

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

EDUARDO BORILE JÚNIOR

COOPERAÇÃO SOCIAL: UMA ABORDAGEM NEOCONTRATUALISTA

**CAXIAS DO SUL
2019**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

EDUARDO BORILE JÚNIOR

COOPERAÇÃO SOCIAL: UMA ABORDAGEM NEOCONTRATUALISTA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
à linha de pesquisa em Conceitos Fundamentais
de Ética pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade de Caxias do Sul –
Mestrado Acadêmico em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon

**CAXIAS DO SUL
2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

B734c Borile Júnior, Eduardo

Cooperação social : uma abordagem neocontratualista / Eduardo
Borile Júnior. – 2019.

132 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

Orientação: Everaldo Cescon.

1. Altruísmo. 2. Cooperação - Aspectos morais e éticos. 3. Ética. 4.
Filosofia. I. Cescon, Everaldo, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17.035.1

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“Cooperação social: uma abordagem neocontratualista”

Eduardo Borile Júnior

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 12 de dezembro de 2019.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Everaldo Cescon (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. João Carlos Brum Torres
Universidade de Caxias do Sul

Participação via videoconferência
Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

CAMPUS-SEDE

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 - Bairro Petrópolis - CEP 95070-560 - Caxias do Sul - RS - Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 - CEP 95020-972 - Caxias do Sul - RS - Brasil
Telefone / Telefax (54) 3218.2100 - www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul - CNPJ 88 648 761/0001-03 CGCTE 029/0089530

*Aos que cooperam para a
construção de um mundo justo.*

AGRADECIMENTOS

Estudar Filosofia é um exercício de humildade. Não raramente, o embate de opiniões sobre determinados assuntos busca aceitação. A argumentação é construída, ora a partir da reinterpretação de conceitos, ora baseada nas experiências individuais. Independentemente disso, parece evidente que, numa simples discussão, poucos objetivam o conhecimento, embora muitos almejem ter razão. Imerso nesta sociedade contraditória, que muito fala de reciprocidade, junto letras para agradecer pessoas especiais. Evidentemente, os agradecimentos aqui expostos são infinitamente inferiores ao sentimento de gratidão que compartilho ao escrevê-los.

É interessante sopesar o quanto se ganha/perde ao longo do caminho trilhado até então. Muito se abdicou para que pouco fosse conquistado. E não poderia ter sido diferente. Evidentemente, o tema desta pesquisa partiu do retorno às frustrações mais íntimas, vetores de uma angústia inexplicável. A orquestra da vida, que diariamente exige sintonia fina dos instrumentos que a compõem, raramente assim estive nos últimos meses. E não me refiro apenas a dificuldade das disciplinas ou aos desafios propostos pelas leituras, mas também àquela parte da existência particular que a academia nunca terá acesso. O sentimento é de alívio. Logo, agradeço:

Ao Universo/Deus que, da sua forma, conspirou para a construção desta pesquisa.

A Universidade de Caxias do Sul e seu corpo institucional, em especial todos os funcionários da emissora educativa UCSfm, que possibilitaram o acesso e a participação junto ao Mestrado em Filosofia, bem como as condições necessárias para a execução do trabalho.

Ao apoio familiar, em especial dos meus pais Eduardo e Maria Luiza e da minha irmã, Julini, principalmente, pelo amor, presença e auxílio constantes nos momentos de dificuldade.

As competentes e cordiais contribuições acadêmicas dos amigos Lucas Mateus Dalsotto (inclusive na banca de qualificação do projeto) e Odair Camati, os quais a cada dia admiro mais.

Ao exemplo, a amizade e aos questionamentos, tão críticos quanto embasados, dos irmãos e colegas Felipe Taufer e Lucas Taufer.

A amiga e psicóloga Márcia Dip, por escutar aquilo que ninguém há de ouvir.

Ao auxílio dos professores André Brayner de Farias, Idalgo José Sangalli, Itamar Soares Veiga, Jaime Parera Rebello, Jaqueline Stefani, Jayme Paviani, Mateus Salvadori, Matheus de Mesquita Silveira e Paulo Cesar Nodari, pelo conteúdo compartilhado e pelas discussões propostas nas disciplinas.

Ao coordenador João Carlos Brum Torres (presente na banca de defesa da dissertação) e a secretária Daniela Bortoncello pelo trabalho qualificado frente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da instituição.

Ao orientador e diretor da Área do Conhecimento de Humanidades da UCS, Everaldo Cescon, pela atenção, comprometimento e disponibilidade. Palavras são insuficientes para manifestar tamanha admiração.

Ao professor Denis Coitinho Silveira, por compor a banca de defesa da dissertação.

Aos demais amigos, colegas e pessoas que, direta ou indiretamente, participaram e/ou influenciaram esta trajetória, embora não citados, sinceros agradecimentos.

Àquela que deixou um vazio sem igual... apenas gratidão (gam zeh ya'avor).

“A filosofia aspira à verdade total, que o mundo não quer. A filosofia é, portanto, perturbadora da paz” — Karl Jaspers

RESUMO

A partir da hipótese de a cooperação social não estar sustentada no altruísmo levinasiano e refutando a necessidade exclusiva do dever para a efetivação da mesma, conjectura-se que o ato de cooperar distancia-se da suposta moralidade antes cogitada. Para tal, analisa-se a cooperação social pelas lentes do contratualismo de Thomas Hobbes (1588-1679) e do neocontratualismo de John Rawls (1921-2002). A concepção hobbesiana argumenta em favor da cooperação social quando defende que as três causas naturais da discórdia humana são (i) a competição; (ii) a desconfiança; e (iii) a glória. Por sua vez, na concepção rawlsiana, são os princípios da estrutura básica que constituem o acordo original e vão determinar a manifestação da cooperação social. Hipotetiza-se, portanto, que a ausência de motivações morais autointeressadas pode enfraquecer os vínculos cooperativos, visto que, sem nenhuma razão para cooperar, dificilmente tal agente coopera.

Palavras-chave: Altruísmo. Competição. Cooperação. Moral. Neocontratualismo.

ABSTRACT

From the hypothesis that social cooperation is not based on Levinasian altruism and refuting the exclusive necessity of duty for its realization, it is conjectured that the act of cooperating distances itself from the supposed morality once considered. To this end, social cooperation is analysed through the lens of Thomas Hobbes's contractualism (1588-1679) and John Rawls's neocontractualism (1921-2002). The Hobbesian conception argues for cooperation when it argues that the three natural causes of human discord are (i) competition, (ii) distrust; and (iii) the glory. In the Rawlsian conception, in turn, it is the principles of the basic structure that constitute the original agreement and will determine the manifestation of social cooperation. It is hypothesized, therefore, that the absence of self-interested moral motivations can weaken cooperative bonds, since, for no reason to cooperate, such an agent hardly cooperates.

