

RAWLS NAS MÃOS DO ACASO: O EQUILÍBRIO REFLEXIVO PRECISA DA BOA SORTE GENEALÓGICA?

RAWLS AT THE HANDS OF CHANCE: DOES REFLECTIVE EQUILIBRIUM NEED GOOD GENEALOGICAL LUCK?

Thomas Henry Silva Stanton¹

Resumo:

O equilíbrio reflexivo é um método de justificação de juízos morais, concebido pelo filósofo norte-americano John Rawls (RAWLS, 2000a; SCANLON, 2003). A boa sorte genealógica, por sua vez, é uma assunção metaepistêmica sobre as condições para que tenhamos conhecimento, tendo relevância mediante a profunda contingência das origens causais de nossas representações (SRINIVASAN, 2019). Considerando o desconforto que há em aceitar a posse da boa sorte genealógica no caso de crenças valoradas, o equilíbrio reflexivo depende da boa sorte genealógica para a produção de uma concepção moral bem justificada? No presente artigo, argumentarei que não: enquanto a boa sorte genealógica é necessária para quem tem preocupações predominantemente metafísicas e epistemológicas quanto à qualidade de suas crenças, o embasamento do equilíbrio reflexivo opera não nesses campos, mas no âmbito prático-moral. Dessa maneira, a boa sorte genealógica não restringe o equilíbrio reflexivo. Por fim, darei uma sugestão de como o equilíbrio reflexivo poderia aliar-se com investigações genealógicas para ampliar seu potencial.

Palavras-chave: metaética, epistemologia da moral, equilíbrio reflexivo, genealogias, John Rawls

Abstract: *Reflective equilibrium is a method of moral justification, concocted by the north-american philosopher John Rawls. Genealogical luck, on the other hand, is a metaepistemic assumption about the necessary conditions for the presence of knowledge, relevant in light of the profound contingency of the causal origins of our representations. Considering the discomfort that lies in the acceptance of good genealogical luck when the case is value-ridden beliefs, does reflective equilibrium require good genealogical luck to produce a well justified moral conception? In the present article, I shall argue giving a negative answer to that question: while genealogical good luck is necessary for those who have predominantly metaphysical and epistemological worries about the quality of their beliefs, reflective equilibrium has makes no considerations in these fields, operating solely on pragmatic-moral grounds. Thus, genealogical luck does not constrain reflective*

¹ Possui graduação em andamento em Ciências Jurídicas e Sociais pela UFRGS. Gostaria de agradecer ao professor doutor Paulo Caruso Baptista MacDonald pelas muitas horas de discussão por ele fornecidas — sem elas, esse artigo não teria sido possível. Seus comentários, suas críticas e seus elogios foram fundamentais para o desenvolvimento dos pontos tecidos aqui. Gostaria também de agradecer a todos os membros do Grupo de Leituras em Filosofia Política Normativa da UFRGS, que possibilitaram um encontro muito frutífero sobre o artigo, marcado por belas discussões e elucidações.

equilibrium. Lastly, I shall give a suggestion of how reflective equilibrium could ally itself with genealogical investigations in order to amplify its potential.

Keywords: metaethics, moral epistemology, reflective equilibrium, genealogies, John Rawls

Introdução

Como recebemos o mundo envolve não só tentativas de descrição, mas também, valorações: qualificamos certos aspectos como melhores que outros, projetamos ideais, buscamos organizar comportamentos e impor visões. Em meio a esse universo, coexistem tantos juízos particulares sobre casos concretos — que, de forma espontânea e intensa, surgem diante de algumas situações, avaliando-as, sem necessariamente estarem imersos em um algum sistema maior que os coordene e os tornem compatíveis entre si — e visões-de-mundo grandiosas — as quais, bem ao gosto dos porcos-espinhos², constroem sistemas compreensivos que visam uma coerente explicação e projeção ideal do mundo, frente à união de juízos particulares com princípios abstratos. Naturalmente, esse cenário é um tanto quanto confuso: temos vários juízos morais particulares que se sujeitam a variações circunstanciais que não conseguimos explicar (ora aprovamos uma situação caracterizada como A, ora a reprovamos). Diferentes princípios parecem igualmente valiosos, embora, em alguns casos, eles entrem em conflito. Alguns de nós não sabem, em meio a uma multiplicidade de opções possíveis, qual visão-de-mundo escolher. (Se é que precisamos escolher alguma!) Enfim, diante desse quadro, é provável que alguns queiram algo para os auxiliar a desembaraçar tal emaranhado de confusões, algo que possa justificar alguma posição moral em detrimento de outra, algo que os ajude a *escolher no que acreditar*.

Nesse sentido, o método do equilíbrio reflexivo, do filósofo estadunidense John Rawls (1921-2002), surge como uma alternativa que pode amenizar a ansiedade decorrente desse quadro, mostrando os limites da justificação moral: isto é, em que sentido ela é possível e quando que ela é necessária (e, tautologicamente, mas importantemente, quando ela é *desnecessária*). Ele é um método de justificação de juízos morais, que visa, diante do cenário em que queremos descobrir o que é o justo em alguma questão, fornecer uma resposta que se traduza num sistema coerente (ou,

² A metáfora do porco espinho e da raposa foi posta em uso demasiado em tempos recentes, a ponto de quase saturá-la. No entanto, creio que ela retém seu valor original, devemos apenas ser cuidadosos e sóbrios ao usá-la. Ver BERLIN, 1953

pelo menos, tendente à coerência), formado por juízos de todos os níveis de generalidade, que possamos aceitar.

No entanto, ao mesmo tempo em que existem tentativas de oferecer um apoio externo, há certos apontamentos que revelam dificuldades e obstáculos adicionais nesse processo. Com efeito, a genealogia é um elemento que pode chacoalhar facilmente os frágeis pilares de nossas visões-de-mundo, e seus poderes e suas nuances são abordados com atenção pela filósofa norte-americana Amia Srinivasan (1984-). No desenrolar de sua análise sobre os poderes da genealogia, Srinivasan delinea a noção de boa sorte genealógica: uma assunção metaepistêmica sobre as condições necessárias para que nossas crenças sejam objeto de conhecimento frente à profunda contingência de suas origens causais.

