autoevidência?	26
3.2 Autoevidência e dogmatismo	28
3.3 A compatibilidade entre o método do equilíbrio reflexivo amplo e a justificação autoevidencial	31
3.6 Um método melhor para detectar crenças autoevidentes	36
CONCLUSÃO	40
REFERÊNCIAS	43

INTRODUÇÃO

Existe um único (ou melhor) método para adquirirmos crenças morais justificadas? Se sim, que método seria esse? Um candidato muito popular se chama “método do equilíbrio reflexivo” (como nomeado por John Rawls em sua obra *Uma Teoria da Justiça*),¹ tendo alguns de seus defensores afirmado até mesmo que não há uma alternativa razoável a ele.² Principalmente por conta de sua natureza revisionista, o método é visto por seus defensores como um modelo coerentista de justificação — *i.e.*, a posição que, grosso modo, entende que a justificação de crenças se dá apenas em virtude da coerência entre elas. Assim, argumentam eles, o método se contrasta com pelo menos algumas posições que defendem que é possível estarmos não inferencialmente justificados (*i.e.*, posições fundacionalistas de justificação). Algumas dessas posições com as quais o método se contrastaria seriam aquelas que defendem a ideia de que há proposições autoevidentes.

Neste trabalho, argumentarei contra algumas das visões mencionadas acima e, ao final, proporei não apenas que o método do equilíbrio reflexivo é compatível com a defesa da autoevidência, mas que devemos incluir dois passos (ou requisitos) a mais no método, de modo a torná-lo mais adequado à identificação ou aquisição de proposições autoevidentes. Para fazer isso, dividirei o corpo deste trabalho em três grandes seções. A primeira explicará o que são o método do equilíbrio reflexivo (doravante, “MER”), o coerentismo e o fundacionalismo, assim como suas variações. Ao fazer isso, exporei alguns argumentos presentes na literatura filosófica a favor e contra cada um.

Já a segunda parte do trabalho será dedicada a defender por que o MER *não* é um método coerentista. Nela, apresentarei argumentos contra razões já invocadas na literatura para defender que o método é coerentista, embora conceda que ele seja compatível com o coerentismo. No final dessa seção, oferecerei uma explicação geral sobre a relação entre o coerentismo e o MER. Essa explicação abrirá um caminho para uma compatibilidade entre o MER e o fundacionalismo, embora notarei que o método também não possa ser entendido como um “método fundacionalista”.

Finalmente, na última parte, argumentarei que o MER pode ser aperfeiçoado à luz da tese de que há proposições autoevidentes. Para chegar a essa conclusão, em primeiro lugar eu tentarei mostrar que apelar à autoevidência não é intrinsecamente uma postura dogmática, o

¹ Rawls 1971.

² Smith 1994, pp. 40– 41; Scanlon 2003, p. 149; DePaul 2006, p. 618; and Walden 2013, p. 254.

que compatibiliza a aplicação do MER com tal postura. Em segundo lugar, apontarei algumas vantagens de se usar o apelo à autoevidência para avaliar o MER e defenderei que o método pode ser um bom ponto de partida para tentarmos adquirir crenças autoevidentes, assim como para adquirir justificação autoevidencial. Por último, argumentarei que a eficácia do método para nos levar a adquirir crenças autoevidentes pode ser aumentada ao adicionarmos mais dois passos a ele. A adição desses dois passos fará com que o método resultante (ou a nova versão do MER) seja mais resistente a argumentos tradicionalmente feitos contra o MER, assim como colha as vantagens de se apelar à autoevidência.

1. O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO, O COERENTISMO E O FUNDACIONALISMO

1.1 O método do equilíbrio reflexivo

A descrição e o nome do MER foram formulados pela primeira vez por Rawls, com o objetivo de descobrir os princípios de justiça que deveriam reger uma sociedade democrática. Porém, como o próprio Rawls diz,³ o método já havia sido usado por vários filósofos para tratar de variados assuntos dentro da filosofia, desde Aristóteles, passando por eticistas como Sidgwick e até lógicos como Nelson Goodman. Este último, a propósito, descreveu um processo de reflexão bem similar ao MER como defendido por Rawls em seu *Fact, Fiction and Forecast*.⁴ Ou seja, é possível usar o método com o objetivo de encontrar justificação para diversos assuntos, como filosofia política, ética, lógica e epistemologia. De qualquer modo, neste trabalho, focarei em seu uso na filosofia moral.

O nome “equilíbrio reflexivo” vem das características que teria o ponto final em que chegaríamos após aplicarmos o método: um sistema coerente de crenças alcançado após uma reflexão sistemática sobre o objeto de estudo. A quantidade de passos que devem ser seguidos para alcançar o equilíbrio reflexivo dependerá de qual versão do método estamos usando. Se estivermos aplicando o chamado “método do equilíbrio reflexivo estreito” (doravante, “MERe”), devemos seguir três ou quatro passos. Se estivermos aplicando o chamado “método do equilíbrio reflexivo amplo” (de maneira abreviada: “MERa”), devemos seguir quatro ou

³ Rawls (1971, p. 45)

⁴ Goodman (1955)

cinco passos. O MERe é visto por muitos defensores do método como não relevante para a reflexão filosófica, já que ele requer que apenas sistematizemos as crenças que já temos, sem levar em conta argumentos e teorias morais e não morais que podem ser relevantes para uma reflexão moral. A versão mais “complexa” do MERe diz para seguirmos os seguintes passos:

- (i) Primeiro identificamos nossas crenças morais iniciais — aquelas que temos quando começamos a aplicar o método. Essas crenças podem ser tanto particulares quanto gerais. Isto é, elas podem ser crenças sobre casos particulares (*e.g.*, a crença de que foi errado João ter mentido) ou crenças em princípios abstratos muito gerais (*e.g.*, que devemos almejar o bem geral).⁵
- (ii) Então selecionamos a partir desse conjunto de crenças morais iniciais aquelas crenças que são simultaneamente (a) aquelas em que depositamos mais confiança; (b) aquelas que não são provavelmente influenciadas pelo egoísmo ou por emoções fortes (*e.g.*, desejos que consideram apenas o próprio bem-estar ou que são afetados por sentimentos como medo ou raiva);⁶ (c) aquelas que provavelmente se manterão estáveis após reflexão; e, pelo menos se seguirmos as considerações de Rawls em um artigo seu de 1951,⁷ (d) aquelas que não foram derivadas conscientemente a partir da aplicação de princípios. Aquelas crenças que atenderem a esses critérios são os chamados “juízos ponderados”.^{8 9}
- (iii) Depois de ter selecionado os juízos morais ponderados, tentamos encontrar princípios que explicam, ou sistematizam, esses juízos. Esses princípios deveriam ser formulados de tal modo que levaria a pessoa que está aplicando o método a aceitar, ao apenas usar tais princípios como premissas em conjunção com proposições que descrevem situações relevantes, os mesmos juízos ponderados selecionados previamente. Por exemplo, para que a sentença “é errado comer carne” seja um princípio desse tipo, ela em conjunção com uma sentença como “Pedro comeu carne” (que descreve um fato relevante) deveria

⁵ Rawls (1974, p.8); *Ibid.* (1980, p.534); Daniels (2016)

⁶ Aqui o método já exclui a possibilidade do egoísmo.

⁷ Rawls (1951, p. 183)

⁸ Cabe notar que a característica (d) dos juízos ponderados indica que eles seriam similares ao que muitos intuicionistas chamam de “intuições”. Porém, o que as intuições são exatamente é controverso até mesmo entre intuicionistas (Tropman, 2015). Assim, é difícil dizer se os juízos morais ponderados poderiam ser considerados por um intuicionista de um tipo já existente. De qualquer modo, há certas similaridades, como uma certa inclinação a aceitar o conteúdo do juízo, assim como a apreensão direta, sem necessidade de intermédio de inferência, do conteúdo do juízo. Claro, não se deve entender essa comparação como sendo equivalente à tese de que juízos morais ponderados são autoevidentes.

⁹ Este passo pode ser omitido em algumas caracterizações. Porém, como a caracterização do método que o inclui é a mais defendido e mais discutida na literatura, irei abordar apenas essa caracterização.

levar a uma conclusão que é ela mesma um juízo ponderado. No caso, uma conclusão como “foi errado Pedro comer carne” seria o tipo de conclusão desejada.¹⁰

- (iv) Percebendo que há inconsistências entre juízos ponderados e princípios, fazemos ajustes até alcançarmos um sistema de crenças coerente. Se pararmos por aqui, alcançaremos um equilíbrio reflexivo estreito.

Uma analogia com o modo como a ciência funciona é muito usada para ilustrar como o método funciona: assim como a ciência procura princípios que explicam os dados empíricos, a filosofia procuraria encontrar princípios que explicam juízos ponderados.¹¹ Na ciência, é possível encontrar dados empíricos que seriam vistos pelo menos com desconfiança se eles entrarem em conflito direto com uma teoria bem aceita. Porém, tenderemos a ver teorias científicas que entram em conflito com dados empíricos confiáveis com desconfiança também, e isso pode fazer com que as abandonemos. Assim, há revisões tanto nos experimentos empíricos quanto nas teorias morais. De modo análogo, princípios que explicam melhor os “dados” da filosofia (os juízos ponderados) podem ser favorecidos mesmo que conflitem com certos juízos ponderados, e certos princípios podem ser desfavorecidos se entrarem em conflito com outros juízos ponderados que confiamos mais. Após esse processo de ajustar tanto os juízos quanto os princípios, ao chegar a um sistema coerente de crenças morais, o equilíbrio reflexivo estreito terá sido alcançado.

Entretanto, o problema com essa versão do método explicada acima (e mesmo Rawls notou isso) é que ela não é o suficiente para justificar juízos morais. Os princípios encontrados por meio do método do equilíbrio reflexivo estreito podem ser, como Daniels (2016) diz, meramente acidentais: uma sistematização de juízos meramente tidos por fatores irrelevantes para a justificação de crenças. Isto é, como aqui estaríamos trabalhando com os nossos próprios juízos ponderados, que podem facilmente ser meramente produtos da cultura da sociedade em que crescemos, ou produtos de algum tipo de viés, é provável que eu chegue em equilíbrios reflexivos diferentes dos que outras pessoas chegarão sem nem mesmo termos considerado as razões pelas quais as outras pessoas chegaram em seus equilíbrios reflexivos. Como decidir entre um equilíbrio reflexivo e outro nesse caso? Como não teria havido reflexão sobre as razões

¹⁰ Note que essa é uma condição para que uma sentença seja o tipo de princípio que faz parte *desse passo do método*. Lembre-se que é possível que um juízo ponderado seja tão geral quanto (ou até mais geral que) o princípio que apresentei como exemplo.

¹¹ Em alguns trechos de *A Theory of Justice*, Rawls compara juízos ponderados com *atos*. Porém, eu diria que é mais preciso, e mais coerente com o resto da explicação de Rawls, fazer analogia com *dados*, que são passíveis de alteração – algo que fatos não parecem ser.

para aceitar um equilíbrio reflexivo em vez de outro, não teríamos como escolher entre eles. O máximo que tal versão do método poderia fazer seria nos ajudar a descobrir a nossa “gramática moral” — *i.e.*, a descobrir como nós de fato pensamos moralmente.¹² Porém, meramente descobrir a nossa “gramática moral” seria apenas uma tarefa descritiva, não nos ajudando a descobrir o que realmente justifica nossos juízos morais.

Por conta das razões mencionadas acima, mais fatores devem ser levados em conta na reflexão moral, e não apenas nossos próprios juízos ponderados e os princípios que os sistematizam. Por isso Rawls endossa, assim como a maioria dos defensores do MER, o método do equilíbrio reflexivo *amplo* (doravante, “MERa”, como mencionado acima). Esses outros fatores seriam as chamadas *teorias de fundo*. Como Daniels diz,¹³ essas “teorias de fundo” expõem “argumentos filosóficos que visam revelar as forças e as fraquezas de conjuntos alternativos de princípios (ou concepções morais rivais).”¹⁴ Mais especificamente, devemos levar em consideração outras teorias morais (incluindo teorias metaéticas), teorias sociológicas e psicológicas, ou qualquer outro tipo de teoria que possa fazer esse papel. Com esses elementos em mente, revisões de nossas crenças à luz de todas essas considerações devem ser feitas com o objetivo de alcançar coerência entre elas. Dependendo da força dos argumentos gerados pelas teorias de fundo, a pessoa que utiliza o método pode ser levada a rejeitar até mesmo grande parte dos juízos ponderados iniciais, e assim rejeitar princípios que seriam aceitos em equilíbrio reflexivo estreito. Assim, no MERa, em vez de, após satisfazermos os passos (i)-(iii), seguirmos o passo (iv) mencionado acima, que nos pede apenas para revisar os conjuntos de juízos ponderados e de princípios, seguiríamos os seguintes passos:

- (iv)* Devemos levar em consideração em nossa reflexão teorias morais e teorias não morais que podem ser relevantes para o domínio moral (assim como argumentos a favor e contra elas).
- (v) Refletindo sobre tudo o que foi levado em consideração até aqui, revisamos os nossos juízos ponderados iniciais, princípios e teorias morais e não morais (que são moralmente relevantes) com o objetivo de encontrar um sistema final coerente de crenças. Esse sistema final de crenças é chamado de “equilíbrio reflexivo amplo”.