Keywords: Altruism. Competition. Cooperation. Moral. Neocontractualism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 ANÁLISE DA NOÇÃO DE COOPERAÇÃO SOCIAL.....	14
2.1 O vocábulo <i>cooperação</i>	21
2.2 Acerca da utilidade.....	24
2.3 Acerca da virtude.....	31
2.4 Acerca do dever.....	36
3 A CONDIÇÃO COMPETITIVA DA COOPERAÇÃO HOBBSIANA.....	43
3.1 A aparência da cooperação.....	47
3.2 Prudência e coerção cooperativa.....	54
3.3 Expressão e interpretação cooperativa.....	57
3.4 A voluntariedade das ações cooperativas.....	66
3.5 Reconhecimento e retribuição.....	70
3.6 Poder e liberdade.....	78
4 A FUNDAMENTAÇÃO RAWLSIANA DO AGIR COOPERATIVO.....	83
4.1 Cooperação, negociação e justiça.....	85
4.2 A concepção do <i>racional</i> e do <i>razoável</i>	90
4.3 Conformidades e restrições cooperativas.....	101
4.4 Os princípios da cooperação rawlsiana.....	105
4.5 A <i>posição original</i> e as circunstâncias da cooperação social.....	112
4.6 Cooperação e a ideia de união social.....	125
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	130

1 INTRODUÇÃO

Conceitos epistêmicos são usualmente utilizados sem o rigor filosófico adequado. Cotidianamente, nos deixamos levar simplesmente pelas crenças intuitivas sem a responsabilidade de analisar a qualidade moral implícita em nosso discurso. O fato de que temos certos critérios para aplicação dos conceitos, não implica que temos conhecimento explícito dos mesmos. Logo, é necessário admitir que, muitas vezes, fazemos avaliações e emitimos juízos morais sem refletir o vocabulário moral. *Cooperação social* está enquadrada neste vocabulário. Diante disso, verifica-se a necessidade de uma reflexão filosófica mais detalhada sobre esse fenômeno, visto que se almeja identificar os valores morais implícitos nele.

Inicialmente, admite-se a impossibilidade de investigar o tema sem considerar a subjetividade humana. Portanto, na reflexão proposta, analisa-se o estatuto metafísico das entidades as quais o discurso moral da cooperação faz referência, mas, sobretudo, apresenta-se uma interpretação filosófica acerca do vocábulo estudado com base em inferências e na bibliografia pesquisada. Evidentemente, a explicitação pode carecer de clareza. Porém, salienta-se que ao abordar conceitos morais, esse problema parece frequente, uma vez que não há sequer um conceito moral sobre o qual haja total consenso filosófico. Quanto a essa falta de clareza, suspeita-se que pode ser consequência da própria complexidade do vocábulo que, logo, justificará novos questionamentos.

Também parece plausível sustentar a ideia de que há relações internas entre os atos cooperativos e os enunciados morais. Presume-se que um agente chega à conclusão de que a cooperação é racional apenas quando está motivado para agir de acordo com os demais indivíduos que integram tal sistema cooperativo. Hipotetiza-se, portanto, que a ausência de motivações morais autointeressadas pode enfraquecer a cooperação social, visto que, sem nenhuma razão pessoal para cooperar, dificilmente tal agente coopera.

Nesta perspectiva, objetivar a definição conceitual do fenômeno da cooperação social é, de alguma forma, realizar uma análise científica do mesmo. De todo modo, é prudente presumir que a cooperação não possa ser totalmente definida, uma vez que, será necessário realizar a redução do fenômeno em conceitos menos complexos. Ademais, o fato de que as definições propostas deixem o problema de pesquisa aberto pode suscitar que as mesmas não foram adequadas. No entanto, tal argumento não invalida, tampouco censura, a possibilidade de se admitir que a reflexão filosófica proposta é apenas uma dentre as muitas possíveis.

Assim, diante do fato de que a Filosofia está repleta de disputas conceituais pressupõe-se que, as inferências, análises e interpretações possam acenar como adequadas, ainda que não se imponham, de maneira imediata, como evidentes. Ou seja, o exercício filosófico proposto não implica a total concordância, visto que, grande parte das argumentações acerca da epistemologia moderna gira em torno da discussão sobre como analisar a noção de conhecimento.

Se filosofar é a reflexão que objetiva apresentar definições precisas de conceitos, parece claro que muitos termos utilizados cotidianamente não têm precisão suficiente. Por outro lado, seria utópico acreditar que um indivíduo, movido pelo senso comum, consiga analisar tais conceitos com tal precisão. Na adoção de discursos praticados na esfera moral, há a emissão de juízos sem a adequada reflexão acerca do vocabulário utilizado. Diante disso, verifica-se a necessidade de uma reflexão filosófica do vocábulo *Cooperação social*. Fá-lo-emos a partir da doutrina neocontratualista presente no pensamento filosófico de John Rawls (1921-2002). Antes, contudo, apresenta-se a problemática insuficiência argumentativo-teórica que a reflexão encontraria caso o vocábulo se ancorasse apenas em uma das principais doutrinas clássicas tais como a da utilidade, das virtudes, e do dever, bem como problematiza-se a teoria contratualista trabalhada por Thomas Hobbes (1588-1679).

Antes, porém, há de se considerar que toda definição, seja filosófica ou não, está em constante revisão, visto que os valores que sustentam os modelos sociais são, historicamente, dinâmicos. Para fins de análise, considera-se a cooperação como um fenômeno existente não apenas entre humanos, mas também entre animais. Contudo, ao propor uma reflexão filosófica de viés ético, é necessário admitir que este fenômeno se dá de maneira diferente na esfera da moralidade, visto que também é fruto da subjetividade humana.

Diante disso é substancial distinguir cooperação de conceitos semelhantes tais como *associacionismo* e *mutualismo*. Sustenta-se que, o associacionismo tem um caráter normativo, enquanto o mutualismo suscita a presença da reciprocidade. Para tal, crê-se que tais características não são, necessariamente, indispensáveis na manifestação da cooperação social, ao considerar que atos cooperativos podem ser fomentados na ausência da normatividade e não exigem a reciprocidade para se manifestarem.

Consequentemente, o método escolhido, isto é, os procedimentos que vão guiar a argumentação na busca do objetivo desejado nesta reflexão filosófica, é o analítico. Conforme Jayme Paviani (2013, p. 75), “o processo analítico foi desenvolvido especialmente em Aristóteles e Kant”, embora não exista um método estritamente puro. Neste sentido, o método

de análise da cooperação social segue o raciocínio lógico, no qual busca-se, por meio da revisão bibliográfica, justificar ou refutar hipóteses acerca do conceito estudado, uma vez que se busca elucidar o vocábulo escolhido.

Por conseguinte, objetiva-se investigar o caráter moral da cooperação social. Para a concretização deste, faz-se necessário: (i) analisar o conceito ordinário do que se entende por cooperação; (ii) investigar o papel das motivações morais na cooperação social; (iii) qualificar a espécie de moralidade apresentada na cooperação; e (iv) confrontar o vocábulo com conceitos supostamente antagônicos, tais como a competição.