Nesse sentido, o presente artigo visa responder à seguinte pergunta: o equilíbrio reflexivo, no exercício do método, para produzir uma concepção moral bem justificada, precisa apelar para a boa sorte genealógica? Para poder respondê-la, é preciso, antes, compreender melhor os conceitos fundamentais envolvidos e o contexto por trás deles — isto é, o que exatamente são o equilíbrio reflexivo e a boa sorte genealógica. Com sua compreensão, podemos observar que o método rawlsiano tem existência independente da boa sorte genealógica, ele pode desempenhar seu papel sem necessariamente precisar de seu apoio. De fato, como buscarei mostrar no fim do artigo, a simbiose entre o equilíbrio reflexivo e a investigação genealógica pode ser muito proveitosa para um uso do método que transcenda a atividade puramente individual e “de poltrona”, um uso mais atento a como práticas sociais efetivamente funcionam.

1. Amia Srinivasan e a Boa Sorte Genealógica

A história me agraciou com minha identidade. Se eu tivesse nascido em outro lugar, em outra época, eu teria outros gostos, outras preferências, outras visões. Eu provavelmente seria uma pessoa completamente diferente. Seja ela uma dádiva para alguns ou uma maldição para outros, essa ação da história é indiscutivelmente marcada por um grande fator: a *contingência*. É profundamente por acaso que eu nasci no arranjo histórico e social que consolidou minha identidade, poderia ter sido que quem veio para o mundo fosse o meu anti-eu: alguém com valores, percepções e visões completamente contrárias às minhas.

Angústias podem surgir. Se há tanta contingência por trás do que eu acredito, como posso ter certeza que estou do lado “certo”? O fato de minhas crenças terem origens causais tão contingentes, tão ligadas a particularidades históricas, sociais ou culturais, afeta a qualidade

epistêmica delas? Esses tipos de perguntas são abordados com atenção por Amia Srinivasan, filósofa norte-americana, em seus artigos “The Archimedean Urge”, de 2015, e “Genealogy, Epistemology and Worldmaking”, de 2019. Os dois artigos possuem estruturas diferentes: no de 2015, Srinivasan tem uma preocupação quase inteira com o impacto que genealogias críticas têm sobre a qualidade epistêmica da investigação filosófica³, enquanto que no de 2019, ela divide seu foco entre a função (meta)epistêmica e a função político-pragmática das genealogias críticas⁴. Todavia, pode-se dizer que seu ponto principal se mantém constante: ainda que aqueles que utilizam do fato da contingência causal de nossas representações para tentar derrogar o seu status epistêmico estejam fadados ao fracasso, genealogias críticas desempenham uma função metaepistêmica: elas revelam um pressuposto de nossas crenças difícil de aceitar, mas necessário — na medida em que queremos afirmar que nossas representações são “verdades objetivas” ou, pelo menos, uma instância de conhecimento — para resistir ao crítico genealógico: a ideia de que somos beneficiários de uma *boa sorte genealógica*.

O ponto de Srinivasan pode ser sumarizado da seguinte forma: diante da origem causal profundamente contingente de nossas crenças, existem aqueles que buscam explorar tal fato para concluir que nossas representações não podem ser uma instância de conhecimento e que elas não traçam a verdade — esses são os *céticos genealógicos*, ou *críticos genealógicos*⁵. Existem formas diferentes pelas quais eles podem argumentar que há um desligamento entre nossas crenças e a capacidade de elas serem verdadeiras; no entanto, como Srinivasan defende, todas elas estão sujeitas a um perigo iminente. A mesma origem causal contingente que o cético aponta nas representações que ele ataca está também na bagagem epistêmica pela qual ele faz sua crítica: as noções de boa justificação, de conhecimento e de “verdade” em que ele se ampara para fazer seu questionamento também estão sujeitas a origens causais contingentes. Ou seja, o cético genealógico é ameaçado de autocontradição. De fato, conforme afirma a autora:

“Para que se possa argumentar contra a filosofia com base na contingência genealógica, é preciso que se tome uma posição dentro da epistemologia, e portanto, dentro da própria filosofia. Ademais, conforme o que os próprios céticos genealógicos costumam apontar, quais posições as pessoas tomam dentro da filosofia (incluindo a epistemologia) é, em

³ Ver SRINIVASAN, 2015

⁴ Ver SRINIVASAN, 2019

⁵ Ver SRINIVASAN, 2015, p. 325-237 e SRINIVASAN, 2019, p. 130-133

parte, uma questão de contingência genealógica. Os juízos de alguém sobre as premissas epistemológicas requeridas por qualquer argumento plausível em nome do ceticismo epistemológico — juízos sobre explanação, evidência, justificação, derrota, métodos, “bootsrapping” — são presumivelmente tão moldados por fatores contextuais (a cultura de alguém, ou a natureza da extensão do treinamento filosófico de alguém) quanto os juízos filosóficos que os céticos genealógicos querem impugnar. Assim, o cético genealógico é ameaçado pelo fantasma da autocontradição. O cético genealógico não pode, pelos seus próprios padrões, ter razão para aceitar a conclusão de seu argumento — nem pode ele nos oferecer qualquer razão para aceitá-lo” (SRINIVASAN, 2015, minha tradução, p. 328)

No entanto, o poder da genealogia crítica não acaba aqui: embora ela não possa impugnar o status epistêmico de outras crenças sem o perigo de contradizer-se, ela pode desempenhar uma função *metaepistêmica*⁶, de revelar certas assunções que temos sobre as condições para ter conhecimento. Ela faz com que reconheçamos que, se queremos que nossas posições sejam instâncias de conhecimento, e se queremos resistir ao cético genealógico, temos que admitir que somos agraciados com uma certa *boa-sorte genealógica*: a boa sorte de que as origens causais de nossas crenças, por mais contingentes que sejam, “traçam mais a verdade” e são mais aptas para a produção de conhecimento que as de outros genealógicamente infortunados⁷.