¹² Daniels, (2016).

¹³ *Ibid.* (1996, p.22)

¹⁴ *Ibid.*, p. 82, tradução minha). No original: “[...] philosophical arguments intended to bring out the relative strengths and weaknesses of the alternative sets of principles (or competing moral conceptions)”

Para ilustrar como o método é aplicado, vejamos como Rawls o aplica para encontrar princípios de justiça razoáveis. Ao buscar tais princípios aplicando o método, os tipos de teorias de fundo aos quais ele apelou foram os seguintes: uma teoria de identidade pessoal (oferecendo uma concepção de pessoa essencial para sua teoria da justiça), uma teoria de justiça procedimental (por meio da famosa “posição original), uma teoria social geral e uma teoria do papel da moralidade na sociedade (com a tão importante concepção de “sociedade bem ordenada”).¹⁵ Por meio do aparato da posição original, por exemplo, mais princípios podem ser levados em consideração e contrastados com os juízos ponderados sobre justiça previamente endossados, assim como com os outros princípios formulados para sistematizá-los.¹⁶ Para Rawls, porém, os princípios gerados pela posição original possuem uma restrição: se tais princípios não se conformarem de maneira satisfatória aos nossos juízos ponderados, o procedimento da posição original deverá ser mudado de modo a produzir princípios que estejam mais em consonância com eles.¹⁷

O tipo de raciocínio acima é encarado como um problema por alguns críticos. Isso porque se os princípios em questão devem ser desfavorecidos caso sejam incompatíveis com os juízos ponderados sobre justiça, então a posição original estaria “viciada” (*i.e.*, enviesada em favor dos juízos ponderados de maneira ilegítima, sem, portanto, garantir justificação). Se essa crítica estiver correta, as teorias de fundo não cumpririam papel justificatório algum, já que elas seriam apenas redundantes em relação a juízos ponderados. Pior ainda, parece que isso significa que não haveria diferença entre o equilíbrio reflexivo amplo e o estreito, já que aparentemente a maior parte dos juízos ponderados iniciais que temos mais confiança deve ser inevitavelmente preservada. O equilíbrio reflexivo amplo, assim, parece descer ao nível justificatório do equilíbrio reflexivo estreito – ou seja, a um nível nulo.

Penso que uma possível resposta ao questionamento de que não haveria diferença entre o equilíbrio reflexivo estreito e o equilíbrio reflexivo amplo é a de que levar em consideração teorias de fundo, assim como refletir sobre elas, permite que a aplicação do MERa seja diferente da aplicação do MERe. Ao considerá-las e refletir sobre elas, novos juízos ponderados podem surgir durante a reflexão; e esses novos juízos seriam tais que não surgiriam se essa reflexão

¹⁵ Para ver como Rawls explica em mais detalhes, veja Rawls (1974).

¹⁶ A posição original, grosso modo, seria a situação hipotética em que pessoas (também hipotéticas) com certas características escolhem princípios que deveriam reger uma sociedade com dadas características (uma sociedade bem-ordenada) sob condições que os fazem escolhê-los imparcialmente (sob o chamado “véu de ignorância”). Quando uma pessoa aplica o MER recorrendo à posição original, o que ela faz é refletir se certos princípios seriam selecionados nesse cenário hipotético. Dessa maneira, ela pode vir a pensar e a acatar princípios que ela não pensaria ou acataria se não tivesse recorrido a ele. Para meu propósito de explicar brevemente como o MER é aplicado por Rawls sem adentrar muito em sua teoria, penso que esse esclarecimento já é o suficiente.

¹⁷ Rawls (1971), p. 20.

sobre teorias de fundo não acontecesse. Quando refletimos sobre argumentos a favor de posições diferentes das nossas, nossa confiança em juízos ponderados que tínhamos anteriormente pode diminuir, e mesmo que não aceitemos os princípios defendidos pelos argumentos das teorias consideradas, podemos vir a ter juízos ponderados com conteúdos diferentes dos que tínhamos anteriormente. Ademais, reflexões sobre posições diferentes das posições que temos no início da aplicação do método podem estimular nossa imaginação, nos levando a considerar novas afirmações ou novos princípios morais, o que possibilita a formação de novos juízos que não surgiram se aplicássemos o MERe – *i.e.*, possibilitando a formação de novos juízos ponderados.

Uma possível explicação da razão para fazerem a crítica à qual respondi acima pode ser a de que muitos confundem juízos ponderados *simpliciter* com juízos ponderados *iniciais*. Note que juízos ponderados apenas precisam ter as características mencionadas anteriormente (aquelas relativas à confiança que temos neles, a sua estabilidade, à não interferência de emoções e à ausência de aplicações de princípios). Ou seja, o que era juízo ponderado pode deixar de ser, por não atender mais a algumas dessas características. Como mencionei, novos juízos ponderados podem surgir, sejam eles provenientes das teorias de fundo consideradas, sejam variações de afirmações que fazem parte dessas teorias.

Daniels também responde a outro aspecto da objeção ao MER: o que diz que teorias de fundo não ofereceriam suporte adicional aos juízos ponderados.¹⁸ Ele diz que se os princípios morais pressupostos pelas teorias de fundo forem de certo modo independentes dos juízos ponderados sobre justiça (como Daniels defende que sejam), os princípios provenientes das teorias de fundo conseguirão oferecer justificção independente aos juízos. No caso do uso do método feito por Rawls, realmente parece haver um certo grau de independência, já que as considerações morais que fazem parte das teorias de fundo (a concepção de pessoa e a de uma sociedade bem-ordenada, por exemplo) fariam parte do domínio *moral*, e não estritamente do domínio da *justiça*. Os juízos ponderados aos quais Rawls apela, por sua vez, fazem parte do domínio justiça. Assim, de certo modo, há um grau de apoio de considerações morais às conclusões sobre justiça na aplicação do método de Rawls.¹⁹

Tendo essas considerações em mente, é possível observar o panorama geral de como a reflexão se dá na aplicação do método. Os juízos ponderados podem mudar, e muito provavelmente mudarão, ao longo do processo. Entretanto, eles servem como parâmetros que

¹⁸ Daniels (2016).

¹⁹ Isso, porém, pode ser visto como um problema, já que considerações sobre justiça estariam contaminadas por outros domínios. Veja a resposta de Daniels em Daniels (Ibid.).

guiarão o rumo da reflexão. Um trecho muito citado de Rawls sobre isso diz: “existe uma classe definida, embora limitada, de fatos em relação aos quais princípios conjecturados podem ser verificados, a saber, os nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo”.²⁰ Como Lazari-Radek e Singer pensam,²¹ esse trecho pode soar inconsistente com a tese, defendida por muitos defensores do método, de que não há nenhum tipo de crença imune a revisão. Porém, apenas o fato de que o método requer a preservação de juízos ponderados em equilíbrio reflexivo não significa que os juízos individuais não sejam revisáveis. Como dito anteriormente, os juízos ponderados abandonados são abandonados em virtude de inconsistências tanto com outros juízos ponderados quanto com princípios que sistematizam juízos ponderados centrais e com novos juízos ponderados que surgem a partir da consideração de teorias de fundo. Claro, isso não quer dizer que as teorias de fundo não possuem influência – isso quer dizer apenas que a força delas está em produzir novos juízos ponderados que podem servir como anuladores ou como novas crenças que podem corroborar juízos já existentes.

A centralidade dos juízos ponderados mencionada acima nos leva a uma outra crítica clássica feita contra o MER. Principalmente utilitaristas, como Brandt e Hare,²² criticam o método porque ele se baseia em intuições. Como intuições, segundo eles, não são fiáveis, adquirir sistemas de crenças coerentes com base nelas não pode nos levar a adquirir crenças justificadas. Eles classicamente dizem que um conjunto coerente de ficções continua sendo uma ficção. Não podemos estar justificados a crer em ficções. Segundo Brandt, o que deve fazer parte de um procedimento que visa gerar justificação de crenças seriam apenas fatos e lógica. Mesmo que juízos ponderados tenham de ser juízos que temos em circunstâncias em que não estamos influenciados por emoções e vieses egoístas, isso não seria o suficiente para gerar justificação. Por isso, o método não seria um bom método para adquirirmos crenças justificadas — seja no domínio moral; seja em qualquer outro!

Hare e Brandt estão considerando, ao fazer essa crítica, que os juízos ponderados são intuições. Porém, não é claro que eles de fato sejam. Talvez eles sejam *produtos* de intuições, mas que eles mesmos o sejam é questionável. Como Daniels nota,²³ alguns comentadores respondem a essa crítica apenas pontuando que juízos ponderados não são intuições. Entretanto, o mesmo tipo de crítica poderia ser feito contra os juízos ponderados: a crítica poderia dizer

²⁰ Rawls (1971, p. 51, tradução minha). No original: “There is a definite if limited class of facts against which conjectured principles can be checked, namely, our considered moral judgements in reflective equilibrium.” Aqui, como mencionado anteriormente, é melhor entender “fatos” como equivalente a “dados” – ou, melhor ainda, “dados consolidados”, já que se trata do ponto em que o equilíbrio é atingido.

²¹ Lazari-Radek & Singer (2014, p. 101)

²² Brandt (1979); Hare (1973).

²³ Daniels (2016).

que os juízos ponderados, mesmo não sendo intuições, continuam não sendo fiáveis o suficiente para os usarmos como reguladores da reflexão em um método. Isto é, podemos reformular a crítica de Brandt e Hare atacando diretamente os juízos ponderados tais como eles são apresentados, dizendo que eles não são fiáveis, e por isso não podem gerar justificação. Ao contrário de evidências empíricas usadas nas ciências, não temos uma explicação plausível de por que deveríamos confiar neles. No caso das evidências empíricas, podemos, por exemplo, explicar que há uma relação causal entre o que percebemos empiricamente e os nossos sentidos. Porém, pode ser argumentado (como Mackie o faz contra o intuicionismo)²⁴ que a única saída para alguém que defende que juízos ponderados ou intuições são fiáveis seria apelando à existência de algum tipo de faculdade especial que nos bota em contato com supostas verdades morais da mesma maneira como nossos sentidos nos bota em contato com verdades empíricas. O problema seria que essa hipótese parece ser “misteriosa demais”. Assim, mesmo que o tipo de reflexão sobre teorias e juízos ponderados (os “dados” da reflexão filosófica) no MER seja parecido com o tipo de reflexão sobre teorias e observações empíricas nas ciências, faltaria um elemento essencial para a busca pela justificação no MER: o de os “dados” usados serem fiáveis.

Possíveis respostas a essa objeção podem apontar para o fato de que não temos também uma história de como conseguimos apreender verdades matemáticas ou lógicas. Não parece plausível negar que conseguimos apreender verdades como “ $5+7=12$ ” ou que “ $p \vee \neg p$ ” simplesmente porque não conseguimos explicar como isso se dá. Além disso, também não tivemos por muito tempo uma explicação de como conseguimos apreender verdades empíricas. Porém, isso não impediu nossos antepassados que não conheciam tal explicação de estarem justificados a ter crenças empíricas.

De qualquer modo, é desejável buscarmos uma explicação para a fiabilidade dos tipos de crenças usados em métodos para adquirir crenças justificadas. Como argumentarei mais à frente, a explicação dada pelos “novos intuicionistas” de como a apreensão de verdades autoevidentes pode se dar parece ser um bom pontapé inicial de como podemos explicar pelo menos parte das nossas crenças justificadas. Se essa explicação for de fato razoável e se pudermos usar um método que é eficaz em nos levar a adquirir crenças autoevidentes, seria desejável aplicá-lo. Como mencionado na introdução, defenderei que o MER pode ser alterado de uma maneira que o faz ter maior eficácia em nos levar a ter crenças morais autoevidentes do

²⁴ Mackie (1977, pp. 38-39).

que o MER como tradicionalmente defendido, e isso faria desse novo método um método melhor.

Antes de fazer essa defesa, porém, é necessário entender como, e em que grau, o MER é compatível com a busca de crenças morais autoevidentes. Para fazer isso, argumentarei que o MER não é coerentista e ofereci uma explicação do porquê disso, o que permitirá demonstrar a compatibilidade com tipos de fundacionalismo que aceitam a existência de proposições morais autoevidentes. A seguir, explicarei em mais detalhes o que são o coerentismo e o fundacionalismo, apontando algumas vantagens e desvantagens de cada uma das posições, para depois abordar o assunto sobre a compatibilidade entre o método e o apelo à autoevidência.

1.2 O coerentismo e o fundacionalismo

O coerentismo e o fundacionalismo podem ser entendidos como modos de responder a um conhecido problema acerca da estrutura da justificação de crenças: o trilema de Agripa. Para entender o problema levantado pelo trilema (como aplicado à ética), imagine uma pessoa qualquer que possui a crença de que comprar carne para consumo próprio é errado (chamemos o conteúdo dessa crença de p). Pode ser afirmado que a pessoa em questão só estaria justificada a crer que p se ela tiver alguma razão para acreditar que p – e.g., que comprar carne gera mais sofrimento no mundo do que comprar outro alimento. Ou seja, uma outra crença (por exemplo, a crença em q) deve justificar a crença em p para que ela esteja justificada. Porém, para que a crença em p esteja justificada, a crença em q também deve estar – o que significa que deve haver uma razão para crer que q . Isso parece nos forçar a aceitar que precisaríamos de uma *outra* crença (e.g., uma crença em r) para justificar a crença em q , e assim indefinidamente. Para que qualquer crença esteja justificada, isso deve se dar.