A partir da formulação do problema e do estabelecimento das hipóteses e objetivos, apresenta-se a metodologia que vai guiar o caminho da reflexão filosófica. Segundo Pedro Demo (1995, p. 59), é por meio da metodologia que se chega a “produção crítica e autocrítica de caminhos alternativos, bem como a inquirição sobre os caminhos vigentes e passados”. Diante disso, o estudo do fenômeno da cooperação social considera a ideia de que há ausência de clareza na abordagem do tema. Isso significa enfatizar que a argumentação segue o método analítico, uma vez que “por meio desse processo, utilizamos os resultados para construir, reforçar ou questionar determinada teoria. Deve-se lembrar que uma teoria não é mais que uma hipótese confirmada” (RICHARDSON, 1999, p. 29).

O pressuposto parte da proposição de que a cooperação não é essencialmente humana, contudo defende-se que o fenômeno pode possuir traços morais quando manifestado entre humanos. Diante dessa indução buscar-se-á confrontar as teorias citadas com as deduções construídas ao longo do processo de pesquisa. Roberto Jarry Richardson (1999, p. 35) sustenta que, “em termos gerais, tanto o método indutivo quanto o dedutivo fundamentam-se em premissas – fatos observados – que servem de base para um raciocínio”. Amado Cervo e Pedro Bervian (2002, p. 32) defendem que “a indução e a dedução são processos que se complementam. Por isso a indução reforça-se bastante pelos argumentos dedutivos extraídos de outras disciplinas que lhes são correlatas ou afins”.

Logo, será a partir das premissas obtidas nos fatos observados que se chegará a outras inferências e proposições acerca do vocábulo da cooperação social. De acordo com Cervo e Bervian (2002, p. 5), o desenvolvimento de novas ponderações segue o interesse histórico, visto que “cada época elabora suas teorias, segundo o nível de evolução que se encontra, substituindo as antigas, que passam a ser consideradas como superadas e anacrônicas”. Ainda conforme os autores, as inferências nos conduzem a conclusões acerca das premissas, visto que “inferir é

tirar uma conclusão de uma ou várias proposições dadas nas quais está implicitamente contida” (CERVO; BERVIAN, 2002, p. 36)

Entretanto, pondera-se que, sendo uma análise filosófica, se supõe que o objeto de estudo pode ser imperceptível, uma vez que ultrapassa a camada experiencial humana. Contudo, cabe salientar que é por meio do exercício filosófico, que visa a constante busca de sentido, que o conhecimento se manifesta. Ainda segundo Cervo e Bervian (2002, p. 10), filosofar é interrogar e “a interrogação parte da curiosidade. Essa é inata. Ela é constantemente renovada, pois surge quando um fenômeno nos revela alguma coisa de um objeto e ao mesmo tempo nos sugere o oculto”.

Ademais, como salientado na elucidação da justificativa, embora a reflexão proposta siga um sistema lógico-filosófico coerente, as hipóteses sustentadas ou refutadas não têm identidade ideológica com nenhuma doutrina teórica citada. Ademais, como claramente evidenciado no título, a abordagem da análise se dá a partir da teoria neocontratualista, a qual se entende ser a mais adequada para explicar o fenômeno da cooperação social. Conforme Cervo e Bervian (2002, p. 57), todo estudo que pretende explicar algum problema, em vez de defender uma teoria ideológica, pode dar substrato às novas pesquisas, uma vez que teorias são parciais já que, em muitos casos, elas não abrigam hipóteses tampouco proposições antagônicas ou, se assim o fazem, é apenas para reforçar a argumentação contrária acerca das mesmas.

Assim, contudo, ressalta-se que a escolha do método analítico denota a preocupação em evitar a distorção das doutrinas filosóficas estudadas dado que, de acordo com Fred Kerlinger (1980, p.10), “quanto mais complexas as observações, mais se afastam da realidade física e quanto maiores as inferências feitas, maiores as probabilidades de distorção”. Tal ponderação se faz necessária para minimizar as possíveis conjecturas acerca do método de abordagem escolhido para estudar a cooperação social.

2 ANÁLISE DA NOÇÃO DE COOPERAÇÃO SOCIAL

Numa visão evolucionista, pode-se afirmar que a cooperação antecede a existência humana. Vínculos cooperativos são identificados na natureza em diferentes e controversos contextos. Ademais, são comuns atos que levem a uma colaboração mútua, onde as partes envolvidas são beneficiadas quando cooperam com representantes da própria espécie. Em alguns casos, um animal pode até mesmo se sacrificar para salvar a vida de outro. Ao que parece, quanto maior a complexidade evolutiva do ser em questão, maior o grau de identificação junto a própria espécie (TOMASELLO, 2016).

Ao considerar o cuidado com a prole nos mamíferos, por exemplo, os animais tendem a alimentar e proteger seus filhotes até que esses tenham condições de enfrentar os predadores. Contudo, tal argumento pode ser refutado ao admitir que, em alguns casos, estes atos pressupõem apenas o instinto de manutenção e proteção da força coletiva da espécie. Nesse sentido, Michael Tomasello (2016) defende que praticamente todas as espécies de mamíferos possuem determinada preocupação simpática com os descendentes e, em alguns casos, com outras espécies de seres vivos.

A expressão *preocupação simpática* é entendida pelo autor como uma manifestação de ordem natural e relativamente direta, semelhante a empatia manifestada na humanidade. Isto é, embora o grau de cognição que motiva esses atos seja mínimo, ele se baseia na determinação de ajudar um semelhante. Conforme Tomasello (2016), essa motivação é altruísta, ou seja, praticada livremente e sustentada na preocupação compreensiva sem o acompanhamento de um sentimento de obrigação moral.

Segundo Ernst Tugendhat (2003), moral é (i) todo sistema de obrigações intersubjetivas, bem como (ii) todo comportamento altruísta. Contudo, o autor salienta que há sistemas morais pouco altruístas e há altruísmo sem referência normativa, como acontece no reino animal. Logo, o filósofo alemão ressalta que, diante do contemporâneo pluralismo de valores, há de se admitir que qualquer coisa que um indivíduo crê que deve fazer, ou como deve viver, pode ser considerado moral. Para Tugendhat (2003, p. 15), “sociedades humanas não podem sobreviver, exceto num sistema de obrigações recíprocas, diferentemente da situação em outras espécies, onde o comportamento altruísta é determinado geneticamente e funciona por instinto”.

De acordo com Tugendhat (2003, p. 23), algumas espécies do reino animal são geneticamente determinadas para serem altruístas, não apenas na relação com indivíduos da mesma espécie, mas também com outras espécies, que as retribuem de alguma forma.

Existe, por exemplo, uma espécie de peixes pequenos que limpam a boca de certos peixes grandes e que, em contrapartida, não são devorados por estes. Nesses casos, existe uma simples troca de rendimentos altruístas, naturalmente sem sentimentos morais.

Conforme o autor, esse sistema é mantido pela utilidade recíproca de ambos os indivíduos envolvidos. Para Tugendhat (2003, p. 23), tal reciprocidade esporádica com outras espécies também é identificada entre os humanos: “quando ocorre entre estes, não tem um fundamento genético, senão que depende de um verdadeiro contrato ainda que este não esteja baseado necessariamente num acordo explícito, senão que se realiza automaticamente”.