Existem exemplos em que a posse da boa sorte genealógicamente é tranquilamente aceita. O fato de eu acreditar que não enxergo uma alucinação que algum outro indivíduo entorpecido alega observar é resultado da sorte que eu tenho de que as origens causais contingentes que geraram minha crença — isto é, meus mecanismos sensoriais — são mais confiáveis e menos sujeitos a distorções. Todavia, existem outros casos em que há um profundo desconforto em aceitar que nós temos a sorte de estarmos corretos, enquanto os outros, não. No caso de certas crenças morais, metafísicas e religiosas, pode parecer para alguns um absurdo pensar que o outro que discorda de mim — igualmente interessado na busca pela “verdade” e agindo de boa-fé — está errado pois eu, por força do acaso, tenho um acesso privilegiado à realidade que ele não tem.⁸

2. John Rawls e o Equilíbrio Reflexivo

⁶ É metaepistêmica pois refere-se a condições para que o indivíduo esteja *bem justificado em considerar a crença bem justificada*, e não exatamente sobre o conteúdo da crença, em si, estar bem justificado. Ver SRINIVASAN, 2019, p. 135

⁷ Ver SRINIVASAN, 2015, p. 334-335 e p. 347-348 e SRINIVASAN, 2019, p. 135

⁸ Ver SRINIVASAN, 2015, p. 349-350 e SRINIVASAN, 2019, p. 135-137

Compreendendo o conceito de “boa sorte genealógica” e o cenário por vezes incômodo resultante de sua aceitação, podemos, agora, passar para a ideia de “equilíbrio reflexivo”, a fim de verificar se ele é necessariamente sujeito a essa incomodidade para poder desempenhar sua função, ou não.

O equilíbrio reflexivo é uma construção teórica elaborada pelo filósofo norte-americano John Rawls. Ele é comumente associado à ideia de um “método de justificação de juízos morais”⁹. No entanto, há discordâncias e debates sobre o que é primariamente implicado por essa dimensão de “justificação”¹⁰. Por um lado, há interpretações que a definem a partir de uma dimensão “*descritiva*”: isto é, em que o objetivo do equilíbrio reflexivo seria o de meramente caracterizar a concepção de justiça de alguém ou de um grupo de pessoas. Ou seja, os indivíduos possuiriam alguma espécie de “linguagem moral”, e a função do método seria simplesmente a de descrever sua existência e seu modo de funcionamento¹¹. Entretanto, por outro lado, há interpretações que estabelecem um objetivo não apenas descritivo para o equilíbrio reflexivo, mas, principalmente, *deliberativo*. Aqui, o método cumpriria a função de auxiliar as pessoas nos processos de “escolher no que acreditar” que envolvem questões de “justiça”. Ou seja, o equilíbrio reflexivo serviria como um parâmetro de validação para determinadas concepções morais diante de cenários concretos em que queremos escolher alguma delas para dar uma resposta para o caso em questão.

Qual dessas duas interpretações deve prevalecer? Pelo menos para os propósitos do presente artigo, a “*deliberativa*” é mais adequada. Isso porque a aplicação do conceito de “boa sorte genealógica” só tem sentido se estiver se falando da qualidade justificativa da atitude em ter determinada crença. Da ideia de que, por acaso, as origens causais de determinadas representações são mais aptas epistemicamente, infere-se que quem as detém está mais validado em tê-las e em considerá-las como objeto de conhecimento. Portanto, como a boa sorte genealógica tem a função

⁹ Conforme os tempos passados e as diferentes obras publicadas, pode-se dizer que Rawls foi alterando e ajustando suas principais preocupações. Enquanto que em “Outline of a Decision Procedure for Ethics” Rawls tem muito mais preocupações com problemas da filosofia moral, nas suas últimas obras, como em “O Liberalismo Político” e “Justiça como Equidade: uma Reformulação”, o autor norte-americano tem por prioridade questões eminentemente políticas. Assim, pode-se problematizar se o equilíbrio reflexivo do início rawlsiano é o mesmo que o de suas obras mais maduras. No entanto, embora seus principais objetivos e aplicações mudaram, para os propósitos do presente texto, extrai-se o entendimento de equilíbrio reflexivo que possa se relacionar com o discurso moral em geral (e, como veremos depois no artigo, à crítica ideológica), e não apenas com sua aplicação política, mediante as preocupações do Liberalismo Político. Agradeço à Manuela Terra dos Santos pela observação da importância de fazer esse esclarecimento

¹⁰ Ver DANIELS, 2020, seção 3.1 e SCANLON, 2003

¹¹ Algumas passagens de Rawls sugerem essa interpretação. Ver RAWLS, 1999b, p. 288 e RAWLS, 2000a, p. 49-50

de, em última instância, validar as crenças que nela se amparam, a interpretação deliberativa é a ameaçada de precisar recorrer aos seus poderes, na medida em que objetiva fornecer “boas razões” para a tomada de determinada concepção moral¹². Logo, quando o presente texto se referir ao equilíbrio reflexivo, estará se partindo da interpretação deliberativa.

Assim, podemos partir para a caracterização do método propriamente dito. De forma simplificada, pode-se falar que há três fases na sua construção. Primeiramente, identifica-se um conjunto de juízos ponderados sobre a justiça¹³. Eles são a união de juízos sobre o que é justo — de todos os níveis de generalidade — com suas respectivas razões justificadoras¹⁴, nos quais “*as nossas qualidades morais têm o mais alto grau de probabilidade de se mostrarem sem distorção*” (RAWLS, 2000a, p. 51). Eles devem ser feitos a partir do conhecimento dos fatos sobre os quais se profere o juízo moral, eles devem ser o produto de um pensamento claro e concentrado sobre a questão e quem formula os juízos não deve estar sujeito a conflitos de interesse ou paixões momentâneas que afetem a capacidade de julgar, que possam distorcer a busca genuína pela correção¹⁵.