Diante desse cenário, o problema céptico nos apresenta três opções para tentar explicar como a crença inicial está justificada. Porém, segundo a apresentação do problema, todas as três são opções implausíveis e isso deveria nos levar a concluir que a justificação é impossível. Uma das opções apresentadas pelo problema é a de que esse regresso de razões continua infinitamente. Um dos problemas dessa opção, entretanto, é que, se for assim, estaríamos sempre postergando a justificação. Assim, nunca estaremos completamente justificados. Além disso, dado que não seria possível termos um número infinito de crenças, não poderíamos jamais ter disponíveis a nós razões para acreditar em qualquer coisa. Dessa maneira, por essa via não seria possível estar justificado a acreditar que p nesse cenário céptico. Outra opção seria parar o regresso em alguma crença. Porém, diria o céptico, isso seria arbitrário: sobre quais

razões se sustentam essa crença que dá parada ao regresso? Já a última opção oferecida pelo trilema seria a de dar razões para crer em p que, em última instância, seriam elas mesmas justificadas pela crença em p . Essa opção mostra um raciocínio claramente circular vicioso – o que não poderia ser aceito como um sistema de crenças justificado. Queremos justificar a crença em p , e, desse modo, a própria crença em p não pode servir para sustentar sozinha as outras razões que dariam suporte a ela mesma. Como nenhuma das três opções acima seria apropriada para explicar como se dá a justificação de crenças, a conclusão do problema cético é que é impossível termos crenças justificadas.

Para responder a esse desafio, filósofos procuraram mostrar como as propostas rejeitadas pelo cético podem ser reformuladas de tal maneira a ficarem mais plausíveis. Há alguns que escolhem a via do regresso infinito para defender que é possível resolver o trilema de Agripa, mas essa não é uma opção muito popular.²⁵ Por isso, as vias às quais filósofos mais apelaram para reivindicar a possibilidade da justificação diante do trilema (que são as mais defendidas até hoje) são as que tentam alguma formulação das outras opções oferecidas: o *coerentismo* e o *fundacionalismo*.

O coerentismo tenta responder ao problema do regresso negando a pressuposição do desafio cético de que a justificação se dá linearmente. Para coerentistas, a estrutura da justificação seria análoga a uma teia. Assim, a cadeia circular apresentada na descrição do trilema acima – em que uma crença A justifica uma crença B , B justifica C e C justifica A – não seria a melhor representação do coerentismo. De acordo com o coerentismo, uma crença ou um conjunto de crenças está justificado se, e somente se, a crença fizer parte de um sistema coerente de crenças ou se o conjunto de crenças for coerente. Isto é, apenas a coerência gera justificação, e ela não se dá de forma linear — ela se dá de maneira holística.

Aqui fica a questão, disputada por diferentes coerentistas, sobre o que exatamente é a coerência. Para um coerentista, não é razoável aceitar que a coerência consista apenas em consistência lógica. Isso porque se esse fosse o caso, um sistema de crenças que são logicamente consistentes entre si mas que não possuem ligação alguma uma com a outra seria considerado, de acordo com o coerentismo, justificado. Dessa maneira, se meu sistema de crenças tivesse apenas as crenças “árvores são azuis”, “pássaros nadam” e “a lua é feita de queijo”, eu estaria justificado a tê-las. Porém, isso não é nada razoável. Por isso, coerentistas propõem mais critérios de o que pode ser considerado um sistema coerente de crenças. Por exemplo, Sayre-McCord²⁶ diz que “a coerência relativa de um conjunto de crenças é uma questão de se, e em

²⁵ Exemplos de filósofos que adotam o chamado *infinitismo* são Fantl (2003) e Peter Klein (1998)

²⁶ Sayre-McCord (1996).

qual grau, o conjunto exibe (o que chamarei de) consistência evidencial, conectividade e abrangência.”²⁷ Ou seja, de acordo com esse tipo de coerentismo, as relações entre as crenças em um conjunto de crenças, assim como o tamanho de um conjunto coerente de crenças, são importantes para a justificação. Além disso, não é preciso que as crenças do sistema sejam derivadas logicamente umas das outras para que haja justificação, embora isso possa ser desejável às vezes; conjuntos de crenças que aumentam as chances de outras crenças serem verdadeiras também conferem justificação.

Entretanto, dada essa caracterização do coerentismo, que defende a coerência como sendo uma condição suficiente para a justificação, é difícil entender como a justificação poderia estar conectada com a verdade. Afinal, é possível haver conjuntos de crenças dos mais variados que são igualmente coerentes, mas completamente distintos e incompatíveis. Entre esses milhares de conjuntos, parece que não há como escolher qual deles é o que mais representa a verdade. Alguns coerentistas sobre a justificação aproximam a noção de justificação com a noção de verdade ao acatarem a teoria da verdade como coerência, que defende que a verdade de um juízo *consiste* em coerência com um conjunto específico de proposições.²⁸ Porém, poucos filósofos vão por esse caminho.²⁹ Bonjour,³⁰ que era um grande defensor do coerentismo sobre justificação, não sustentava essa teoria da verdade, mas argumentava que a coerência, por si só, aumenta as chances de um sistema de crenças ser verdadeiro. Posteriormente, entretanto, Huemer e Olsson argumentaram que não é possível a coerência fazer o papel completo da justificação.³¹ Algumas crenças, para eles, devem ter pelo menos alguma credibilidade inicial para que a coerência seja capaz de aumentar a probabilidade de as crenças em questão serem verdadeiras.

Assim como Huemer e Olsson defendem, o fundacionalismo sustenta que a coerência não é o suficiente para a justificação. Essa posição diz, de modo geral, que há certos tipos de crenças especiais que possuem pelo menos duas características principais: elas (i) são justificadas sem precisar de suporte justificatório proveniente de outras crenças; e (ii) são, ao mesmo tempo, capazes de conferir justificação a crenças que só podem ser justificadas inferencialmente. Existem muitos tipos diferentes de fundacionalismo e, embora sejam vistos

²⁷ Ibid., p.166, tradução minha. No original: “The relative coherence of a set of beliefs is a matter of whether, and to what degree, the set exhibits (what I will call) evidential consistency, connectedness, and comprehensiveness.”

²⁸ Um exemplo seria Blanshard (1939, ch. XXVI).

²⁹ No âmbito da normatividade prática, no entanto, teses análogas a essa tendem a ser mais aceitas. O construtivismo humano de Sharon Street (2010) seria um exemplo desse tipo de posição.

³⁰ Bonjour (1985)

³¹ Huemer (1997, 2011) e Olsson (2002).

por muitos críticos como uma posição dogmática, que toma as fundações das cadeias de crenças justificadas como incorrigíveis, os tipos de fundacionalismo mais defendidos atualmente aceitam que elas sejam corrigíveis. A divisão geral que Audi faz das posições fundacionalistas demonstra bem como o fundacionalismo pode ser moderado e como as versões mais fracas se contrastam com posições mais exigentes.³²

Para o que Audi chama de *fundacionalismo forte*, as crenças que são tomadas como fundacionais (*i.e.*, as “crenças especiais” citadas acima que são não inferencialmente justificadas) não podem ter sua justificação anulada por outras crenças. Isto é, se eu tenho uma crença fundacional, nenhuma outra futura crença ou evidência poderá fazer com que eu deixe de estar justificado a tê-la. A minha crença de que um dado objeto é vermelho, por exemplo, não poderia ser fundacional de acordo com esse tipo de fundacionalismo, já que evidências de que há uma luz vermelha sobre ela faria com que eu não estivesse justificado a crer que o objeto em questão é vermelho. Para que eu esteja justificado a crer que p , de alguma maneira a minha crença em p implica logicamente que eu esteja justificado a crer que p . Audi atribui esse tipo de fundacionalismo a Descartes, que defendia que as fundações epistêmicas são indubitáveis: para ele, não há como racionalmente negar uma crença fundacional. Isso porque teríamos acesso direto à verdade que é conteúdo dessa crença. Teríamos acesso direto à verdade de que “penso; logo existo”, ou de que “isso parece vermelho” *etc.*, e isso faria com que nós estejamos justificados a crer nessas proposições de uma forma que nada mais poderia fazer com que deixemos de estar justificados a crer nelas. Outra característica do fundacionalismo forte é a de que ele exige que crenças inferencialmente justificadas sejam *dedutivamente* justificadas pelas crenças fundacionais, e nenhum outro fator, como a coerência, pode amplificar a justificação de um sistema de crenças.

Por outro lado, a posição que Audi chama de “*fundacionalismo modesto*” seria aquela que defende que as crenças fundacionais podem ser justificadas mesmo que não sejam indubitáveis ou incorrigíveis. Essas crenças possuem uma credibilidade inicial, mas podem ser anuladas (“*defeated*”) por outras crenças. Em relação a isso, Audi oferece o exemplo de que se um sujeito S acredita que está alucinando, essa crença pode anular a justificação para a crença de S de que há livros em sua frente. Porém, antes de S acreditar que estava alucinando, S estava justificado a crer que havia livros na sua frente com base no que via. Além disso, para o fundacionalismo modesto, as crenças não fundacionais não precisam ser deduzidas das fundacionais para que elas sejam justificadas. Outros tipos de inferência a partir de crenças

³² Audi (1988)

fundacionais também podem conferir justificação a elas. Outro ponto importante para a discussão deste artigo relacionado à divisão entre fundacionalismo forte e modesto diz respeito a proposições autoevidentes. Pode parecer que defender que elas existem implica no comprometimento com um fundacionalismo forte. Porém, como Audi argumenta, e como explorarei na terceira parte deste trabalho, é possível aceitar a existência de proposições autoevidentes mesmo que defendamos que não é necessariamente irracional negá-las.

Com os problemas enfrentados pelo fundacionalismo e pelo coerentismo em mente, alguns filósofos aderem a uma visão chamada por Bonjour (1985, p. 28) de “*fundacionalismo fraco*”, em que uma crença não fundacional é justificada se, e somente se, ela fizer parte de um sistema de crenças que possui uma relação apropriada com crenças fundacionais que, *por si só*s, teriam apenas um grau mínimo de justificação – porém, um grau nunca o suficiente para servirem, por elas mesmas, como conhecimento e nem como bases para outras crenças sem o auxílio de outras. Ou seja, para o fundacionalismo fraco, outras crenças devem dar suporte adicional às crenças fundacionais para que elas sejam capazes de conferir justificação a outras crenças. Desse modo, pode ser defendido que a coerência por si só não é o suficiente para justificar sem se comprometer com a ideia de que há crenças fundacionais que servem como conhecimento ou que, sozinhas, são capazes de conferir justificação a outras crenças.

Poston critica a caracterização da posição acima como sendo um tipo de fundacionalismo, pois ela viola o tipo de justificação linear característico do fundacionalismo, assim como outras características tomadas como tradicionalmente fundacionalistas.³³ Porém, mesmo que Poston esteja correto, como essa posição também não compartilha com o coerentismo a característica, que tomo como essencial a ele, de que a coerência por si só justifica, penso que ela também não pode ser apropriadamente chamada de uma posição coerentista. Por isso, talvez seja melhor chamá-la de *fundarentismo*, como Susan Haack o faz.

34

Como discutirei na próxima seção, essas posições foram vistas na literatura filosófica como importantes para entender melhor como o MER está relacionado à justificação. Porém, na próxima seção, argumentarei que, embora uma teoria de justificação, como as descritas acima, possa ser importante para determinar se o método é eficaz para nos levar a adquirir crenças justificadas, tais teorias e o MER são logicamente independentes.

³³ Poston (2012)

³⁴ Haack (1999).

2. O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO É UM MODELO COERENTISTA? SE NÃO, O QUE ELE É?

2.1 Razões a favor de que o método é coerentista

Como mencionei anteriormente, o método do equilíbrio reflexivo é entendido por muitos como um modelo coerentista de justificação.³⁵ É importante deixar claro desde agora (caso não esteja desde a seção que descrevia o coerentismo) que não é filosoficamente interessante afirmar que o método é coerentista simplesmente porque ele tem como ponto final um conjunto coerente de crenças. Como vimos, o fundacionalismo *também* pode ver a coerência como um ideal — até mesmo pode vê-la como um fator que aumenta o grau de justificação de um conjunto de crenças. Ou seja, tal ideal não é um diferencial robusto o suficiente para chamarmos o método de coerentista, como um modo a contrastá-lo com o fundacionalismo. De qualquer modo, as razões que filósofos invocam para considerá-lo como coerentista não dizem (pelo menos não explicitamente) que o método é um modelo coerentista pelo fato de a coerência ser um elemento necessário da justificação. As razões que diferentes filósofos invocam para defender isso são muito variadas. Algumas das principais são as seguintes:

- (i) O método não favorece nenhum tipo de crença com base em seu grau de generalidade. Portanto, o equilíbrio reflexivo não possui fundações.³⁶
- (ii) Todos os elementos do método são revisáveis uns à luz dos outros.³⁷
- (iii) Não há garantias de que se alguém aplicar o método o resultado será o mesmo que o resultado alcançado por outro que usá-lo.³⁸
- (iv) Nossos juízos ponderados não são adquiridos independentemente de outras crenças que possuímos, de tal modo que eles não podem ser “fundações especiais”.³⁹

³⁵ Alguns exemplos são Daniels (1979, pp. 264-73; 1980, pp. 100-3), Brink (1989, pp. 103-4), Kai Nielsen (1989, p. 240) e Mark Timmons (1990, p. 97).