Tais considerações sustentam a hipótese de que o fenômeno da cooperação se manifesta de forma diferente na esfera humana, pois o conflito moral se dá no choque entre o interesse pessoal e os motivos ou obrigações morais que levam um indivíduo a cooperar voluntariamente com um semelhante. Cotidianamente, o conceito é classificado em categorias de ações análogas: parciais — como compaixão, preocupação e benevolência — ou imparciais — como justiça, direito e equidade. Ainda segundo Tomasello (2016), o problema fundamental consiste em admitir que em situações que valoram a justiça das ações há uma interação complexa entre motivos cooperativos e competitivos dos indivíduos que integram um sistema de cooperação.

Ademais, salienta-se que a carga moral das ações é uma das principais características de diferenciação entre humanos e animais. Nesse sentido, é necessário considerar a possibilidade de indivíduos cooperarem para um ato moralmente inaceitável, isto é, uma ação não moral (como um roubo, um assassinato ou um suicídio, por exemplo). Evidências recentes apontam que a moralidade desenvolve a *punição altruísta*, que é o fenômeno no qual um indivíduo voluntariamente paga um custo para punir aqueles que não cooperam (FOWLER, 2010).

Tugendhat (2003) acredita que essa punição se manifesta como repressão, que é fomentada pela indignação. Assim, embora o autor possa considerar que um sistema moral também está embasado em interesses egoístas, é necessário ter claro que uma justificação moral tem caráter recíproco. “Moral, então, está sempre relacionada a um *nós*” (TUGENDHAT, 2003, p. 16: grifo do autor). Logo, o caráter contratualista¹ da moral pressupõe que um sujeito aceita determinada norma se os demais também aceitarem.

¹ Segundo John Rawls (2008, p. 620-621), uma forma de explicar os princípios psicológicos naturais humano é a seguinte: “a teoria da evolução indicaria que ocorreu em consequência da seleção natural; a capacidade de ter um senso de justiça e os sentimentos morais é uma adaptação da humanidade ao seu lugar na natureza [...]. Parece claro que, para os membros de uma espécie que vive em grupos sociais estáveis, a capacidade de cumprir acordos

Por conseguinte, é prudente admitir que a punição altruísta produz uma solução parcial para o problema da cooperação. Isso significa dizer que aqueles que cooperam são beneficiados de alguma forma, direta ou indiretamente, enquanto aqueles que não cooperam são punidos. No entanto, tal hipótese está longe de ser considerada objetiva. Contudo, isso não invalida a reflexão, visto que, frequentemente, indivíduos cooperam com grupos geneticamente diferentes. Esse comportamento se manifesta em direção oposta à seleção natural (FOWLER, 2010).

De acordo com James Fowler (2010), estudos recentes visam explicar a persistência do comportamento cooperativo em espécies mais evoluídas. Muitos deles partem da hipótese da seleção de parentesco ou da identificação da reciprocidade direta ou indireta. No entanto, conforme o autor, tais investigações foram insuficientes para explicar o fenômeno da cooperação entre indivíduos não relacionados, uma vez que, entre seres que não convivem habitualmente, os efeitos da reputação estão ausentes.

Diante disso, suspeita-se que a cooperação social pressupõe uma ação inicial não puramente egoísta, pois, em determinado momento, oportuniza o protagonismo de outrem. Esse protagonismo pode ser mínimo como a simples aceitação da ação inicial, que viabiliza a conexão entre indivíduos. Contudo, a consequência da continuação de tais ações requer um prévio cálculo de risco, isto é, uma análise particular do indivíduo quanto ao equilíbrio² entre os benefícios e as penalizações morais no ato de cooperar para a efetivação de determinado objetivo.

Dado que as ações humanas são, em sua maioria, puramente técnicas, é concebível supor que elas se utilizam de determinado meio para alcançar um fim. Este fim não necessariamente está no contexto do agir moral. Contudo, independentemente do caráter moral das ações, acredita-se que elas provêm dos desejos, que, de certa maneira, são infinitos e justificáveis, pois não são homogêneos para todos os indivíduos. De forma geral, as ações técnicas são praticadas quando se tem uma necessidade, fruto de um desejo. São métodos utilizados para atingir aquilo que se deseja de modo eficiente. São ações que não objetivam transformar o entorno (embora, de certo modo, indiretamente transformem). Servem apenas sustentar e satisfazer os desejos individuais.

Embora haja sistemas morais que são pouco altruístas e outros onde o altruísmo é tomado sem referência normativa, qualquer ato que um indivíduo crê que deve fazê-lo, pode

cooperativos justos e de ter as convicções necessárias para lhes dar apoio é bem vantajosa, em especial quando os indivíduos têm uma vida longa e dependem uns dos outros”.

² Em Rawls (2000, p. 134), tal expressão é retomada sob a égide de *equilíbrio reflexivo*.

ser qualificado como “ético”. Ainda segundo Tugendhat (2003), a capacidade racional que os humanos têm de aprender normas diferencia-os dos animais e, conseqüentemente, torna-se um fator essencial para a sobrevivência da espécie. Cabe lembrar que, conforme o autor alemão, a sociedade não existiria sem um sistema de obrigações recíprocas, visto que esta não é determinada apenas pelo instinto genético de proteção.

Conseqüentemente, é evidente supor que a cooperação social objetiva criar fatos no mundo. Em muitos casos, também se coopera de forma técnica com o intuito de ajustar-se à realidade vivida. Deste modo, tais concepções devem ser diferenciadas. Na reflexão filosófica proposta, suspeita-se que a cooperação social possa ser analisada como uma *ação estratégica* que se manifesta quando há relações sociais entre seres humanos. Tal hipótese se baseia naquilo que foi definido por Aristóteles, o qual considera o ser humano um animal político, sociável e que, necessariamente, convive com outros semelhantes.

Não é exagero conceber que tais interações humanas, assim como acontece com os animais, também têm certo condicionamento genético, visto que as relações entre seres não humanos, geralmente, são diferentes das relações entre humanos. Conseqüentemente, os relacionamentos desta ordem são complexos, pois há certas capacidades humanas que não se desenvolvem sem interações entre indivíduos. Não menos complexas são essas interações, porque embora haja influência social, não se pode negar que cada sujeito carrega consigo as intenções pessoais, motivadoras do agir. Tais intenções são baseadas na capacidade que o ser humano tem de agir por conta própria levando em consideração a si próprio, em relação aos demais indivíduos. Maurício Abdalla (2004, p. 41), crê que

o ser humano sobreviveu às adversidades da natureza, apesar da fragilidade de seu organismo, justamente por ter a capacidade de sociabilizar-se e transmitir cada uma de suas experiências às gerações posteriores, que as aperfeiçoaram e criavam sobre o já criado. O estágio a que chegou o mundo atual é devedor do homem das cavernas e de sua capacidade de viver em bando. No entanto, a relação com o outro que possibilitou a continuidade da existência humana, passa agora a ser uma ameaça para seres humanos em seu aspecto individual. O ser humano teme, agride e compete com o outro de sua própria espécie. A interação social dá lugar à tensão social (não só entre classes, mas entre elementos de uma mesma classe social).