A seguir, na segunda fase, deve-se tentar encontrar ou formular princípios que “deem conta” desses juízos ponderados. Esses são princípios que, se se tivesse buscando apenas aplicá-los, sem necessariamente tentando descobrir o que seria o justo do caso em questão, teria se chegado no mesmo conjunto de juízos ponderados formulados na primeira fase¹⁶.

Obviamente, é muito difícil chegar tão rapidamente nesses princípios. Ademais, as condições listadas anteriormente para tentar evitar distorções na hora de formulação dos juízos ponderados não são absolutas e perfeitas, fatores como o viés histórico ou social não são excluídos.

¹² Como, na interpretação descritiva, estamos apenas interessados em desenhar o funcionamento da linguagem moral de um determinado indivíduo, não importa a problemática de se essa linguagem é “possivelmente melhor que outras”, ou pelo menos, uma linguagem “boa”. No entanto, como na deliberativa há essas pretensões, o perigo da necessidade de aceitação da boa sorte genealógica está presente. Se queremos que nossas concepções morais estejam bem justificadas, precisamos apelar para a sorte de que as origens contingentes de nossas crenças têm um acesso privilegiado à verdade?

¹³ É importante destacar, antes de mais nada, que a definição de juízos ponderados e de suas condições necessárias varia historicamente, conforme as diferentes obras de Rawls (ver SCANLON, 2003, p. 141 e 143-144). Diante disso, tomarei as delimitações feitas por Scanlon, definindo o conceito de juízos ponderados a partir da última formulação que Rawls fez em “The Independence of Moral Theory” (ver RAWLS, 1999b, p. 289 e SCANLON, 2003, p. 141), e arregimentarei as condições pelas quais os juízos podem ser expressos em torno de alguns elementos do que Rawls expôs em “Uma Teoria da Justiça” (ver SCANLON, 2003, p. 143-144 e RAWLS, 2000a, p. 51)

¹⁴ Ver RAWLS, 1999b, p. 289

¹⁵ Ver RAWLS, 2000a, p. 51 e SCANLON, 2003, p. 140 e 143-144.

¹⁶ Ver RAWLS, 2000a, p. 50 e SCANLON, 2003, p. 140-141

Assim, faz-se necessária a terceira fase, na qual tenta-se reduzir a divergência entre os elementos do método. Deve-se, tal como uma gangorra, alternar-se entre a análise dos princípios e dos juízos ponderados, ora modificando uns, ora mantendo outros, de maneira a *tentar* atingir o equilíbrio entre eles, isto é, de forma que um possa explicar perfeitamente o outro.¹⁷

Assim, ao considerar o exercício do método como um todo, há duas possibilidades de orientação principal para o método. Se estamos apenas preocupados com princípios que imediatamente concordem com nossos juízos ponderados e se não avaliamos nosso sistema frente a concepções rivais, estamos nos empregando no equilíbrio reflexivo estreito. Todavia, caso estejamos dispostos a comparar nosso sistema em construção com tradições e concepções filosóficas diferentes, e portanto, caso estejamos abertos à possibilidade de mudança radical, ainda que talvez não consigamos atingir isso completamente e sirva muito mais como um ideal regulador, estamos nos engajando no equilíbrio reflexivo amplo¹⁸. Diante dessas duas interpretações, conforme o próprio Rawls afirma, “*claro está que é o segundo tipo de equilíbrio refletido [o equilíbrio reflexivo amplo] que nos importa na filosofia da moral*” (RAWLS, 2000a, p. 52).

Por fim, há duas dimensões pelas quais se pode engajar-se no equilíbrio reflexivo. Por um lado, podemos realizar o método numa esfera puramente individual, seja por meio do equilíbrio reflexivo estreito ou amplo¹⁹. Por outro, entendendo-o como uma noção social, por meio do envolvimento de todos os membros de uma comunidade política, pode-se acordar numa concepção política de justiça comum: tal é o *equilíbrio reflexivo geral*²⁰. Claramente, considerando os propósitos políticos de Rawls com suas obras tardias, a segunda dimensão é mais proveitosa

3. O Equilíbrio Reflexivo e a Objetividade Prática

Agora, diante do que foi exposto, pode-se fazer a seguinte pergunta: o equilíbrio reflexivo depende do apelo à boa sorte genealógica para produzir uma concepção moral bem justificada e para fugir das garras do cético genealógico?

¹⁷ Ver SCANLON, 2003, p. 141. É importante ressaltar, todavia, que o equilíbrio reflexo pleno, segundo Rawls, é muito difícil de ser alcançado. Ele deve servir, acima de tudo, como um ideal regulador. Ver RAWLS, 1999b, p. 289 e RAWLS, 2000a, p. 52

¹⁸ Ver DANIELS, 2020, RAWLS, 1999b, p. 289 e RAWLS, 2000a, p. 52

¹⁹ Ver LADEN, 2014, p. 64

²⁰ Ver LADEN, 2014, p. 64 e RAWLS, 2003, p. 43

Lembremos que Srinivasan destaca que a boa sorte genealógica é necessária para quem acredita que suas crenças são traçadoras-de-verdade ou pelo menos epistemicamente mais qualificadas que outras. Ou seja, ela é necessária para quem tem preocupações metafísicas ou epistemológicas quanto à qualidade de suas representações. De fato, a autora apresenta que existem formas possíveis de escapar do cético genealógico. No entanto, todas elas gravitam em torno de alguma espécie de antirrealismo, de algum relativismo ontológico ou da simples desconsideração do problema em si como um problema genuíno (“e daí que minhas crenças são contingentes?”). Ou seja, são soluções que, se não abandonam a questão por inteiro, pelo menos postulam posições epistemológicas e metafísicas e sacrificam o apelo à “objetividade forte”.²¹