³⁶ Encontrado em DePaul (1986, p. 59) e Daniels (2016).

³⁷ Razão mencionada por DePaul (1986, p. 99)

³⁸ Razão mencionada em *Ibid.*, (p 99)

³⁹ *Ibid.* (p.67). Embora DePaul não defenda que isso mostre que o método seja coerentista, pensa que crenças epistemicamente fundacionais dificilmente surgiriam na aplicação do método. Aqui eu alterei um pouco os seus pontos para formar uma possível razão para defender que o método é coerentista. De qualquer modo, penso que a aplicação do método é mais capaz de gerar crenças epistemicamente fundacionais do que ele pensa — isso pelas razões que apontarei à frente. Harman (2003) também defende que há uma forte dependência entre os juízos ponderados e o resto das crenças em equilíbrio reflexivo, de tal modo que eles não podem ser fundacionais

- (v) Uma visão só está justificada quando alcançarmos equilíbrio reflexivo, que é um sistema coerente de crenças.⁴⁰

Tendo em mente essas razões a favor da tese de que o MER é um modelo coerentista de justificação, tentarei, na subseção seguinte, mostrar por que elas não levam à conclusão desejada por aqueles que as invocam.

2.2 Por que as razões invocadas para chamar o método de coerentista não servem

Como indicado acima, a primeira razão a favor da tese de que o MER é um modelo coerentista de justificação é a de que ele não favorece nenhuma crença com base no quão geral ela é. A ideia por trás desse ponto seguiria, em linhas gerais, da seguinte maneira:

P1 - O MER é ou fundacionalista ou coerentista.

P2 – O MER não é fundacionalista, por não defender que devemos favorecer princípios gerais.

C – O MER é coerentista.

Embora eu negue P1, como farei mais à frente, por enquanto podemos nos focar em P2. O problema com essa premissa é que é possível ser fundacionalista e afirmar que há crenças fundacionais de vários graus de generalidade. Tudo o que é preciso para ser fundacionalista é afirmar que é possível haver crenças não inferenciais que podem estar justificadas independentemente de outras crenças e que podem conferir justificação a outras crenças sem o suporte de outra crença (talvez possamos também adicionar o requerimento de que essa justificação se dê de forma linear). Assim, não se pode negar que a crença de que “é errado matar por diversão” seria fundacional simplesmente porque crenças como “devemos fazer o que é bom, no geral” são muito mais gerais do que ela. Talvez a segunda crença possa até mesmo ser usada para conferir justificação extra à primeira, mesmo que as duas sejam crenças não inferenciais. Como Audi e outros intuicionistas defendem,⁴¹ defender que estamos justificados a ter crenças não inferenciais não implica que tais crenças não possam ser derivadas de outras crenças mais básicas.

em um sentido mais forte (como autoevidentes). A formulação dessa objeção também foi inspirada por seus comentários — mas esse argumento não é dele.

⁴⁰ Encontrado em Rawls (1971, p. 579), Ebertz (1993, p. 199) e Daniels (2016).

⁴¹ Audi (2018); Shafer-Landau (2003).

Além do problema acima, o MER *permite* que se favoreça juízos morais gerais em vez de juízos morais particulares. O método não *requer* que favoreçamos juízos gerais; mas ele também não *proíbe* que isso aconteça. Dessa forma, uma pessoa que aplica o método pode chegar a um equilíbrio reflexivo que possui uma crença geral que ela considera que justifica todas as outras crenças no sistema de crenças final.

A próxima razão listada a favor da posição de que o MER é coerentista diz respeito à revisibilidade: todos os juízos sendo considerados são passíveis de ser revisados à luz do outro. Ou seja, um juízo ponderado pode ser substituído porque se chocou com um princípio que explica bem grande parte dos juízos ponderados, assim como um princípio pode ser substituído porque se chocou com um juízo ponderado central ou vários juízos morais ponderados – isso além das mudanças nas teorias de fundo mencionadas. Porém, isso não é o suficiente para garantir que o método seja coerentista, já que podemos interpretar tais mudanças de maneira fundacionalista (embora, como argumentarei, não *precisemos* interpretá-lo dessa maneira).

Um exemplo de como podemos entender o método de uma maneira fundacionalista pode ser encontrado no artigo “*Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?*”, de Roger Ebertz.⁴² Nesse trabalho, ele defende, por exemplo, que os juízos ponderados podem ser considerados como fundações epistêmicas, em que estamos *prima facie* justificados a tê-los. Ele nota que toda a interação entre os diferentes elementos sobre os quais refletimos ao aplicarmos o método (juízos ponderados, princípios e teorias de fundo) é organizada *em função* dos critérios que definem os juízos ponderados. Esses critérios não meramente dizem que devemos buscar coerência entre qualquer tipo de crença. Como vimos, para um juízo ser um juízo ponderado, ele deve ser tido em certas condições específicas (como em condições em que não estamos influenciados por emoções ou vieses egoístas). Esses juízos, de certo modo, regulam quais crenças devem ser descartadas e quais devem permanecer. Dessa maneira, seria natural uma pessoa que defende o MER aceitar que elas possuem um certo grau justificatório. Afinal, pode ser questionado o seguinte: por que os juízos ponderados regulam o nosso raciocínio na aplicação do método se eles não possuem peso epistêmico algum? Além disso, principalmente aqueles que defendem que apenas a versão mais complexa do método (o “MERa”, explicado acima) é capaz de gerar crenças morais justificadas teriam dificuldade em

⁴² Ebertz (1993).

defender como a coerência é o suficiente para a justificação.⁴³ Isso porque tanto o equilíbrio reflexivo estreito quanto o amplo são conjuntos de crenças coerentes.

A terceira razão a favor da tese de que o método é coerentista diz que aplicar o método não garante que cheguemos à mesma conclusão que outra pessoa que também o aplica. Aparentemente, essa afirmação parece pressupor que se duas ou mais pessoas diferentes atingirem equilíbrio reflexivo, todas estarão justificadas a ter as crenças que possuem nesse ponto da reflexão e esse fenômeno seria uma característica exclusiva ao coerentismo.

É verdade que de acordo com algumas versões do fundacionalismo (e.g., aquelas que dizem que as crenças fundacionais devem ser verdades autoevidentes e que não há outro modo de estar justificado a ter crenças se não a partir delas) atingir equilíbrio reflexivo dificilmente garantiria justificação, pois podemos ter um sistema coerente de crenças com juízos ponderados sem que qualquer um dos juízos seja fundacional. Porém, defensores dessas versões de fundacionalismo poderiam argumentar que aplicar o MER não garante justificação, mas que, ainda assim, ele é um bom método para chegarmos nessas crenças fundacionais. Assim, é possível defender a sua aplicação mesmo que aceitemos um tipo de fundacionalismo como esses.

Além disso, outras versões do fundacionalismo são compatíveis com a tese de que atingir equilíbrio reflexivo sempre confere justificação a pelo menos algumas crenças que fazem parte dele.⁴⁴ Podemos invocar o exemplo de Ebertz de novo para mostrar esse ponto: podemos aceitar que juízos ponderados são *prima facie* justificados independentemente de eles fazerem parte de um sistema coerente de crenças. Naturalmente, se essas crenças já são justificadas e todo o resto do sistema é coerente com elas, o todo também será justificado. Assim, duas pessoas que atingiram equilíbrios reflexivos diferentes por terem juízos ponderados diferentes podem ambas estar justificadas. Portanto, a possibilidade de duas pessoas alcançarem equilíbrios reflexivos diferentes também não implica que o método seja coerentista.

A quarta razão a favor da tese que estou atacando, por sua vez, diz que os juízos ponderados são dependentes de outras crenças, de modo que eles não podem ser “fundações especiais”. O termo “fundações especiais” vem de Harman, e esse termo designa aquela minoria de crenças que são “autoevidentes ou diretamente justificadas pela experiência”. A ideia base

⁴³ Talvez eles possam tentar defender que existe um grau mínimo de coerência que confere justificação a conjuntos de crenças e que apenas o MERa gera esse grau mínimo de coerência. Porém, não é claro como isso poderia ser demonstrado.

⁴⁴ Até mesmo um fundacionalista que defende a existência de proposições autoevidentes poderia defender tal tese, caso ele esteja disposto a defender que há outros tipos de fundação epistêmica que sempre teríamos quando aplicarmos o método (como juízos ponderados).

dessa defesa de que o método do equilíbrio reflexivo é coerentista pressupõe que se ele não for fundacionalista, ele é coerentista. E se o fundacionalismo for entendido apenas como uma posição que defende que as fundações devem ser “especiais”, e o método do equilíbrio reflexivo for incompatível com essas fundações, segue-se que o método é coerentista. Como vimos, porém, o fundacionalismo não precisa defender que crenças fundacionais são autoevidentes — e mesmo se defendesse, isso não o faria incompatível com o MER, como veremos mais a fundo em breve. Assim, mesmo que juízos ponderados não sejam “fundações especiais”, isso não seria o suficiente para estabelecer a incompatibilidade com o fundacionalismo em geral.

A última razão a favor de que o MER é coerentista é expressa pela afirmação de que a justificação só surge uma vez que temos um sistema coerente de crenças que passou pelo escrutínio do método.⁴⁵ Essa afirmação de fato entra em conflito direto com todos os tipos de fundacionalismo mencionados. Como visto anteriormente, as posições fundacionalistas requerem que haja pelo menos algumas crenças que isoladamente possuem um pequeno grau de peso justificatório. Entretanto, se a justificação moral só surge quando há equilíbrio reflexivo, não seria possível haver uma crença que pode ser justificada independentemente de outras crenças.

Embora Rawls e muitos defensores do método de fato endossem a tese acima, não penso que ela signifique que o MER seja coerentista. Em primeiro lugar, quem defende esse argumento parece se deparar com um dilema. Um dos modos como podemos ver isso é relembando o que são os juízos morais ponderados: eles são, grosso modo, juízos que consideramos fiáveis e que não estão sob influência de emoções ou vieses egoístas que distorcem o julgamento. Além disso, como mencionei, se levarmos em consideração a descrição de Rawls em seu trabalho de 1951, que é anterior ao *Uma Teoria da Justiça*, os juízos ponderados também são juízos feitos independentemente de aplicações de princípios feitas conscientemente – requerimento esse que diminui a chance de haver juízos ponderados que são, em um sentido estrito, inferencialmente adquiridos. Caso não haja juízo moral algum que possua todas essas características (ou pelo menos as duas primeiras) em um sistema de crenças coerente, de acordo com essa tese rawlsiana, o sistema moral em questão não estará justificado.

⁴⁵ Essa ideia é descrita por Rawls (1971, p. 579) em um trecho muito citado para argumentar a favor da tese de que o MER é coerentista: “I have not proceeded then as if first principles, or conditions thereon, or definitions either, have special features that permit them a peculiar place in justifying a moral doctrine. They are central elements and devices of theory, but justification rests upon the entire conception and how it fits in with and organizes our considered judgments in reflective equilibrium. As we noted before, justification is a matter of the mutual support of many considerations, of everything fitting together into one coherent whole.”

Assim, por exemplo, um sistema de crenças coerente tido por um completo egoísta não estaria justificado.

Dessa maneira, se formos aceitar o requerimento de Rawls de que os juízos ponderados devem servir como pontos reguladores do MER e que devem estar presentes no sistema de crenças final, segue-se que a coerência não é um critério suficiente para a justificação, e por isso não poderá ser caracterizado como um modelo coerentista de justificação — pelo menos não tal como caracterizado pela literatura em geral. Portanto, podemos questionar a conjunção de teses que diz que (a) a justificação só é alcançada em equilíbrio reflexivo e que (b) é apenas a coerência que gera justificação da seguinte maneira: se é apenas a coerência que gera justificação, por que outros sistemas de crenças coerentes que não são equilíbrios reflexivos não estariam justificados? Parece que deve haver um fato para além da coerência que faz com que os equilíbrios reflexivos sejam justificados enquanto outros sistemas coerentes de crença não. Assim, o defensor da tese de que todo equilíbrio reflexivo é justificado enfrenta o seguinte dilema: ou (i) ele aceita que há certas crenças que podem ser justificadas independentemente de outras crenças ou (ii) que a justificação se dá em equilíbrio reflexivo puramente por causa da coerência do sistema, concedendo assim que qualquer outro sistema coerente de crenças está justificado.