Isso significa dizer que, no contexto atual, os indivíduos agem pensando, primeiramente, em si mesmos e, em segunda ordem, nos demais. Embora tal argumento possa encontrar críticas, é necessário considerar que o pensamento que leva à ação, parte do *eu* e pode, ou não, se refletir no *tu*, no *ele* ou no *nós*, e não em sentido oposto. Aliás, ao fazer essa comparação com a estruturação da linguagem humana em pronomes, tem-se indícios de que as capacidades

personais se desenvolvem de forma diferente quando o *nós* se faz presente. Ou seja, assim como para os animais que agem sem, propriamente, uma racionalidade, a cooperação traz algo próximo de um benefício aos humanos que cooperam racionalmente. Senão, caso resultasse apenas em malefícios, defende-se não haver justificativas suficientes para a existência de relações humanas.

Emmanuel Lévinas (1998, p. 21) apresenta o *altruísmo* com uma outra forma de interpretar o fenômeno motivador da cooperação social. Para o autor, cada sujeito tem responsabilidade acerca da própria vontade, isto é, acerca do que ele nomeia como condição de liberdade. Entretanto, embora Lévinas (1998) considere que o indivíduo tem totais condições de decidir acerca da própria existência, quando há a abstenção do agir, uma espécie de contrato torna a obrigação inevitável e dá o tom nas suas relações com o mundo. Tal consideração faz o filósofo estabelecer que os atos humanos não são, essencialmente, livres. Nas palavras do próprio Lévinas (1998, p. 27: grifo do autor),

o começo não se parece com a liberdade, com a simplicidade, com a gratuidade [...]. No instante do começo já há algo a perder, pois alguma coisa já é possuída, fosse somente esse próprio instante. O começo *não é* somente, ele se possui num retorno sobre si mesmo. O movimento do ato inflete-se em direção a seu ponto de partida, ao mesmo tempo em que ele vai em direção de seu fim e assim, ao mesmo tempo que é, ele se possui.

O autor lituano exemplifica a vida humana com uma viagem, onde cada sujeito escolhe as bagagens que carrega consigo ao longo do caminho. Conforme Lévinas (1998), a constante busca pelo pertencimento de si próprio no mundo faz com que o indivíduo aja de forma condicionada aos fins que pretende na escolha de determinada ação. “O ato não é puro. Seu ser duplica-se num ter que ao mesmo tempo possui e é possuído. O começo do ato já é uma dependência e uma preocupação daquilo a que ele pertence e daquilo que lhe pertence” (LÉVINAS, 1998, p. 28).

Nesse sentido, (i) o desejável e (ii) os desejos têm relação direta com o mundo que se apresenta ao indivíduo: o desejo é intrínseco, enquanto que o desejável é exterior, mas retorna ao interior daquele que deseja³. “Essa posição do desejável antes e depois do desejo é o fato de que ele é dado” (LÉVINAS, 1998, p. 44). Segundo Lévinas (1998, p. 45: grifo do autor), embora o sujeito não seja tratado como uma coisa, ele nunca é separado delas, pois a sociabilidade faz

³ De encontro a Lévinas (1998), Joel Feinberg (1974, p. 21) sustenta que “liberdade é uma coisa e satisfação de desejo (ou contentamento), outra”. Ainda conforme o autor, “a liberdade de autodecisão quando se está bem informado dos fatos tende, assim, a promover o bem do indivíduo que a exerce, mesmo que dê ensejo a que esse indivíduo cometa erros tolos ou perigosos” (FEINBERG, 1974, p. 41).

com que outrem não seja visto diante da alteridade, uma vez que o individualismo ainda se sobrepõe,

a socialidade no mundo não tem esse caráter inquietante de um ser diante de um outro ser, diante da alteridade. Ela comporta certamente cóleras, indignações, ódios, apegos e amores dirigidos às qualidades e à substância de outrem, mas a timidez profunda da própria alteridade de outrem, qualificada de doentia, é expulsa do mundo [...]. As pessoas não estão diante do outro simplesmente; elas estão uma com as outras em torno de alguma coisa [...]. Por isso, a civilização, como relação com os humanos, ao mesmo tempo em que ficou nas normas decentes, nunca pôde [sic] superar o individualismo: o indivíduo permanece plenamente *eu*.

Assumindo as considerações de Lévinas (1998), pretende-se abordar a relação entre *competição* e *cooperação*, bem como investigar a possibilidade de justificativa neocontratualista da cooperação social para criticar a necessidade do altruísmo levinasiano no agir cooperativo⁴. Para tal, realizar-se-á o confronto de ideias de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Rawls (1921-2002). Toma-se como ponto de análise as teorias neocontratualistas, uma vez que se entende que as doutrinas clássicas, tais como utilitarismo, virtudes e deontologia se mesclam na tentativa de explicar o fenômeno da cooperação social. Neste sentido, embora tais teorias sejam consideradas, a análise se concentrará nos dois filósofos acima citados.

A perspectiva de Hobbes (2004) indica que todos os indivíduos humanos têm o desejo de autopreservação da vida. Para o filósofo inglês, o altruísmo, diferentemente do egoísmo, não se dá de forma natural, como se suspeitava até então, uma vez que os pensamentos humanos seriam fruto de representações ou aparências originadas nas sensações. Conforme Hobbes (2004, p. 40), é a partir da clareza objetiva que o indivíduo estrutura os pensamentos, seja por meio do estabelecimento da cooperação ou da individualidade.

Do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos; e do pensamento disso, o pensamento de meios para aquele meio; e assim sucessivamente, até chegarmos a algum início dentro de nosso próprio poder.

Acerca deste argumento, embora, ao agir, cada indivíduo esteja, intimamente, preocupado primeiro consigo, a sociabilidade, baseada no entendimento, resulta na interação com os demais. Contudo, ao propor uma discussão acerca do fenômeno da cooperação social, a complexidade da análise se eleva a outro grau: a relação do indivíduo com o mundo pressupõe

⁴ De acordo com Marcos Zingano (2013 p. 17-18), “caracterizar o fenômeno moral como essencialmente marcado pelo altruísmo, isto é, pelo reconhecimento do outro como outro a partir das entranhas do próprio eu, é, portanto, bastante geral e pode ser visto como o elemento comum a todas as nossas reivindicações morais. Mesmo assim, há divergências em sua interpretação”.

a interioridade daquilo que se conhece, conseqüentemente, a alteridade se sobressai de forma sutil. Desta forma, cabe salientar que, em Lévinas (1998), bem como em Hobbes (2004), a percepção de cada indivíduo tem uma significação objetiva, que acontece subjetivamente. Embora o significado não seja separado da palavra, a noção de liberdade é subjetiva e pode ter uma multiplicidade de sentidos⁵.

Ao encontro das ideias de Hobbes (2004), John Rawls (2008) enfatiza que a cooperação torna a vida coletiva melhor para todos que dependem apenas do próprio esforço. “Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa o benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses” (RAWLS, 2008, p. 5). Contudo, a existência de conflitos se dá porque ninguém fica indiferente quanto a distribuição daquilo que é produzido pela cooperação social. Deste modo, Rawls (2008) sugere uma série de princípios que visam bem distribuir o resultado da cooperação para justificar a justiça social. Tal reflexão filosófica visa, portanto, compreender se os princípios do pensamento rawlsiano seriam adequados para a interpretação do fenômeno da cooperação social na esfera moral.