No entanto, não é claro se o equilíbrio reflexivo se encaixa em uma dessas alternativas de escape. Ele, de fato, retém uma pretensão de objetividade: as razões empregadas no método e a concepção que busca produzir-se devem ser “objetivas”. Todavia, não é no mesmo sentido tomado por quem precisa da boa sorte genealógica. Com efeito, a noção de “objetividade” de Rawls é compreendida melhor numa dimensão *prática* do que numa dimensão teórica.²²

Essa afirmação pode causar estranheza em alguns leitores. Como assim uma objetividade “prática”? Na maioria das vezes em que falamos sobre algo que é “objetivo”, pressupomos que esse algo existe independente da mente de qualquer um e que temos maneiras de corroborar essa existência por meio de métodos seguros, não-valorados e externos. Por exemplo, quando dizemos que “é uma verdade objetiva que a terra não é plana”, cremos que tal seria o caso mesmo se todos acreditassem que seu formato é como o de uma pizza e que podemos confirmar essa “verdade objetiva” por métodos científicos cujos resultados, em situação ideal, não são constrangidos por preferências particulares. (O fato de que a água ferve em 100 graus celsius não depende de que eu queira que a água ferva nessa temperatura.)²³ Assim, o que está em jogo é uma questão metafísica

²¹ No artigo de 2015, Srinivasan destaca o antirrealismo e um repensar do ceticismo filosófico como alternativas de escape possíveis, enquanto que no de 2019, ela amplia as possibilidades e considera visões que circundam em torno de alguma espécie de relativismo ontológico e posições que negam o problema ao todo, ainda que deixando de lado a reformulação do olhar cético para a filosofia que ela tinha feito previamente. Ver SRINIVASAN, 2015, p. 350-352 e SRINIVASAN, 2019, p. 137-139

²² Ver RAWLS, 1999a, p. 1, RAWLS, 2000b, p. 163-165 e SCANLON, 2003, p. 146-147

²³ Claro, esse entendimento descrito por mim de “objetividade” nas áreas científicas é profundamente ingênuo e sujeito a distorções, além de haver a mistura de vários termos que ensejam, cada um, universos de discussão diferentes (“crença”, “objetividade”, “justificação”, “verdade”). Com efeito, é perfeitamente plausível questionar se existem métodos de corroboração “externos” e “independentes”. Ademais, existem muitos elementos normativos em questões científicas e teóricas também, especialmente quando analisamos as preferências de classificação e de conceituação, as problemáticas sociais que envolvem o método científico e os valores e virtudes epistêmicos. No entanto, tendo em vista os propósitos do presente trabalho, a intenção com essa exposição rudimentar de “objetividade” é de mostrar como

(no sentido em que se discute o lugar da propriedade em questão em meio à realidade, isto é, se ela tem uma existência independente de outras propriedades ligadas a nós) ou epistemológica (na medida em que estamos interessados no nosso “acesso” a essas propriedades supostamente objetivas), e não moral ou prática. A justificação que visa defender a objetividade de certa propriedade tem de estar em uma conexão com a “verdade”, e não com nossas preferências morais, alguns dizem.

Para remediar essa estranheza, é preciso dar um passo atrás e observar melhor a própria noção de “justificação”. Para que serve a justificação, quando é necessário que a utilizemos? Podemos observar que ela é suscitada quando há uma divergência de opiniões, seja entre pessoas diferentes ou num mesmo indivíduo que está com opiniões conflitantes. Conforme argumenta o próprio Rawls,

“[A justificação] pressupõe um choque de visões entre pessoas ou entre visões da mesma pessoa, e busca convencer os outros, ou a nós mesmos, sobre o caráter razoável dos princípios nos quais se baseiam nossas reivindicações e juízos. Tendo o intuito de reconciliar através da razão, a justificativa parte daquilo que todas as partes envolvidas na discussão têm em comum” (RAWLS, 2000a, p. 647)

Assim, a justificação tem uma dimensão eminentemente atrelada a nossas práticas e a como nos relacionamos com os outros. E é justamente tomando como cerne a questão de nossa relação com os outros que Rawls define melhor seus entendimentos. Para ele, a justificação de uma determinada posição moral consiste em que essa posição trate os outros com igual respeito e consideração, que ela forneça razões que os outros possam aceitar além de meras preferências pessoais e que ela busque a conciliação na relação com o próximo²⁴. É por meio dessa consideração fundamental de enxergar a moralidade, acima de tudo, como uma relação entre nós e os outros que exige que se forneçam razões quando há um conflito de interesses e que se desenvolverá conforme aprofundamos o entendimento de como se deve tratar devidamente o próximo, e não por meio de pressupostos metafísicos e epistemológicos sobre a natureza da realidade ou sobre a interação

comumente a ligamos a elementos relacionados a questões metafísicas e epistemológicas, e não exatamente morais e éticas.

²⁴ Ver LADEN, 2014, p. 63-64, RAWLS, 2000a, p. 646-647, RAWLS, 2000b, p. 164-165 e SCANLON, 2003, p. 146

causal com propriedades do universo, que Rawls estabelece sua objetividade num sentido *prático*, e não teórico²⁵.