Em segundo lugar, a afirmação de que a justificação só se dá quando alcançamos equilíbrio reflexivo é uma afirmação que não faz parte da caracterização do método. Se lembrarmos bem como o método é caracterizado, veremos que ele não diz que estaremos justificados quando alcançarmos equilíbrio reflexivo. Na verdade, se negarmos essa tese, não estaremos negando o MER. Afinal, já há defensores do método que negam tal tese, e eles não estão sendo contraditórios. Essas observações se conectam com a minha tese geral, que discutirei logo abaixo na subseção seguinte, sobre a relação entre o método, por um lado, e o coerentismo e o fundacionalismo, por outro.

2.3 O que o método do equilíbrio reflexivo é?

Sendo o método compatível com o fundacionalismo em todas as circunstâncias que mencionei na subseção anterior, o MER não pode ser considerado coerentista, já que o fundacionalismo e o coerentismo são teses antagônicas. Porém, também não penso que o método seja fundacionalista, como já mencionei anteriormente. Como já notado por DePaul,⁴⁶

⁴⁶ DePaul (1986, p. 68)

o método é apenas isso: um método; e não uma tese sobre a estrutura de justificação de crenças, como são o fundacionalismo e o coerentismo. Essa diferença pode ser vista pela própria caracterização do método: não é dito em sua descrição quando uma crença (ou um conjunto delas) está justificada.

Dessa maneira, tanto a tese rawlseana que diz que a justificação só surge quando chegamos a um equilíbrio reflexivo quanto as teses fundacionalistas e coerentistas clássicas não fazem parte da descrição do método. É possível defender de maneira logicamente consistente qualquer uma dessas teorias sobre a justificação ao mesmo tempo em que se defende a aplicação do MER. Claro, métodos elaborados para buscarmos crenças justificadas, como o método do equilíbrio reflexivo, e teorias sobre estruturas de justificação de crenças são coisas relacionadas. Os primeiros seriam meios de se chegar a conjuntos de crenças que podem ou não satisfazer os critérios que teorias como o fundacionalismo e o coerentismo exigem que eles devem atender para estarem justificados. Porém, métodos e teorias de justificação, como o fundacionalismo e o coerentismo, não são a mesma coisa, de tal maneira que o método não possa propriamente ser chamado de coerentista.

Uma possível objeção à distinção entre métodos como o MER e teorias de justificação poderia apontar que o método nos diz sobre o que devemos acreditar, e como essas teorias de justificação dizem respeito ao que devemos acreditar, o método nos diz algo sobre a justificação de crenças. Penso que o problema com essa crítica, porém, seria o de que a normatividade presente em métodos é diferente da normatividade presente nas teorias de justificação. Por exemplo, o MER nos diz os parâmetros que nossos sistemas de crença devem seguir *para chegarmos a um equilíbrio reflexivo*. Por outro lado, teorias de justificação dizem qual estrutura de crenças devemos epistemicamente ter. É possível defender que termos um sistema de crenças que foi atingido por meio da aplicação MER é o que é epistemicamente racional. Porém, aqui a tese defendida diz respeito à *justificação de crenças*, por mais que ela esteja aliada a um método. Aceitar um método para buscar crenças justificadas continua sendo logicamente independente de aceitar uma teoria da justificação.

De qualquer modo, dependendo de qual é a resposta correta no debate sobre a estrutura de crenças justificadas, o método pode ser julgado como sendo bom ou ruim, ou melhor ou pior do que outro. Por exemplo, caso um fundacionalismo que diz que juízos ponderados servem como fundações epistêmicas esteja correto, o MER seria melhor do que, digamos, um método que aceita juízos enviesados pelo egoísmo. Isso porque o primeiro geraria sistemas de crenças justificados de maneira mais eficaz do que o segundo. Se, por outro lado, é apenas a coerência que confere justificação, então o método do equilíbrio reflexivo seria apenas um entre muitos

outros que poderiam levar um indivíduo qualquer a justificadamente ter conjuntos de crenças coerentes, sendo talvez até melhor aplicarmos um método mais simples de nos levar a ter sistemas coerentes de crenças. Tal postura poderia até nos levar a preferir o MERe ao MERa, pelo primeiro ser mais simples que o segundo.

Assim, ainda fica aberta a possibilidade de ser pouco razoável defender, digamos, algum tipo de fundacionalismo ao mesmo tempo que defendemos a aplicação do MER, por mais que ambos sejam compatíveis. Talvez, por exemplo, não seja razoável defender o fundacionalismo forte que descrevi no início deste trabalho ao mesmo tempo em que se defende o MER. Na seção seguinte, porém, explorarei a possibilidade de defender o MER (mais especificamente, a versão mais complexa dele: o “MERa”) ao mesmo tempo em que defendemos que há proposições autoevidentes, algo que é tradicionalmente tomado pelos filósofos como pelo menos muito pouco compatíveis.

3. O MÉTODO DO EQUILÍBRIO REFLEXIVO AMPLO E A AUTOEVIDÊNCIA.

3.1 Por que a autoevidência?

Como diz Audi, o apelo à autoevidência é considerado algo dogmático por muitos filósofos.⁴⁷ Por conta disso, propostas como o MER foram oferecidas como procedimentos de reflexão alternativos que estão abertos à revisão de crenças.⁴⁸ Com essas propostas e com as críticas a tal apelo, a autoevidência foi ficando de lado principalmente na metade do século XX.⁴⁹ Entretanto, recentemente, vários filósofos passaram a defender que há proposições morais autoevidentes, embora de uma maneira um pouco diferente da que defensores clássicos da autoevidência a sustentavam.⁵⁰ Nesta seção, farei a exposição da noção de autoevidência com base nos trabalhos de Robert Audi, que é um dos maiores defensores desse tipo de fundacionalismo, explorando como o MER poderia ser utilizado para nos levar a descobrir proposições autoevidentes (no caso de elas existirem) e como ele poderia ser aperfeiçoado para ser mais eficaz para realizar essa tarefa.

⁴⁷ Audi (2015).

⁴⁸ Rawls (1971, p. 578)

⁴⁹ Tropman (2014, p.180).

⁵⁰ Alguns exemplos são Audi (2004), Crisp (2006), Derek Parfit, (2011) e Shafer-Landau (2003).

Porém, antes de começar essa análise, cabe mencionar algumas razões para a escolha desse tipo de fundacionalismo como um parâmetro de avaliação de métodos de justificação moral. A primeira razão é a que ela consegue explicar de maneira direta como sentenças como “é errado torturar pessoas apenas por diversão” são tão plausíveis: elas seriam autoevidentes. Mais especificamente, não parece que ela precisa ser parte de algum sistema de crenças coerente entre si ou que alguém precise alcançar equilíbrio reflexivo ou algo análogo para estar justificado a ter essa crença com base em ter adequadamente compreendido tal sentença. Além disso, visões rivais como o coerentismo e a tese de que só estamos justificados se alcançarmos equilíbrio reflexivo teriam a desvantagem de que alguém poderia estar justificado em defender o oposto de sentenças como essa (algo como “é correto torturar pessoas apenas por diversão”). Tipos mais fracos de fundacionalismo, como aqueles defendidos por Michael Huemer e Jim Pryor também cairiam em problemas análogos.⁵¹ Defender que proposições devam ser autoevidentes ou estarem relacionadas de alguma maneira a proposições autoevidentes não enfrentaria problemas como esse.

Os defensores atuais da autoevidência também parecem responder plausivelmente a críticas clássicas. Em primeiro lugar, eles procuram evitar o dogmatismo, como veremos a frente. Em segundo lugar, eles não defendem que haja uma faculdade especial de intuição que nos faz ver a verdade de proposições autoevidentes (na verdade, afirmam que nenhum intuicionista clássico defendia isso). Tudo o que seria necessário para apreendermos verdades autoevidentes seria a nossa racionalidade, que nos permitiria compreender adequadamente tais proposições de uma maneira que nos faz estar justificados a crer nelas.⁵² Em terceiro lugar, alguns defensores da autoevidência também sustentam que, embora existam verdades autoevidentes, elas não são entidades metafisicamente estranhas, como podem parecer em um primeiro momento.⁵³ Assim, a implausibilidade inicial da ideia de autoevidência parece poder ser dissipada.

A existência de proposições autoevidentes pode também explicar por que o MERa é um método melhor do que o MERe. No caso, pode ser dito que o primeiro é mais eficaz em nos levar a ter crenças autoevidentes do que o segundo, se corretamente aplicado, por nos expor a mais reflexão e a princípios defendidos por outras pessoas que refletiram muito sobre a moralidade — fatores que podem aumentar as nossas chances de adquirir crenças

⁵¹ Pryor (2000); Huemer (2001).

⁵² See Audi (Ibid., p. 32); Crisp, (Ibid., p. 78); Parfit, (Ibid., p. 490).

⁵³ Shafer-Landau (Ibid, cap. 3); Tropman, (2008); Parfit (Ibid, cap. 31); Lazari-Radek & Singer (2017, p.287); Audi (2018).

autoevidentes. Por outro lado, uma explicação para a superioridade do MERa sobre o MERe não estaria tão facilmente disponível para o coerentismo em geral.

Dadas essas razões *prima facie* para aceitar a existência de verdades autoevidentes,⁵⁴ penso que a discussão acima nos dá razões *prima facie* para dar credibilidade a ela. Tais razões me parecem ser pelo menos o bastante para procurarmos analisar como um método pode eficazmente nos levar a ter crenças autoevidentes. Creio que o resultado de fato nos traz uma alternativa interessante à melhor versão do MER: o MERa. Por isso, a seguir tratarei apenas dessa versão do método.

3.2 Autoevidência e dogmatismo

Antes de falar sobre a eficácia do MERa em nos levar a adquirir crenças autoevidentes, é cabível mostrar que apelar à autoevidência não é uma postura dogmática, como proponentes do método normalmente sustentam. Isso abrirá o caminho para a discussão de como o MERa pode ser aplicado a fim de nos levar a adquirir justificção autoevidencial — *i.e.*, a justificção que temos quando acreditamos em uma proposição autoevidente somente com base no entendimento apropriado do conteúdo dessa crença —, o que será útil para a conclusão deste trabalho. Isso ficará claro em breve.

Eu considero a noção de Robert Audi sobre autoevidência muito plausível.⁵⁵ Ao contrário dos filósofos intuicionistas clássicos, como H.A. Prichard, W. D. Ross e G.E. Moore, ele defende que as proposições autoevidentes “não precisam ser impossíveis de serem provadas, não precisam ser óbvias e não precisam ser racionalmente incontestáveis”.⁵⁶ Segundo ele, uma proposição p é autoevidente se, e somente se, p é uma proposição verdadeira que (i) se adequadamente compreendida por S , S está justificado a crer que p com base em tê-la compreendido dessa maneira, e (ii) se S acredita que p de tal forma, S sabe que p . Observe que isso não implica que S *acreditaria* em uma proposição autoevidente p uma vez que S a compreendesse adequadamente.⁵⁷ Além disso, se S compreende p , mesmo que adequadamente, isso não significa que S verá imediatamente que p é verdadeiro. Tal definição de autoevidência também não implica que S tomará p como autoevidente (S talvez nem saiba o que é autoevidência ou talvez possa até mesmo negar que existem proposições autoevidentes). Outra

⁵⁴ Para uma defesa mais detalhada da noção de autoevidência, ver Shafer-Landau (*Ibid.* cap. 11).

⁵⁵ Audi (2015, pp.65-66); Audi (2018, pp. 1-3).

⁵⁶ Audi (2015., p. 66, tradução minha). No original: “[...] need not be unprovable, need not be obvious, and need not be rationally beyond dispute”

⁵⁷ Isso pode acontecer, mas não necessariamente.

observação importante é que o conceito de autoevidência não impede que haja alguma maneira de inferir p a partir de premissas.

Considere o exemplo de Audi de que "se p implica q , e q implica r , e r implica s e s é falso, então p é falso". Isso pode ser óbvio para algumas pessoas (talvez para aqueles que têm experiência lógica), mas certamente não é óbvio para a maioria das pessoas. Para uma dada pessoa veja que tal proposição é verdadeira, talvez seja necessário que ela infira a partir de " p implica q , e q implica r , e r implica s " que " p implica s ", o que pode levá-la a ver mais claramente que se s for falso, então p é falso. No entanto, embora essa inferência possa ser uma forma de entendê-la adequadamente, é a *compreensão* da proposição que fundamenta a justificativa autoevidencial. Além disso, esse raciocínio também pode ser uma maneira de mostrar que a proposição longa acima é verdadeira para outra pessoa que não a compreende adequadamente. No entanto, isso não significa que aquele que a compreende adequadamente sem fazer tais inferências mas que ao mesmo tempo demonstra sua verdade dessa maneira não esteja justificado a crer nela de forma completamente não inferencial.

Na verdade, proposições autoevidentes podem até soar contraintuitivas. Um exemplo de Audi que demonstra isso é a proposição "uma criança pode ser filha de sua avó". À primeira vista, pelo menos, pode parecer que tal proposição não é verdadeira. Pode ser que seja preciso pensar em um caso específico em que uma mãe tem um filho com seu filho para que ela seja apropriadamente compreendida e para que se veja que ela é verdadeira. Quem conhece a história de Édipo Rei, que teve filhos com sua mãe sem saber, talvez possa ver isso com mais facilidade do que quem não conhece. De qualquer forma, é possível até mesmo que, quando não se tem esses casos em mente, a proposição ainda pareça contraintuitiva mesmo depois de sua verdade ser aceita.