Entretanto, cabe lembrar que a concepção neocontratualista de Rawls (2008) visa criticar, primeiramente, ao intuicionismo, ao perfeccionismo e ao utilitarismo, e, em consequência, também tece alguns argumentos contrários ao contratualismo clássico⁶. De encontro a Hobbes (2004), o autor estadunidense, defende que nenhum contrato tem como finalidade principal determinar a sociedade ou estabelecer modelos de governabilidade não democráticos. Na concepção rawlsiana, são os princípios da *estrutura básica* que constituem o *acordo original* e vão determinar as concepções de direito, de governo, e os demais acordos fruto da cooperação. Contudo, também é prudente salientar que Tugendhat (2003, p. 18-19), diferentemente de Rawls (2008), supõe que a moral serve como um sistema que restringe a liberdade da sociedade, visto que tais normas só são aceitas, pelos membros, caso elas possam ser justificadas. Para o autor,

a moral tem duas fontes não-religiosas: em primeiro lugar, o interesse próprio e, em segundo lugar, a simpatia e a compaixão; mas a primeira – o interesse próprio – tem a prioridade, não só porque se pode pressupor mais geralmente que todos a têm igualmente, mas também porque só a partir dela se pode entender a geração de um sistema normativo.

⁵ Feinberg (1974, p. 41), por exemplo, defende que “o desenvolvimento de um indivíduo será tolhido se não lhe for dada, em primeiro lugar, a liberdade de escolha, por terem-no mantido na ignorância”.

⁶ Conforme o autor, “a perspectiva contratualista ocupa, portanto, uma posição intermediária entre o utilitarismo e o perfeccionismo” (RAWLS, 2008, p. 406-407).

Diante disso, suspeita-se que mesmo que haja um acordo mútuo entre indivíduos não se pode determinar que o resultado deste seja embasado, exclusivamente, em uma suposta racionalidade, diminuindo a possibilidade de analisar o fenômeno da cooperação social, exclusivamente, pelo viés deontológico presente na teoria de Immanuel Kant (um dos alicerces do pensamento rawlsiano). Nessa perspectiva, há de se considerar que a cooperação social pode se efetivar, portanto, sem uma raiz moral perfeita, isto é, ela pode ser baseada nos desejos pessoais dos envolvidos que, no processo de comunicação, são compreendidos e, por isso, as ações são efetivadas por ambos.

Conforme Hobbes (2004, p. 93), “o medo da opressão predispõe os homens a anteciparem-se procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade”. Já Rawls (2008, p. 18) defende que o bem-estar depende de um sistema de cooperação “sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória”. Para o autor, o fenômeno da cooperação social se manifesta porque é mutuamente vantajoso até ser prejudicial aos menos favorecidos.

Aproximando esses argumentos da reflexão acerca da cooperação social, abre-se a possibilidade de considerar a cooperação como uma determinação do agir humano em função de um contrato social que estabelece, mesmo que de forma simbólica, a reciprocidade entre indivíduos. Nesse sentido, justifica-se a análise realista da cooperação, visto que o fenômeno está diretamente relacionado à ação. Assim, abre-se um dilema: o ser humano pode aceitar ou negar a cooperação, conforme o juízo de critérios específicos para cada situação vivida no espectro do agir moral. Tais possibilidades denotam a dificuldade da constituição de modelos cooperativos sociais sólidos embasados exclusivamente em uma suposta racionalidade moral.

2.1 O vocábulo *cooperação*

O homem, permanentemente, busca um sentido para si e para o mundo que está inserido. Abdalla (2004, p. 23) comenta que toda análise filosófica acerca de determinado fenômeno busca reinterpretar o momento social e histórico vivido. Para o autor,

toda a história da filosofia pode ser compreendida como a tentativa (histórica e socialmente situada) de construir racionalidades explicativas dos fenômenos mundanos em diversos de seus aspectos (político, econômico, social, cultural, artístico, lingüístico [sic], científico, moral, espiritual, etc.), recorrendo-se, para isso, à construção de uma ontologia, de uma axiologia, de uma gnosiologia, de uma fenomenologia, etc., a partir das quais as manifestações particulares do mundo seriam re-interpretadas [sic] e tornadas inteligíveis.

Partindo dessa premissa, cabe-nos analisar a noção ordinária, isto é, a noção comum do vocábulo *cooperação*⁷. Facilmente encontrada em dicionários etimológicos, as definições indicam que cooperação é todo ato resultante da ação de cooperar. A expressão deriva do latim *cooperari*, que significa trabalhar com outrem (FONTINHA, 1998), operar simultaneamente, colaborar (CUNHA et al., 2007). “O homem vive e age com os outros, e o seu modo de agir não pode deixar de ter os outros em conta” (LEONE et al., 2001, p. 202). Neste sentido, ao considerar que tal discussão visa apresentar uma teoria do agir cooperativo, admite-se que a cooperação tem relação profunda com a dimensão social da humanidade (LEONE et al., 2001), bem como é um fator evolutivo identificado em espécies avançadas.

Portanto, ressalta-se ainda a relevância da cooperação diante da pluralidade de situações e desafios presentes na sociedade moderna, fruto da constante desconstrução de modelos antes homogêneos e historicamente sustentados. Tal identificação tem impacto direto na existência da concepção moral que evidencia diferentes modelos éticos e, por vezes, contraditórios (LEONE et al., 2001). Deste modo, na noção ordinária, investigada por esta reflexão filosófica, analisa-se quais seriam os critérios morais referenciais existentes na cooperação social.

Salvino Leone et al. (2001, p. 203) afirma que “o primeiro critério para um bom juízo moral é dado, a nível subjetivo, pela intenção de quem age com os outros”. O segundo critério parte da identificação, ou não, da ação concreta em que a cooperação acontece. “Trata-se mais concretamente de uma ação que deve ser analisada quer em si mesma, quer em relação ao seu efeito”. (LEONE et al., 2001, p. 203). Ainda segundo Leone et al. (2001, p. 203), há um terceiro critério que é “a existência de um motivo ou de uma razão proporcional para se cooperar materialmente”, isto é, “salvaguardar não só um bem para mim, mas também e, sobretudo, um bem para os outros, um bem para todos”.

É ilusório sustentar que a caracterização, apresentada por Leone et al. (2001, p. 203), seja totalmente destituída de críticas. Assim, evidentemente, podem surgir questionamentos acerca da validade moral de uma ação cooperativa. Argumentos desta natureza são endossados por dúvidas sobre a utilidade da cooperação. Em contrapartida, a análise do conceito identifica que ele se aproxima de expressões implícitas, tais como *colaboração*, *confiança* e *mutualismo*. Estas, por sua vez, remetem a outros conceitos, tais como *comunidade*, *alteridade* e

⁷ Karl Jaspers (2005, p. 80) atenta que “a compreensão de um significado sempre se liga a um juízo. Não é possível isolar a primeira atividade. Mas podemos suspender o juízo para aproximar-nos da ficção de um significado puro, que excluiria qualquer juízo. Esse proceder, só será possível, entretanto, se transformarmos nossos próprios juízos em objetos de investigação”.

autointeresse. Contudo, como descrito brevemente, é necessário admitir que quando se aborda a cooperação social, percebe-se a relação direta do fenômeno com *trabalho e economia*.