A possibilidade de falar sobre questões morais sem precisar depender antes de considerações sobre outros campos mais teóricos da filosofia, tais como a filosofia da mente, a filosofia da linguagem, a metafísica e a epistemologia, é expressa claramente nos pontos de Rawls em “The Independence of Moral Theory”²⁶. De fato, o autor é enfático ao afirmar que

“assim como a teoria do sentido tal como a conhecemos hoje depende do desenvolvimento da lógica desde, digamos, Frege a Godel, o maior avanço da filosofia moral depende de um entendimento mais profundo da estrutura de concepções morais e de suas conexões com a sensibilidade humana; e em muitos aspectos, essa investigação, do mesmo modo que o desenvolvimento da lógica e dos fundamentos da matemática, pode proceder de forma independente” (RAWLS, 1999b, p. 302, minha tradução)

Ora, alguns podem ficar ainda inconformados com essa resposta. Eles podem ainda questionar o que exatamente fundamenta a convicção de Rawls sobre a moralidade. Eles podem pensar que é uma asserção dogmática inicial sobre a qual o autor estadunidense desenvolve o resto de sua teoria, e que portanto, ela precisa de alguma corroboração externa, fundacional e, principalmente, não-moral. Amparados na tradicional (e questionável²⁷) distinção fato/valor, eles podem crer que deve ser algo da “realidade” (dos “fatos”, que são “objetivos” e do campo do “racional”), e não dos valores (que supostamente não se referem a nada descritível no mundo, estando “fora da esfera da razão”), que deve fundamentar uma teoria em última instância, a fim de que ela esteja ancorada em um chão firme, seguro próprio a representar um ponto arquimédico.

De fato, existem visões acerca da moral que prezam por esse aspecto fundacionalista; todavia, não é o caso de Rawls. Para ele, a teoria moral é independente: começamos com certos

²⁵ Rawls é categórico, na conferência III do “Liberalismo Político”, sobre como a objetividade moral não depende da teoria causal do conhecimento — isto é, a teoria que postula que devemos ser “afetados”, de certa forma, pelas propriedades sob as quais baseamos nosso julgamento. Ver RAWLS, 2000b, p. 163-165

²⁶ Ver RAWLS, 1999b

²⁷ Hilary Putnam e Raymond Geuss são bons exemplos recentes de críticas a essa tradicional distinção. O primeiro argumenta que a dicotomia superinflada entre fato e valor é questionável, podendo colapsar diante de um “emaranhamento” que há entre esses dois pólos. Ver PUTNAM, 2002. Já Geuss, por sua vez, é enfático ao afirmar que essa dicotomia, se vista supracontextualmente, não é muito informativa, dada a sua artificialidade. Ver GEUSS, 2008, p. 16-18

insights não tão bem articulados sobre o que a moralidade exige de nós, tentamos descobrir o que é implicado a partir deles tanto para nós quanto para nossa relação com os outros, contrastamos essa construção com a construção que outros fizeram, e então, ora revisando, ora avançando certos elementos, criamos um sistema que acaba justificando (ou modificando) os próprios insights com os quais começamos²⁸. Não é preciso nenhuma âncora anterior ao sistema, externa, “não-moral”. A validação e a melhor compreensão das ideias iniciais se dará com a própria construção da teoria²⁹, que, na medida em que fornece respostas e que reflete sobre as crenças envolvidas no processo de deliberação moral, aprofunda o nosso entendimento sobre os conceitos básicos em questão (tal como o de o que efetivamente significa tratar o outro como merecedor de igual respeito e consideração), forma um todo coerente que pode ser aceito pelas outras pessoas, e portanto, fundamenta (ou, se for o caso, modifica) as próprias ideias iniciais³⁰. Ou seja, não é necessária nenhuma grandiloquência metafísica ou epistemológica. É preciso, apenas, disposição para refletir moralmente, para acatar as visões diferentes e para aprofundar nossas sensibilidades correspondentes às práticas humanas.

De fato, a ausência de uma garantia fundacional pode deixar alguns desconfortáveis. Porém, não precisa ser assim: esse modo diferente de reflexão pode causar não angústia, mas esperança. Como Anthony Laden afirma,

“Note que nas mãos de [...] Rawls, a possibilidade de que nossos pontos de partida passem por revisão conforme trabalhamos a partir deles não é uma fonte de desespero ou ceticismo nascido a partir do pensamento de que nossas construções teóricas são construídas apenas em montinhos de areia, mas uma espécie de fé e otimismo que nossas práticas de reflexão são potencialmente autocorrigíveis” (LADEN, 2014, minha tradução, p. 69)

Logo, o equilíbrio reflexivo se pauta por uma dimensão moral que não depende de controversos pressupostos epistemológicos e metafísicos como um “maior acesso à verdade”. E, portanto, a boa sorte genealógica não o constringe. Pode ser que os juízos ponderados com os quais iniciamos e os princípios que adotamos, após ter suas origens causais identificadas como profundamente contingentes, sejam descartados: o equilíbrio reflexivo não nega que o ceticismo

²⁸ Ver LADEN, 2014, p. 68-69 e RAWLS, 2000a, p. 644-645

²⁹ Anthony Laden faz, nesse quesito, uma interessante correlação entre a justificação moral aos moldes do equilíbrio reflexivo e o raciocínio matemático de prova de teoremas. Ver LADEN, p. 68-69

³⁰ Anthony Laden, fazendo mais uma analogia interessante, correlaciona esse modo de validação não-fundacional, “que se desenvolve ao longo do processo”, com os entendimentos de Dewey e Hegel. Ver LADEN, p. 68-70

moral seja o caso³¹. No entanto, pode ser que nos consideremos bem justificados em ter nosso sistema moral provisório em construção, e ainda assim, não precisamos lançar mão da boa sorte genealógica. Não estamos em busca necessariamente de “verdades morais autoevidentes”³², não cremos que temos à nossa disposição mecanismos conferidores de conhecimento que delineiam a realidade. Temos, sim, em nossa limitada experiência, certos pensamentos sobre o que é moralmente correto, e sujeitaremos esses pensamentos à dimensão dialógica que a moralidade exige de nós, verificando se o que se segue os confirma ou os descarta, tudo isso girando em torno do aprofundamento do entendimento de como se deve tratar devidamente o outro.