Dadas essas considerações, algumas explicações de como as pessoas podem negar proposições autoevidentes podem ser oferecidas. Uma delas parte da constatação de que as pessoas tendem a não aceitar proposições contraintuitivas. Dessa forma, elas podem estar menos propensas a aceitar proposições autoevidentes que parecem contraintuitivas à primeira vista. As proposições autoevidentes que envolvem relações complexas entre seus constituintes tendem a não ser óbvias e podem exigir imaginação ou aplicação de inferências para que uma compreensão adequada delas seja possível. Isto é, antes de compreendê-las adequadamente, eles podem parecer contraintuitivas e podem ser rejeitadas.

Muitas proposições podem ser difíceis de se compreender adequadamente, pois isso envolve mais do que mera compreensão semântica. Uma pessoa bilíngue pode ser capaz de traduzir a frase "uma criança pode ser filha de sua avó" corretamente depois de compreendê-la

semanticamente. Mas para que essa pessoa a entenda adequadamente, mais reflexão será necessária. Na verdade, há vários sentidos em que alguém pode compreender uma proposição, e não a compreender em um ou mais desses sentidos pode explicar pelo menos parte da negação de proposições autoevidentes.⁵⁸ Mais abaixo, discutirei alguns desses sentidos de compreensão que podem ser considerados na aplicação de um método para adquirir crenças autoevidentes.

Tendo em mente esses fatores que podem nos levar a negar proposições autoevidentes, deve estar claro agora que não somos infalíveis em detectar crenças autoevidentes. Além disso, essas considerações são apenas parte da história: não apenas podemos negar proposições autoevidentes, mas também podemos aceitar como autoevidente o que *não* é autoevidente. Podemos acreditar que uma proposição é autoevidente devido a influências culturais, ou mesmo genéticas.⁵⁹ Vieses cognitivos também afetam nossos juízos morais e são possivelmente uma causa para nossa aceitação (ou rejeição) de algumas proposições morais.⁶⁰ Assim, parece desejável encontrar maneiras de diminuir essas influências em nosso pensamento moral.

É importante notar que, embora possamos não acreditar em uma proposição autoevidente p mesmo depois de entendê-la apropriadamente, entender p adequadamente gera em uma pessoa racional uma inclinação para acreditar nela. Se esse for o caso, portanto, devemos esperar que pessoas racionais tenham tal disposição depois de concluirmos que elas compreenderam p apropriadamente. Isso não significa, entretanto, que as pessoas que entendem p adequadamente estarão necessariamente sendo irracionais ao negarem p . Pode-se estar racionalmente comprometido com o ceticismo moral ou com uma teoria que nega uma proposição autoevidente e esse ceticismo ou teoria pode fornecer *alguma* justificativa para negá-lo. Na medida em que fornecem tal grau de justificação, aqueles que o negam com base em tais razões não o estão negando irracionalmente, por mais que eles não estejam completamente justificados em fazê-lo.

Aceitar que crenças autoevidentes podem ser negadas racionalmente e que não somos infalíveis na detecção de proposições autoevidentes é uma postura que dificilmente pode ser considerada dogmática. Na verdade, aqui podemos ver mais claramente como tal noção de autoevidência corresponde ao fundacionalismo modesto explicado anteriormente. Se uma

⁵⁸ Para uma explicação mais detalhada do que conta como “compreensão adequada”, ver Audi (2018).

⁵⁹ Há argumentos que apelam à seleção natural para criticar o realismo moral, que indiretamente ataca o apelo clássico à autoevidência (veja, *e.g.*, Street 2006 and Joyce 2006). É possível, porém, limitar o alvo desse tipo de argumento a apenas um tipo específico de crença moral. Um exemplo de como isso pode ser feito pode ser observado em Lazari-Radek & Singer (2014, pp. 174-199). Analogamente, argumentos desse tipo podem se basear também em considerações sobre diferenças culturais.

⁶⁰ Veja, por exemplo, estudos sobre vieses no pensamento moral como os de Tversky and Kahneman (1981), Petrinovich & O’Neill (1996) and Haidt & Baron (1996).

peessoa aceita que existem proposições autoevidentes, ela pode sustentar tal posição ao mesmo tempo em que ela não se considera infalível em detectá-las. Além disso, ter em mente os fatores que podem levar alguém a falhar em detectar proposições morais autoevidentes nos ajudará a tentar contornar os problemas que podemos enfrentar na busca pela aquisição de crenças autoevidentes. A seguir, explorarei como o conhecido MERa pode nos ajudar a detectar proposições autoevidentes e como sua estrutura básica pode nos levar a construir um método melhor, capaz de nos permitir identificar com mais eficácia que proposições não obviamente autoevidentes são (pelo menos provavelmente) autoevidentes.

3.3 A compatibilidade entre o método do equilíbrio reflexivo amplo e a justificação autoevidencial

Como defendi, o MERa é compatível com a presença de crenças autoevidentes em equilíbrio reflexivo. Pode ser argumentado, entretanto, que não podemos estar autoevidencialmente justificados quando atingimos o equilíbrio reflexivo. Estar autoevidencialmente justificado significa ter uma crença autoevidente *e* ter essa crença com base no entendimento adequado do conteúdo dessa crença. Porém, quando aplicamos o método, segue o argumento, não adquirimos crenças apenas com base na nossa compreensão delas. No caso, todas as crenças no equilíbrio reflexivo são adquiridas puramente por inferência. O argumento pode ser explicitado da seguinte maneira:

P1 - Só estamos autoevidencialmente justificados se acreditarmos em uma proposição autoevidente com base em uma compreensão apropriada dela.

P2 - O método do equilíbrio reflexivo só nos leva a ter crenças de forma puramente inferencial — e não com base em nossa compreensão delas.

C - O método não nos leva a estarmos autoevidencialmente justificados.

A primeira premissa é verdadeira por definição. Portanto, não é problemático aceitá-la. O problema com o argumento, porém, é a segunda premissa. Embora o MERa seja um procedimento dialético, isso não significa que toda crença em equilíbrio reflexivo seja adquirida de forma puramente inferencial. Em primeiro lugar, como mencionei antes, é possível fazer inferências a fim de compreender adequadamente uma proposição (lembre-se do exemplo da proposição lógica de Audi citado na seção anterior), e isso não significa que alguém a aceita em uma base puramente inferencial. É a compreensão adequada que fundamenta a justificação autoevidencial; não as inferências que facilitaram a compreensão da proposição em questão. Em segundo lugar, mesmo se houver aquisição de uma crença como produto de uma inferência

que não era o fundamento para o entendimento do conteúdo desta, isso não significa que tal crença foi adquirida inferencialmente. Considere o caso em que não acredito em p porque acredito na seguinte inferência:

$P1$ - Se r , então $\neg p$

$P2$ - r

C - $\neg p$

Minha razão para acreditar em $\neg p$ pode ser minada se depois eu acreditar em $\neg r$ baseado em uma inferência como:

$P1$ - Se w , então $\neg r$

$P2$ - w

C - $\neg r$

Considere que p é autoevidente e que eu compreendo p adequadamente. Dado que temos inclinação a acreditar em proposições autoevidentes quando as entendemos apropriadamente, tendo a acreditar em p com base na minha compreensão de p . Além disso, tendo aceitado $\neg r$, passo a não ver mais razão para duvidar de p . Assim, passo a acreditar em p sem que p seja a conclusão de um argumento, por mais que essa crença tenha sido produto (causal) do meu abandono de r . Ou seja, tudo o que aconteceu foi que passei a desacreditar que havia um anulador para p (*i.e.*, uma razão que minaria a justificção da crença em p). Esse tipo de raciocínio pode ocorrer com bastante regularidade quando se aplica o MREa. Especialmente quando consideramos argumentos filosóficos, como os que podemos encontrar ao aplicar o método, podemos vir a acreditar em certas teses céticas que nos levam a negar proposições que são intuitivas e que poderíamos ter acreditado de forma não inferencial se não fosse por essas teses — talvez algumas dessas proposições seriam autoevidentes. Porém, também podemos nos deparar com argumentos convincentes contra tais teses céticas. Isso pode permitir que venhamos a crer de maneira não inferencial em proposições negadas pelas teses céticas que defendemos anteriormente, e com base apenas no entendimento adequado delas.

Outra maneira pela qual uma pessoa pode adquirir justificção autoevidencial ao aplicar o MERa aconteceria quando se considera certas proposições que figuram nas teorias morais sendo analisadas. É plausível que pelo menos uma dessas teorias tenha defendido explicita ou

implicitamente proposições autoevidentes. Já que compreender proposições autoevidentes de forma adequada leva seres racionais a ter inclinações para acreditar nelas, não é implausível que pessoas como teóricos morais, que provavelmente pensaram cuidadosamente sobre muitas proposições morais, tenderão a defender pelo menos algumas proposições autoevidentes. Da mesma forma, quando uma pessoa aplica o MERa, mesmo que ela considere e revise muitas proposições ao aplicá-lo, ela possivelmente sustentará algumas proposições autoevidentes ao analisar teorias morais. Claro, também é possível que ela veja problemas nas teorias morais que foram propostas por outras pessoas e pense em princípios alternativos que seriam autoevidentes.

Dado o que foi argumentado acima, acredito que podemos concluir que o MERa não só é compatível com a busca de proposições autoevidentes, mas também compatível com a justificação autoevidencial. No entanto, poderia ser argumentado que não é razoável endossar o método a fim de adquirir justificação autoevidencial, uma vez que o MERa não é eficaz em nos levar a detectar proposições autoevidentes, nem em nos levar a compreender proposições adequadamente. Com relação a isso, concedo que ele não é o melhor método para adquirir crenças autoevidentes e para adquirir justificação autoevidencial. Porém, penso que ele pode ser mais eficaz em nos levar a adquirir crenças autoevidentes do que parece, e poderíamos fazer uso dos recursos do método como um passo inicial para detectar crenças autoevidentes com mais eficácia.

Uma razão pela qual o método pode ser melhor do que parece nessa tarefa seria se os nossos juízos ponderados tenderem a ser aplicações inconscientes de proposições autoevidentes, ou se alguns deles são eles mesmos autoevidentes. Se esse for o caso, a aplicação do MERa pode nos levar a filtrar os juízos ponderados que mais obviamente não são coerentes com proposições autoevidentes. Assim, a aplicação do método poderia pelo menos diminuir a probabilidade de mantermos muitas crenças que negam mais claramente proposições autoevidentes, como as crenças que afirmam que torturar para se divertir é moralmente bom.

Claro, nossos juízos ponderados tenderem a ser aplicações inconscientes de proposições autoevidentes é apenas uma possibilidade. De qualquer modo, mesmo que isso não seja verdade, não devemos pressupor, como Daniels e Rawls parecem fazê-lo,⁶¹ que princípios

⁶¹ Daniels (2016) diz: “Rawls (1974, p.8) thought it highly unlikely, but not impossible, that moral principles could be formulated so compellingly (be “self-evident”) that we would favor them and their consequences over all our previously held considered moral judgments [...] If we take this probability judgment seriously, then the warrant for a belief lies (with high probability) in its coherence with other beliefs and not in its resting on beliefs for which foundationalist claims are made.”

autoevidentes serão tão dissonantes com os nossos juízos ponderados. Princípios autoevidentes terem conteúdos extremamente dissonantes dos que nossos juízos ponderados têm não se segue do conceito de autoevidência. Na verdade, se de fato estarmos autoevidencialmente justificados a acreditar que p significar que tenderemos a endossar p , o juízo de que p provavelmente será um juízo ponderado, dadas as características que vimos que juízos ponderados possuem. De fato, isso não implica que juízos ponderados serão sempre manifestações de justificação autoevidencial, mas significa que juízos ponderados não precisam ser dissonantes de proposições autoevidentes (eles podem *eles mesmos* ter como conteúdo tais proposições).

Outra razão para pensar que a capacidade do MERa de nos levar a adquirir crenças autoevidentes não é tão baixa está relacionada ao pressuposto equivocado de que proposições autoevidentes devem ser muito gerais. Esse pressuposto pode estar baseado na ideia de que proposições autoevidentes não podem ser provadas. No entanto, como argumentei na subseção anterior, as crenças autoevidentes podem ser provadas. Isso significa que pode haver proposições gerais (algumas das quais também podem ser evidentes) que podem servir como premissas para prová-las. Considere alguns exemplos oferecidos por Terence Cuneo e Russ Shafer-Landau que podem ser bons candidatos para autoevidência: ⁶²

- a) Para seres como nós, em mundos como o nosso, é *pro tanto* errado abater um semelhante por recreação.
- b) Para seres como nós, em mundos como o nosso, é *pro tanto* errado humilhar outros simplesmente por prazer.
- c) Para seres como nós, em mundos como o nosso, é *pro tanto* errado torturar outros apenas porque estes foram inconvenientes com você.