De acordo com Thomas Burton Bottomore (1988), Karl Marx (1818-1883) dedica um capítulo inteiro de sua obra *O Capital* (2001) à análise do conceito de cooperação. Na análise do processo de produção capitalista, a cooperação é relacionada à defesa da divisão do trabalho e é vista como o elo que faz o ser humano livrar-se da individualidade para o desenvolvimento da espécie, por meio da força coletiva de trabalho, que é maior que a simples soma das partes.

Assim, Marx (2001, p. 378) define cooperação como “a forma de trabalho em que muitos trabalham juntos, de acordo com um plano, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferente, mas conexos”. No exemplo do filósofo de Tréveris, o poder de ataque ou resistência de uma cavalaria difere da soma individual de cada cavalariano. Tal consideração, conforme Marx (2001), não se caracteriza apenas como o aumento da força, mas sim da criação de uma nova força, fruto da união coletiva⁸. Essa identificação é descrita pelo autor como “dom da ubiquidade” (MARX, 2001, p. 379), remetendo a uma espécie de faculdade divina onipresente.

Ainda no âmbito da produção capitalista, análise central do autor citado, a cooperação é “sistematicamente explorada, graças à disponibilidade de trabalhadores assalariados que podem ser reunidos em grande número” (BOTTOMORE, 1988, p. 81). Marx (2001, p. 382) acena que, “ao cooperar com outros de acordo com um plano, desfaz-se o trabalhador dos limites de sua individualidade e desenvolve a capacidade de sua espécie”. Nesse contexto, a cooperação capitalista objetiva expandir o próprio capital, visto que a força de trabalho empregada nas atividades, anteriormente individual, é potencializada pela coletividade⁹.

Abdalla (2004, p. 51), resumidamente, comunga do pensamento marxista, quando comenta que “com o novo modo de produção (o capitalismo) firmou-se também uma nova ciência, uma nova filosofia, uma nova axiologia, uma nova ontologia e novos eixos que mediarão o contato do ser humano com a natureza e com os demais seres humanos”. Ainda segundo a crítica do autor,

o eixo central da racionalidade burguesa, que é o princípio determinante das relações entre os seres humanos e entre estes e a natureza é a *troca*. Tudo deve ser subsumido a esse eixo fundamental. Contudo, o tipo de troca que funciona como eixo dessa

⁸ Adiante, no item 4.6, se retomará tal reflexão a partir da noção rawlsiana de cooperação, bem com a ideia de união social.

⁹ John Stuart Mill (2001, p. 100) comenta que “a cooperação do emprego permite ao trabalho distribuir-se com alguma consideração das capacidades e das qualificações especiais do trabalhador, e de que todo trabalhador adquire mais habilidades e rapidez em um tipo de trabalho quando se limita a ele” (MILL, 2001, p. 100).

racionalidade não é uma troca solidária e complementar – como pode fazer parecer o discurso liberal e a interpretação ingênua do capitalismo –, mas a troca interesseira e individualista, cujo fim não é a satisfação dos dois pólos [sic] envolvidos nela, mas a obtenção de vantagens para um dos lados. Chamarei esse princípio de *troca competitiva*. A troca competitiva concedeu um outro sentido às relações de troca, que possuíam, anteriormente, a característica da complementação, tornando-as uma fonte de acumulação de riqueza. (ABDALLA, 2004, p. 52: grifos do autor).

Como Marx (2001) e Abdalla (2004), John Stuart Mill (2001, p. 55) também identifica que a competição capitalista é uma das causas para a subversão do conceito de cooperação. O autor sustenta que há séculos a competição é criticada pela moral.

Em sua operação puramente econômica, o princípio da competição individual recebe condenação unânime dos reformadores sociais assim como na moral. Na competição entre trabalhadores eles vêem [sic] a causa dos baixos salários; na competição entre produtores, a causa da ruína é a falência; e os dois males, afirmam eles, tendem constantemente a aumentar o progresso da população e da riqueza; pessoa alguma (imaginam) é beneficiada.

Por fim, Marx (2001) assemelha a cooperação social à cooperação animal, uma vez que, nos primórdios, os povos ancestrais tinham ligação única e exclusivamente com a própria comunidade, bem como as abelhas à colmeia¹⁰. Para o autor, portanto, a cooperação capitalista difere desta essencialmente, pois, a partir da venda da força de trabalho, os atos cooperativos estão subordinados ao capital e são fundamentais para a manutenção do contexto capitalista moderno.

2.2 Acerca da utilidade

A partir desta breve aproximação, considerando-se o contexto capitalista de uma sociedade democrática, há a possibilidade de a cooperação ser utilizada para amplificar conceitos que, à primeira vista, lhe parecem antagônicos, tais como *individualismo*, *egoísmo* e *egocentrismo*. Tal análise fomenta a discussão acerca da responsabilidade que se tem sobre si próprio e diante dos demais indivíduos, bem como as circunstâncias e os motivos necessários para agir em um sistema cooperativo.

¹⁰ Immanuel Kant (Anthropologie Ak 125) discorda do exemplo descrito por Marx (2001) ao questionar (e responder): “¿Ha sido el hombre creado para vivir en sociedad? El ser humano no ha sido creado para la colmena como la abeja, ni tampoco ha sido colocado en el mundo como un animal solitario. Por una parte, alberga una propensión hacia la sociedad, al ser sus necesidades mayores que las de cualquier otro animal; sin embargo, por otro lado, tampoco deja de inclinarse hacia la insociabilidad, ya que una sociedad demasiado grande le coarta, le incomoda y le obliga a estar ojo avizor”.

Neste sentido, parece evidente uma aproximação com às teorias utilitaristas. “Em concreto, isto significa que, em relação a nós mesmos, devemos evitar qualquer mal, por pequeno que seja, assim como realizar todo o bem, mesmo o maior se isso for possível” (LEONE et al., 2001, p. 205). Para fundamentar a mesma, acredita-se que a investigação mais precisa acerca da noção utilitária da cooperação social possa ser endossada por Jeremy Bentham (1748-1832), em sua obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (1984), visto que nela se identifica aspectos subjetivos antes ignorados pelos subsequentes teóricos utilitaristas. Para o autor, a natureza humana é dominada por dois senhores soberanos: a dor e o prazer¹¹. O que os difere é a cadeia de causas e efeitos. Ele considera que ambos têm como objetivo edificar a felicidade por meio da razão ou da lei.

Segundo Bentham (1984), o que aprova ou desaprova determinada ação é o princípio da utilidade que, para o autor, é levado em consideração mesmo quando não se pensa explicitamente nele. Na teoria utilitarista de Bentham (1984), são virtuosos aqueles que proporcionam benefícios e impedem danos com vias ao interesse comum, isto é, aqueles que contribuem para a soma dos interesses dos membros da comunidade. Como exemplo, o autor cita que medidas governamentais estariam em conformidade com o princípio da utilidade, justamente por, em teoria, priorizarem a felicidade do maior número de pessoas.