Justiça seja feita, pode até ser o caso que se conclua uma razão para se amparar na boa sorte genealógica. Existem ocasiões em que isso até parece ideal, quando queremos destacar uma determinada perspectiva em meio a uma estrutura de vivências. Por exemplo, conforme apresenta Srinivasan, o caso de mulheres negras que, por conta de uma posição de subjugação a uma estrutura racializada e de gênero, conseguem ter um conhecimento diferenciado sobre ela que outros não têm³³. Nesse caso, no entanto, a consideração epistêmica resultante — isto é, que há uma visão e um conhecimento privilegiado — embasa-se, em última instância, em juízos morais decorrentes de nossa interação com práticas humanas, e não em quasidogmas sobre crenças “traçarem a verdade” ou interagirem com alguma propriedade (profundamente estranha) do universo. De fato, como veremos logo em seguida, há um espaço muito frutífero de colaboração entre o equilíbrio reflexivo e investigações genealógicas em geral. Todavia, nada disso pode ser determinado de antemão, de maneira “a priori”: a confirmação só poderia vir com o andamento do procedimento do equilíbrio reflexivo.

4. Equilíbrio Reflexivo e a Investigação Genealógica: Companheiros Improváveis?

A boa sorte genealógica é um conceito restrito, limitado ao domínio da epistemologia. No entanto, a genealogia e a investigação genealógica em si não se exaurem somente nesses campos filosóficos altamente técnicos, elas abarcam um amplo domínio de conhecimento, interligando várias distintas áreas de estudo. Com efeito, agora que verificamos que o equilíbrio reflexivo não depende necessariamente do uso da boa sorte genealógica para atingir seu propósito, podemos

³¹ Ver SCANLON, 2003, p. 153

³² Ver RAWLS, 1999b, p. 288

³³ Ver SRINIVASAN, 2019, p. 137. Ela também cita, nessa mesma página, referenciando Lukács, o caso do proletário, que, em virtude de sua relação particular com os meios de produção, vê exploração onde o capitalista enxerga apenas “livre iniciativa”. Ver LUKÁCS, 1971

passar para uma breve análise de como o método pode se beneficiar de uma simbiose com investigações genealógicas em geral.

Tradicionalmente, o desempenho do equilíbrio reflexivo não é associado a ferramentas que se utilizam da pesquisa histórica e social e que visem a fornecer críticas ideológicas³⁴. Geralmente, mesmo no caso de entender-se o método rawlsiano predominantemente numa dimensão descritiva, pensa-se que os artifícios utilizados devem se limitar a coisas como experimentos mentais, “bombas de intuição” [*“intuition pumps”*], o desenho de razões normativas e a utilização de “modelos” tradicionais da filosofia moral ocidental³⁵.

Todavia, não há nenhum impedimento para que o equilíbrio reflexivo possa ser *mais* que isso. Seja na interpretação “descritiva” ou na “deliberativa”, ou até num solapamento da distinção entre as duas (isto é, por exemplo, usar-se da variedade mais descritiva para, então, ter algum molde para projetar na dimensão mais deliberativa), há a possibilidade de incorporar elementos que possibilitam a investigação genealógica e outras modalidades de pesquisa histórico-social capazes de fornecer uma crítica ideológica. De fato, isso é o que Paul Reakstad faz em seu artigo “The radical realist critique of Rawls: a reconstruction and response”³⁶. Ali, o autor, valendo-se de uma interpretação do método rawlsiano denominada “equilíbrio reflexivo muito amplo” [*“a very wide reflective equilibrium”*], mostra como, primeiramente, por meio da observação das concepções que efetivamente empregamos na nossa atuação política, e, em segundo lugar, por meio da consideração, no equilíbrio reflexivo amplo, de formas diferentes de investigação histórica e sociológica sobre nossos juízos ponderados, podemos utilizar do próprio equilíbrio reflexivo para melhor abordar as distorções ideológicas por trás de nossos juízos e de nossos sistemas normativos. Podemos analisar a origem histórica de nossos princípios e juízos ponderados e as funções por eles exercidas, além de podermos desnaturalizar certas concepções que tomamos como “autoevidentes” (por meio, por exemplo, da observação da existência de um cenário histórico ou social distinto em que a concepção em questão não tem o mesmo status).

³⁴ Existe uma gigantesca literatura acerca do conceito de “ideologia”, de modo que coexistem diferentes definições para ele (ver EAGLETON, 2013). Todavia, tendo em vista os propósitos do presente texto, não será proveitoso aprofundar esse debate. Com efeito, basta que se entenda que quando mencionamos “crítica ideológica”, estamos falando de um apontamento que vise desnaturalizar certas representações incorretamente tomadas como a-históricas e universais, corrigir distorções de interesses por meio da demonstração de que função histórico-social os conceitos apoiados por esses interesses verdadeiramente exerceram, representar de forma mais completa o impacto que representações têm no nosso mundo. Possivelmente, esse entendimento estará mais alinhado à concepção “pejorativa” de ideologia (ver GEUSS, 2013), mas pode haver ainda algumas pequenas diferenças.

³⁵ Por exemplo, o modelo deontológico, o modelo utilitarista, o modelo “ética-de-virtudes”, etc.

³⁶ Ver RAEKSTAD, 2021

Assim, embora o aspecto mais ligado à filosofia moral tradicional do equilíbrio reflexivo tenha seu devido valor, ele não precisa englobar o método rawlsiano por inteiro. Pode haver espaço, também, para outras espécies de ferramentas, ferramentas que não se esgotam apenas no âmbito da filosofia, mas também, que utilizam de áreas de estudo como a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia. O equilíbrio reflexivo — especialmente se consideramos a última fase teórica de Rawls, em que ele tem uma aplicação eminentemente *política* — pode ir além da justificação moral puramente individual, analisando as possíveis distorções de nossos princípios e juízos ponderados, abordando de forma mais completa o que a dimensão da política exige. Pode até ser que essa ida *além* acabe servindo também como alguma espécie de fundamentação moral, de forma que revisemos de forma mais qualificada as bases de nossos sistemas de valor. Mas o equilíbrio reflexivo não acaba aqui, apenas operando em casos de especulação “poltronária”: ele tem potencial de gerar frutos também para nossas aspirações enquanto seres imersos em estruturas políticas³⁷.