Parte da teorização ética pode consistir em descobrir como proposições como essas podem ser provadas. Isso, entretanto, não significa que não haja justificativa para crer nelas apenas com base na compreensão adequada destas (no caso de elas serem de fato evidentes, claro). Talvez uma das premissas que podem ser usadas para prová-las seja algo como a proposta de Sidgwick de que “o bem de qualquer indivíduo não é mais importante, do ponto de vista (se é que posso dizer assim) do universo, do que o bem de qualquer outro”. Se este for o caso, pode-se dizer que existem mais proposições autoevidentes do que muitos filósofos acreditam que há (que pressupõem que a visão que defende a autoevidência deve defender que

⁶² Cuneo & Shafer-Landau (2014, p.7, tradução minha). No original: “a) For beings like us, in worlds like ours, it is pro tanto wrong to engage in the recreational slaughter of a fellow person; b) For beings like us, in worlds like ours, it is pro tanto wrong to humiliate others simply for pleasure; c) For beings like us, in worlds like ours, it is pro tanto wrong to torture others just because they have inconvenienced you.”

proposições autoevidentes são apenas proposições axiomáticas que não podem ser provadas). Dessa maneira, como haveria mais proposições autoevidentes a serem descobertas do que se elas fossem apenas proposições axiomáticas que não podem ser provadas, é mais provável que descubramos proposições autoevidentes usando o MERa do que normalmente se esperaria. Claro, como é provável que haja mais proposições autoevidentes do que se supunha no passado, isso parece fazer com que praticamente todos os métodos consigam detectá-las com mais facilidade. Sendo assim, que razões teríamos para escolher o MERa em vez de qualquer outro método para tentar detectá-las?

Uma razão para escolhê-lo é que ele nos diz para considerar muitos pontos de vista morais que foram aceitos por muitas pessoas reflexivas. Como mencionei antes, essas pessoas reflexivas provavelmente pensaram cuidadosamente sobre diversas proposições morais. Dessa maneira, elas ficaram mais propensas a entendê-las adequadamente e a se deparar com proposições autoevidentes, aumentando as chances de elas aceitarem proposições autoevidentes. Assim, quem aplica o MERa estará mais propenso a encontrar proposições autoevidentes do que, por exemplo, se ela aplicasse o MERe, que não nos pede para levar em consideração teorias morais propostas anteriormente.

Uma segunda razão para escolher o MERa é a de que o método nos diz para considerar muitas proposições particulares, que podem nos ajudar a entender adequadamente proposições autoevidentes que possamos encontrar em sua aplicação (lembre-se do caso de Édipo que vimos anteriormente). Talvez tais proposições particulares possam até servir como evidências a favor ou contra certos princípios serem autoevidentes (no caso de, por exemplo, essas intuições mais particulares tenderem a ser aplicações inconscientes de princípios autoevidentes).

Uma terceira razão poderia ser a de que o MERa nos diz para considerar argumentos que podem contar a favor ou contra a fiabilidade de certas intuições (intuições que podem nos levar a tomar seu conteúdo como autoevidente). Por exemplo, podemos ser expostos a argumentos céticos que contam contra a fiabilidade de certa classe de juízos morais. Talvez vejamos que tais juízos são normalmente tidos por causa de vieses cognitivos, que poderiam ofuscar nossa compreensão de proposições autoevidentes que possamos encontrar ou que poderiam nos levar, injustificadamente, a aceitar juízos que negam proposições autoevidentes.

Uma outra razão para escolher o MERa apelaria à sua busca de coerência, que de fato tem seu valor. Embora o método não apenas nos diga para formar sistemas coerentes de crenças, o fato de ele nos dizer para buscar coerência é uma característica importante que pode diminuir a probabilidade de tomarmos crenças *não* autoevidentes como sendo autoevidentes. Se encontrarmos duas proposições intuitivas que são contraditórias entre si, com a ausência de

razões para negar uma e não outra, podemos suspender o juízo. Além disso, se tendemos a crer em proposições autoevidentes com base em uma compreensão apropriada delas, e se nós tentarmos fazer com que nosso sistema de crenças seja mais coerente, a coerência poderá nos levar a encontrar outras proposições autoevidentes que são coerentes com aquelas que sustentamos. Claro, tal busca por coerência não é exigida apenas pelo MERa, mas esse é um elemento importante a se ter em um método.

Por essas razões, não creio que devamos abandonar os passos gerais que o MERa nos diz para seguirmos. No entanto, para aumentarmos sua eficácia para nos levar a encontrar proposições autoevidentes, penso que deveríamos atender a mais requerimentos do que o MERa exige. Na próxima seção, farei um esboço geral dos tipos de etapas que podemos adicionar.

3.4 Um método melhor para detectar crenças autoevidentes

O procedimento que irei propor nesta seção preserva todas as etapas necessárias para aplicar o MERa. No entanto, como mencionei, acredito que um método melhor deveria ter mais requisitos do que o MERa (como é tradicionalmente defendido) impõe.

Um desses requisitos está relacionado à compreensão adequada das proposições que tomamos como sendo possivelmente autoevidentes (vamos chamá-las de “candidatas à autoevidência”). Depois de uma pessoa ter considerado e refletido sobre muitos juízos morais quando se aplica o MERa, é provável que candidatas razoáveis à autoevidência tenham sido encontradas e pode até ser que ela esteja autoevidencialmente justificada a crer em algumas proposições. Como vimos, se algumas dessas candidatas à autoevidência são de fato autoevidentes e alguém as compreende adequadamente, ela tenderá a acreditar nelas.⁶³ Isso nos dá razão para tentar identificar as proposições que pensamos que nós e outros tendem a acreditar com base na compreensão delas. Elas serão candidatas à autoevidência. Uma vez que essas candidatas à autoevidência tenham sido identificadas, pode-se aplicar um procedimento adicional que filtre candidatas que não satisfazem as características que esperamos que as proposições autoevidentes tenham. O procedimento que tenho em mente é baseado na seguinte ideia que mencionei:

P1 - Se S compreende adequadamente a proposição p e p é autoevidente, S tende a acreditar nela com base nessa compreensão.

⁶³ E se esse é o caso, ela estará autoevidencialmente justificada.

Agora, imagine que confirmamos empiricamente o seguinte:

P2 - *S* compreende *p* adequadamente e *não* tende a acreditar em *p* com base nessa compreensão.

Nesse caso, poderíamos concluir, então, que *p não* é autoevidente. Esse raciocínio nos permite excluir algumas candidatas à autoevidência, e, com base nisso, proponho um requisito metodológico adicional a ser seguido além daqueles exigidos pelo MERA:

Requerimento metodológico adicional 1 — Deve-se testar empiricamente ou procurar estudos que testem empiricamente se as pessoas compreendem adequadamente as candidatas à autoevidência e se acreditam nelas com base em sua compreensão. O teste pode gerar resultados diferentes e devemos adotar posições diferentes de acordo com tais resultados:

- (i) Se for confirmado que os sujeitos do(s) estudo(s) que compreendem adequadamente uma candidata à autoevidência *não* tendem a crer nela com base em tal compreensão, a nossa confiança de que ela é autoevidente deve diminuir.⁶⁴
- (ii) Se for confirmado que os sujeitos do(s) estudo(s) que compreendem adequadamente uma candidata à autoevidência *tendem* a crer nela com base em tal compreensão, *ceteris paribus*, a proposição em questão deve permanecer sendo uma candidata à autoevidência e nossa confiança de que ela é autoevidente pode ser aumentada por ter passado no teste.
- (iii) Se for confirmado que os sujeitos do(s) estudo(s) que *não* compreendem adequadamente uma candidata à autoevidência *não* tendem a crer nela com base em tal compreensão, temos uma razão para pensar por que eles a negam, embora ela ainda possa ser autoevidente (ou seja, eles podem negá-la porque não a compreendem de forma adequada). No entanto, enquanto não soubermos como as pessoas reagiriam se a compreendessem adequadamente, nossa confiança de que ela é autoevidente não deve ser aumentada nem diminuída.
- (iv) Se for confirmado que os sujeitos que *não* entendem adequadamente uma candidata à autoevidência tendem a acreditar nela, teremos razões para pensar que ela talvez não seja uma proposição autoevidente mesmo que as pessoas tendam a crer nela. No entanto, enquanto não soubermos como as pessoas reagiriam se a compreendessem

⁶⁴ O experimento empírico pode não ser perfeito, e talvez não seja razoável defender que devemos categoricamente considerá-la como não sendo autoevidente.

adequadamente, nossa confiança de que ela é autoevidente não deve ser aumentada nem diminuída.

Concedo que esse procedimento seria muito complexo; e essa não é nem toda a história: há muitos fatores que devemos considerar a fim de verificar se alguém compreende adequadamente uma candidata à autoevidência. Audi, por exemplo, argumenta que para se compreender uma proposição de forma adequada, é preciso satisfazer *nove* “variáveis de compreensão”.⁶⁵ Lembre-se de que compreender uma proposição adequadamente não envolve apenas compreensão semântica; envolve também, por exemplo, (i) ser capaz de responder adequadamente a questões relacionadas com o que logicamente se segue ou não da proposição em questão, (ii) ser capaz de explicar a compreensão da mesma, (iii) ser capaz de identificar situações que instanciam o que a proposição afirma *etc.* Esses fatores, mesmo que sejam muitos, devem ser levados em consideração se quisermos identificar as crenças autoevidentes de uma forma mais eficaz.

Talvez o fato de que tal proposta é muito complexa possa ser considerado uma razão para rejeitar tal procedimento. Pode ser argumentado, por exemplo, que as pessoas estão justificadas a ter crenças morais mesmo sem seguir tal procedimento. Isso, prossegue a objeção, seria o suficiente para descartarmos o procedimento.

Penso que essa seria uma objeção ruim. O ponto *não* é o de que as pessoas *só* terão crenças justificadas se seguirem esse procedimento.⁶⁶ Na verdade, se aceitarmos que existem proposições autoevidentes, como eu estou aceitando neste trabalho, também devemos aceitar que estamos justificados a crer nelas apenas com base em sua compreensão. Também podemos aceitar que existem ainda outras maneiras pelas quais uma pessoa pode estar justificada a ter uma crença. No entanto, se pudermos diminuir a probabilidade de considerarmos certas proposições como autoevidentes ou diminuir a probabilidade de não considerarmos proposições autoevidentes como autoevidentes, acredito que seja razoável fazê-lo. Além disso, penso que também seria desejável tentarmos fazer com que crenças autoevidentes ganhem mais suporte justificatório, como essa proposta me parece permitir.

⁶⁵ Audi, 2018, p.14.

⁶⁶ Aqui, estou tentando uma abordagem diferente da que filósofos como Rawls e Daniels parecem ter tentado. Eu considero que o método que estou propondo não é necessário para a justificação moral, ao passo que eles parecem defender que o MERA é necessário.

A ciência, por exemplo, desenvolveu métodos muito complexos para descobrir coisas sobre o mundo. No entanto, não devemos descartá-los porque são complexos. Aceitar os métodos da ciência também não nos compromete a não aceitar as conclusões a que chegamos por meio de métodos menos complexos. Tenho justificativa para acreditar que há um computador à minha frente, embora tal crença se baseie apenas na minha percepção visual. Não preciso esperar que a ciência me diga se realmente estou o observando para que eu esteja justificado *prima facie* a ter essa crença. A ciência pode me fazer ficar mais justificado a ter essa crença, confirmando, digamos, que não estou alucinando. Mas o fato de eu estar justificado não é determinado apenas pelo apelo à ciência. Assim como a ciência, então, minha proposta pode nos levar a termos sistemas de crenças mais justificados.

Uma outra questão que pode surgir é a seguinte: por que usar um procedimento empírico para descobrir se as pessoas tendem a acreditar em uma proposição em vez de tentar descobrir nossas tendências a acreditar nela a priori? A resposta é que o aparato estatístico que pode ser usado em estudos empíricos é mais poderoso do que nossa introspecção quando se trata de detectar padrões de tendência. O primeiro seria mais sensível para detectar os fatores relevantes que nos levam a acreditar em certas proposições do que o último, assim como para detectar quando tendemos a acreditar em certo tipo de proposição. Ao apelar para o tipo de dados experimentais que estou defendendo que devemos buscar, poderíamos excluir com mais eficiência tendências de crença ou descrença que são influenciadas por outros fatores que não uma compreensão apropriada das proposições.

Esse último ponto nos leva a outra consideração: vieses cognitivos podem afetar os juízos morais das pessoas e, conseqüentemente, fazer com que elas tendam ou a (i) acreditar não inferencialmente em proposições que *não* são autoevidentes, ou a (ii) *não* acreditar em proposições que são autoevidentes mesmo quando elas as compreendem adequadamente. Dessa forma, os estudos aos quais devemos recorrer a fim de satisfazer esse requisito adicional que estou propondo devem levar em conta vieses cognitivos. Eles devem considerar se, por exemplo, ao testar o quão bem os sujeitos do estudo compreendem candidatas à autoevidência, as situações que os sujeitos identificam como instanciando o que dizem as candidatas à autoevidência estão desencadeando vieses neles. Levar em consideração, digamos, efeitos de ordem (em que meramente uma diferença na ordem em que proposições são apresentadas afetam os juízos morais dos sujeitos do estudo) seria desejável em tais estudos.

Fazer o controle de vieses como esses em tipos de estudos diferentes dos que mencionei também pode ser útil para uma busca de proposições autoevidentes mais eficiente. Um sujeito pode negar uma proposição autoevidente porque há uma forte intuição enviesada cujo conteúdo proposicional a nega. Isso nos permite propor outro requisito adicional aos passos requeridos pelo MERa.

Requisito adicional 2: Deve-se testar empiricamente ou procurar estudos que testem empiricamente se as pessoas tendem a estar enviesadas quando elas têm uma intuição específica que contradiz uma candidata específica à autoevidência. O teste pode gerar resultados diferentes e devemos adotar posições diferentes de acordo com tais resultados:

(i) Se os sujeitos do(s) estudo(s) *não* estiverem enviesados, a nossa confiança de que a candidata à autoevidência é de fato autoevidente deve ser, *ceteris paribus*, diminuída.

(ii) Se os sujeitos do(s) estudo(s) *estiverem* enviesados, a nossa confiança de que a candidata à autoevidência é de fato autoevidente deve ser, *ceteris paribus*, mantida.

Estudos que atendam aos dois requisitos que propus ao mesmo tempo podem ser ainda mais eficazes na detecção de proposições autoevidentes. Isso porque poderíamos controlar melhor as variáveis de modo a entender o balanço das razões que pesariam a favor ou contra certas candidatas à autoevidência.

Certamente, devemos refletir sobre os achados e conclusões extraídos de cada tipo de estudo e almejar a coerência (ou o “equilíbrio reflexivo”, se ainda pudermos chamá-lo dessa maneira). Assim, o papel da investigação *a priori* ainda está presente em vários momentos desse novo método. As propostas que fiz não implicam que não poderíamos ter crenças morais justificadas de outras maneiras que não aquelas exigidas pelos requisitos adicionais, e muito menos que não possamos estar autoevidencialmente justificados sem apelar a tais estudos. O papel desses requerimentos adicionais seria o de aumentar nossas chances de estar justificados e de aumentar nosso grau de justificação quando temos crenças autoevidentes. Creio que isso faz com que seja mais vantajoso aderir a tais requerimentos adicionais do que apenas seguir o MERa como ele é tradicionalmente caracterizado.

4. CONCLUSÃO

Este trabalho teve três grandes objetivos. O primeiro foi o de explicar o MER, o fundacionalismo e o coerentismo, expondo suas versões e argumentos a favor e contra tais métodos e teorias presentes na literatura filosófica. Nessa parte do trabalho, pudemos ver que o MERa é a versão mais defendida e, como espero que meus argumentos tenham indicado, a mais razoável. Vimos também que o coerentismo não se reduz apenas à consistência lógica; a relação entre as crenças no sistema e o modo como cada uma delas corrobora a outra também devem contar como fatores importantes para a coerência do conjunto de crenças. Além disso, vimos também que há tipos moderados de fundacionalismo, formulados em grande parte para evitar certos problemas que versões mais fortes da posição enfrentavam. No fim, expliquei brevemente a posição “fundarentista”. O debate sobre qual dessas teorias de justificação está correta pode nos levar a entender melhor o quão bom o MER é para nos levar a ter crenças justificadas.

Na segunda parte do trabalho, procurei relacionar o MER com o fundacionalismo e o coerentismo, argumentando que o método não é coerentista, como tradicionalmente é defendido. Porém, também rejeitei a tese de que o método era fundacionalista, ao contrário do que alguns filósofos que procuraram negar que o método é coerentista tentaram mostrar. Mais especificamente, como bem coloca Michael DePaul, a defesa do fundacionalismo e a defesa do MER não seriam “duas posições sobre o mesmo assunto”.⁶⁷ Ao contrário de DePaul, porém, defendi que o coerentismo *também* não é uma posição sobre o mesmo tópico que o MER diz respeito — pelo menos não no debate sobre o método ser ou não coerentista. O fundacionalismo e o coerentismo, como eu os descrevi, são posições antagônicas sobre o mesmo assunto, e ambas podem ser compatíveis com o MER. De qualquer modo, o MER será um método bom ou ruim a depender de qual posição sobre a estrutura da justificação estiver correta.

Como mencionei na Introdução, e como argumentei na terceira seção do trabalho, eu defendi a visão de que há proposições autoevidentes. Me parece que as razões a favor de tal visão — em particular a versão moderada que concede que somos falíveis em adquirir crenças autoevidentes — revelam grandes vantagens sobre o coerentismo, principalmente. Há versões mais fracas do fundacionalismo, como o fundacionalismo de Michael Huemer e o de Jim Pryor, mas elas são quase tão permissivas quanto o coerentismo, tendo desvantagens análogas às que o coerentismo enfrenta. Por conta das vantagens de se aceitar a existência de proposições autoevidentes e do modo como críticas à autoevidência podem ser respondidas, escolhi essa

⁶⁷ DePaul (1986, p. 68).

visão para fazer uma avaliação do MER (mais especificamente, a sua versão mais defendida: o MERa).

Essa avaliação me levou a propor uma alternativa a esse método. Isso porque, a meu ver, essa alternativa atende melhor às exigências que temos que satisfazer para termos justificção autoevidencial, mesmo que tenhamos que apelar a evidências empíricas, de acordo com ele. Dessa maneira, se o tipo de fundacionalismo que aceita a autoevidência do modo como defendi estiver correto, esse novo método (ou nova versão do MERa) me parece ser uma aposta melhor do que o MERa como ele é tradicionalmente defendido.

Claro, tendo em mente o diálogo que expus entre a noção de autoevidência e a investigação empírica, diversos outros fatores podem ser levados em conta para a formulação de métodos ainda melhores para detectar proposições autoevidentes. Requerimentos mais específicos que dizem respeito a *como* detectar vieses, assim como discussões sobre *o que conta* como um viés em ética, provavelmente deveriam ser desenvolvidos em pesquisas futuras, caso o que eu defendi esteja em grande parte correto. Assim, creio que ainda haja muito a ser explorado em metodologia moral.

REFERÊNCIAS

AUDI, R. “Foundationalism, Coherentism, and Epistemological Dogmatism”. In: **Philosophical Perspectives: Epistemology**. Vol. 2. Ridgeview Publishing Company, 1988, pp. 407-442

_____. **The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value**. Princeton: Princeton University Press, 2004

_____. “Intuition and Its Place in Ethics.” In. **Journal of the American Philosophical Association**. Vol. 1. Cambridge University Press, 2015, pp. 57–77

_____. “Understanding, Self-evidence and Justification.” In. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 99, nº 2. Estados Unidos da America: Wiley-Blackwell. 2018, pp. 358-381.

BLANSHARD, B. **The Nature of Thought**. London: George Allen and Unwin, 1939

BONJOUR, L., **The Structure of Empirical Knowledge**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985

BRANDT, R., **A Theory of the Good and the Right**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

BRINK, D.O. **Moral Realism and the Foundations of Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

CRISP, R. **Reasons and the Good**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

CUNEO, T; SHAFER-LANDAU, R. “The Moral Fixed Points: New Directions for. Moral Nonnaturalism”. In. **Philosophical Studies**. Vol. 171, nº 3. 2014, pp. 399-443

DANIELS, N. “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics.” In. **The Journal of Philosophy**, vol. 76, nº. 5. Nova York: Journal of Philosophy, Inc., 1979, pp. 256-282.

_____. “Reflective Equilibrium and Archimedean Points”. In. **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 10, nº. 1. 1980, pp. 83-103.

Published By: Cambridge University Press_____. **Justice and Justification**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. Reflective Equilibrium. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 14 de out. de 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>>. Acesso em 28 de fev. de 2021

DE LAZARI-RADEK, K.; SINGER, P. **The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2014

DEPAUL, M. “Reflective Equilibrium and Foundationalism”. In. **American Philosophical Quarterly**, Vol. 23, nº 1. 1986, pp. 59 - 69

_____. “Intuitions in Moral Inquiry.” In. COPP, D. **The Oxford Handbook of Ethical Theory**. Oxford: Oxford University Press., 2006, 595–623.

EBERTZ, R. “Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?” **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 23, nº. 2. Cambridge University Press, 1993, pp. 193-214.

FANTL, J. “Modest Informatism”. In. **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 33, nº 4. 2003, pp. 537–562.

GOODMAN, N. **Fact, Fiction, and Forecast**. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1955

HAACK, S. “A Foundherentist Theory of Empirical Knowledge”. In. POJMAN, L. **The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings**, ed. 2. Belmont, CA: Wadsworth, 1999, pp. 283–93.

HAIDT, J.; BARON, J. “Social roles and the moral judgement of acts and omissions.” **European Journal of Social Psychology**, Vol. 26, nº 2. 1996, pp. 201–218.

HARE, R.M. “Rawls' Theory of Justice”. In. **Philosophical Quarterly**, Vol, 23. 1973, pp. 144–55.

HUEMER, M., “Probability and Coherence Justification”. In. **Southern Journal of Philosophy**, Vol. 35. 1997, pp. 463–472.

_____. **Skepticism and the Veil of Perception**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001.

_____., “Does Probability Theory Refute Coherentism?”. In. **Journal of Philosophy**, Vol. 108, nº 1. 2011, pp. 35–54.

- JOYCE, R. **The evolution of morality**. Cambridge, MA: MIT Press, 2006
- NIELSEN, K. “Reflective Equilibrium and the Transformation of Philosophy”. In. **Metaphilosophy**. Vol. 20, n° 3/4. Wiley: 1989, 235-246
- KLEIN, P. “Foundationalism and the Infinite Regress of Reasons”. In. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 58: 1998, pp. 919–26.
- KORSGAARD, C.M. **Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LAZARI-RADEK, K; SINGER, P. “Parfit on Objectivity and ‘the Profoundest Problem of Ethics’”. In. SINGER, P. **Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity**. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 279-296.
- LEWIS, D. **Philosophical Papers**, Vol I. Oxford: Oxford University Press, 1983
- MACKIE, J. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- MCMAHAN, J. “Moral Intuition.” In. LAFOLLETE, H. **The Blackwell Guide to Ethical Theory**. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 92–110.
- MOORE, G.E. **Principia Ethica**. London: Cambridge University Press, 1903
- OLSSON, E. J. “What is the Problem of Coherence and Truth?” **The Journal of Philosophy**. Vol. 99. 2002, pp. 246–272.
- PARFIT, D. **On What Matters**, Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PETRINOVICH, L.; O'NEILL, P. “Influence of wording and framing effects on moral intuitions.” In. **Ethology & Sociobiology**, Vol. 17, n° 3. 1996, pp. 145–171.
- POSTON, T. “Basic Reasons and First Philosophy: A Coherentist View of Reasons”. In. **Southern Journal of Philosophy**, Vol. 50, n° 1. 2012, pp.75-93.
- PRICHARD, H.A. “Does moral philosophy rest on a mistake?”. In. **Moral Obligation**. Oxford: Oxford University Press, 1912.
- PRYOR, J. “The Skeptic and the Dogmatist”. In. **Noûs**, Vol. 34, n° 4. 2000, pp. 517–549.

RAWLS, J. "Outline of a Decision Procedure for Ethics". In. **The Philosophical Review**, Vol. 60, n° 2. Duke University Press, 1951, pp. 177-197

_____. **A Theory of Justice**, ed. 1. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

_____. "The Independence of Moral Theory". In. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, vol. 48. American Philosophical Association. 1974-5, pp. 5-22.

_____. "Kantian Constructivism in Moral Theory". In. **Journal of Philosophy**, Vol. 77, n° 9. Journal of Philosophy Inc. 1980, pp. 515-572.

_____. **A Theory of Justice**, ed. 2. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

ROSS, W.D. **The Right and the Good**. Oxford: Oxford University Press, 1930

SCANLON, T. M. "Rawls on Justification." In. FREEMAN, S. **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 139-167.

_____. **Being Realistic About Reasons**. Estados Unidos da America: Oxford University Press, 2014.

SAYRE-MCCORD, G. "Coherentist Epistemology and Moral Theory". In. SINNOTT-ARMSTRONG, W.; TIMMONS, M., **Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology**. Oxford University Press (1996).

SINGER, P. "Sidgwick and Reflective Equilibrium". In. **Monist**, Vol. 58, n° 3. Oxford University Press, 1974, pp. 490-517

SHAFER-LANDAU, R. **Moral Realism: a Defense**. Oxford: Clarendon Press, 2003

SMITH, M. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

STREET, S. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value." **An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**. Vol. 127, n° 1. Springer, pp. 109-116, 2006.

_____. "What is constructivism in ethics and metaethics?" In. **Philosophy Compass**, Vol. 5, n° 5. 2010, pp. 363-384.

TIMMONS, M. "On the Epistemic Status of Considered Moral Judgments". In. **Southern Journal of Philosophy**, Vol. 29. 1990

TROPMAN, E. "Naturalism and the New Moral. Intuitionism". In. **Journal of Philosophical Research**, Vol. 33. 2008.

TROPMAN, E. "Varieties of Moral Intuitionism". In. **Journal of Value Inquiry**. Vol. 48, n° 2. 2014, pp. 177-194

TVERSKY, A.; KAHNEMAN, D. "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice". In. **Science**, Vol. 211. pp. 453–8, 1981.

WALDEN, K. "In Defense of Reflective Equilibrium." **Philosophical Studies**, vol. 166, n° 2, 2013, pp. 243–256.