5. Conclusão

Em síntese, embora a boa sorte genealógica possa ser uma inconveniência necessária de aceitar quando o que está em jogo é a qualidade metafísica ou epistêmica de nossas crenças, o mesmo não ocorre quando a fundamentação é entendida num sentido puramente prático e moral. Assim, tendo em vista que o método do equilíbrio reflexivo se pauta justamente nesse segundo tipo de entendimento de objetividade e justificação, ele não é sujeito à boa sorte genealógica para produzir uma concepção moral válida. Com ele, não se está buscando os contornos da realidade, não se *pressupõe* nenhum acesso privilegiado à verdade. Procura-se, apenas, uma atenção para com as práticas humanas, para com a nossa relação com os outros, de modo que possamos aprofundar nossas sensibilidades e estruturas morais subsequentes.

Claro, isso não significa que outras críticas não possam ser endereçadas ao equilíbrio reflexivo e ao entendimento de justificação numa dimensão prática. Com os pontos apresentados no presente texto, não se *pressupõe* que o método de Rawls seja a melhor visão sobre a justificação moral, nem que é necessário que sempre busquemos a sistematização de nossas crenças normativas. No entanto, para aqueles que se inspiram com o equilíbrio reflexivo e que não desejam lidar com o desconforto de precisar admitir a *sorte* de estarem corretos, eu gostaria de crer que, se os

³⁷ É evidente que o próprio Rawls reconhece isso se observamos a categoria do equilíbrio reflexivo geral, que tem uma dimensão intrinsecamente política

argumentos apresentados aqui tiverem algum efeito e não forem completamente equivocados, pode haver tranquilidade. Pelo menos no sentido formulado por Srinivasan, a boa sorte genealógica não constringe o equilíbrio reflexivo, ele pode ter sucesso independente de seus poderes.

Para dizer a verdade, a investigação genealógica pode até ser benéfica para um melhor uso do equilíbrio reflexivo: ela pode nos auxiliar com a crítica ideológica, ela pode mostrar certas funções opressivas que os objetos de nossas crenças desempenharam historicamente³⁸, de maneira que, à luz de outros princípios³⁹ que valorizamos, possamos modificar ou até descartá-las, seja fazendo isso sozinho ou em grupo. Enfim, ela pode contribuir para elevar o equilíbrio reflexivo de uma dimensão da simples justificação moral individual. Todavia a ajuda fornecida pelas investigações genealógicas em geral não implica que o conceito da boa sorte genealógica sujeita o equilíbrio reflexivo; de fato, ele pode cumprir sua função independentemente de seu recurso.

6. Bibliografia

BERLIN, Isaiah. “The Hedgehog and the Fox”. Londres, ING: Weidenfeld & Nicolson Ltd, 1953

DANIELS, Norman. “Reflective Equilibrium”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020.

Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/>. Acesso em: 13/02/2022

EAGLETON, Terry. “Introduction”. In: _____. “Ideology”. 3a edição. Nova Iorque/NY: Routledge, 2013

GEUSS, Raymond. “Philosophy and Real Politics”. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008

_____. “Ideology”. In: EAGLETON, Terry. “Ideology”. 3a edição. Nova Iorque/NY: Routledge, 2013

LADEN, Anthony Simon. “Constructivism as Rhetoric”. In: MANDLE, John; REIDY, David. “Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Rawls”. Chichester, ING: Blackwell, 2014

LUKÁCS, Georg. “History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics”. Tradução de Livingstone Rodney. Cambridge, MA: mit Press. 1971

PUTNAM, Hilary. “The Collapse of the Fact/Value Dichotomy: and Other Essays”. Cambridge,

³⁸ Esse lado de mostrar, por meio da genealogia, “o que nossas representações fazem” e “o que podemos fazer com elas”, e não necessariamente a qualidade epistêmica delas, é objeto de preocupação de Srinivasan na segunda parte de seu artigo “Genealogy, Epistemology and Worldmaking”. Ver SRINIVASAN, 2019

³⁹ Ou, se “princípios” nesse caso for um termo muito forte, pelo menos algum outro ethos guiador de comportamento

MA: Harvard University Press, 2002

RAWLS, John. "Outline of a Decision Procedure for Ethics" [1951]. In: FREEMAN, Samuel; RAWLS, John. "Collected Papers". Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999a

_____. "The Independence of Moral Theory". In: FREEMAN, Samuel; RAWLS, John. "Collected Papers". Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999b

_____. "Uma Teoria da Justiça". Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M.R Esteves 2a edição. São Paulo, SP: Livraria Martins Fontes Editora, 2000a

_____. "O Liberalismo Político". Tradução Dinah de Abreu Azevedo, revisão da tradução de Álvaro de Vita. 2a edição. , São Paulo, SP: Editora Ática, 2000b

_____. "Justiça como Equidade: uma Reformulação". Tradução Claudia Berliner, revisão da tradução de Álvaro de Vita. 1a edição. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 2003

SCANLON, Thomas Michael. "Rawls on Justification". In: FREEMAN, Samuel. "The Cambridge Companion to Rawls". Nova Iorque, NY: Cambridge University Press, 2003

SRINIVASAN, Amia. "Genealogy, Epistemology and Worldmaking". Proceedings of the Aristotelian Society. Londres, ING, Vol. CXIX, Parte 2, pp. 127-156, Agosto, 2019

_____. "The Archimedean Urge". Philosophical Perspectives. Volume 29, Epistemology, pp. 326-362, Abril, 2016.