Bentham (1984, p. 9) sustenta que “certos prazeres, quando colhidos ou desfrutados em certas circunstâncias, trazem como consequência, a longo prazo, dores maiores do que o prazer desfrutado”. Entretanto, para o autor, é equivocado pensar que quanto mais o princípio da utilidade for pensado, melhores serão as consequências para a humanidade. Para fins de análise, acredita-se que tal consideração também seja válida para a cooperação social, visto que, em circunstâncias diversas, o ato de cooperar não tem, necessariamente, relação com resultados satisfatórios aos envolvidos.

¹¹ Convém adiantar que, para John Rawls (2008, p. 686), “quando o prazer é visto como atributo especial do sentimento e da sensação, é concebido como uma medida definida na qual se podem basear os cálculos. Calculando-se com base na intensidade e na duração das experiências agradáveis, é teoricamente possível fazer as estimativas necessárias”. Ainda segundo o autor, “interpretar o prazer como o fim predominante não implica que tenhamos quaisquer metas objetivas em especial” (RAWLS, 2008, p. 686). Contudo, como se verá adiante, ao propor um debate crítico acerca das teorias intuicionistas e utilitaristas, a partir da interpretação kantiana, Rawls (2008, p. 694) salienta que, “as partes consideram a personalidade moral, e não a capacidade para o prazer e a dor, como o aspecto fundamental do eu. Não conhecem os objetivos finais das pessoas, e são rejeitadas todas as concepções predominantes. Assim, não lhes ocorreria reconhecer o princípio da utilidade em sua forma hedonista. Não há mais motivo para que as partes concordem com esse critério do que há com respeito a maximizar qualquer outro objetivo específico. Eles se consideram seres que podem escolher e escolhem seus fins últimos (sempre plurais em número). Assim como uma pessoa deve escolher seu projeto à luz de informações completas (sem imposição de restrições neste caso), também uma pluralidade de pessoas devem [sic] decidir as condições de sua cooperação numa situação que dê a todos uma representação equitativa como seres morais”.

Por conseguinte, diferentemente da cooperação animal (que visa garantir benefícios significativos àqueles que compõem determinado modelo cooperativo), o fruto da cooperação social pode resultar em vantagens pouco perceptíveis. Contudo, defende-se que tal argumento não é suficientemente relevante para minimizar a utilidade da cooperação, uma vez que o resultado das ações humanas cooperativas não transforma apenas o ambiente onde se manifesta, mas também, individualmente, àqueles que compõem tal modelo.

Otaviano Pereira (1995, p. 72: grifos do autor) exemplifica ao citar a ação teórica humana.

Exemplo: há muita diferença entre uma ventania derrubando árvores, ou um fogo ardendo numa mata, e a ação do homem derrubando estas mesmas árvores ou ateando fogo à mata. Ambas são ação, provocam mudança. Mas a ação do homem é *ação teórica*, ação refletida, ação de sentido, por mais estúpida que seja. A ação da natureza ou do animal são apenas ação de mudança. A ação do homem é duplamente transformadora. Transforma a natureza e, ao transformá-la, transforma a si mesmo.

Além do mais, é prudente recordar que, segundo Bentham (1984), os princípios da *simpatia* e da *antipatia* são contrários à utilidade¹². Isto se dá pois, conforme o autor, qualquer pessoa pode aprovar ou reprovar determinada ação, caso se sinta propenso a condenar ou emitir determinado juízo ético, simplesmente por considerá-la equivocada. Nas palavras do filósofo inglês, “todos os homens estão dispostos a odiar aquilo que constitui a razão do seu sofrimento. Todavia, isto está longe de constituir uma razão constante, pois o fato de alguém sofrer ainda não significa que saiba por que motivo está sofrendo” (BENTHAM, 1984, p. 10). Ainda conforme Bentham (1984, p. 12), a antipatia não pode, jamais, ser considerada fundamento reto da ação, visto que, para o autor, “a antipatia ou o ressentimento sempre necessitam ser regulados, para evitar que façam o mal” (BENTHAM, 1984, p. 12). Portanto, na discussão proposta, cooperar com outrem levando-se em consideração apenas a afinidade seria contraditório e equivocado. Nesta perspectiva, a negação de atos cooperativos devido a antipatia também seria incoerente, uma vez que tal critério é irracional e, portanto, contrário à utilidade.

Deste modo, estabelecendo-se que nem todo ato cooperativo pode ser regulado pela empatia, ou pela antipatia, investiga-se quais seriam os critérios utilitaristas que estabeleceriam a justificativa moral da cooperação social. Como dito anteriormente, Bentham (1984) sugere a

¹² É prudente adiantar que John Rawls (2008, p. 328) admite que a sociedade utilitarista também pode ser bem-ordenada (cooperativa). Contudo, de acordo com o autor, a teoria da justiça “tenta reformular uma interpretação procedimental natural da concepção kantiana do reino dos fins e das noções de autonomia e de imperativo categórico”. Deste modo, Rawls (2008) salienta que o objetivo dele é interpretar os valores sociais por meio de uma teoria da justiça que, teoricamente, tem como base o individualismo.

análise dos prazeres e das dores. Logo, o autor apresenta sete circunstâncias que podem ser consideradas em uma ação e que, na reflexão filosófica proposta, também seriam válidas à ação volitiva do ato de cooperar. São elas: (i) a intensidade; (ii) a duração; (iii) a certeza ou incerteza; (iv) a longinquidade; (v) a fecundidade (conceito equivalente a probabilidade de um prazer ou dor gerarem sensações da mesma espécie); (vi) a pureza (conceito equivalente a probabilidade de prazer ou dor gerarem sensações de tipo contrário); e (vii) a extensão (conceito equivalente quantidade/número de pessoas que um prazer ou dor afeta).

A noção utilitarista de Bentham (1984) parece ser uma alternativa à reflexão que se propõe, uma vez que tais critérios poderiam fomentar a cooperação social, balizar seu resultado, bem como determinar uma espécie de direção ao agente que ingressar em um modelo cooperativo. Diante da ausência de critérios, ora subjetivos, ora racionais, as sete circunstâncias descritas por Bentham (1984) qualificam, de forma utilitária, quais empreendimentos cooperativos seriam mais adequados e, posteriormente, efetivados na esfera moral.

Ademais, cabe ressaltar que na última circunstância, isto é, a probabilidade de um prazer ou dor gerarem sensações de tipo contrário, Bentham (1984) enfatiza que é necessário considerar o valor de cada prazer (p), assim como o valor de cada dor (d). Conforme o autor sugere, soma-se os valores do resultado de (p) com os valores do resultado de (d) e faz-se um balanço. Se o resultado for favorável aos prazeres (p), a tendência do ato é boa (moral), do contrário, quando favorável às dores (d), a tendência do ato é má (imoral). Sustenta-se que este critério também pode ser utilizado para determinar se o resultado de um ato cooperativo foi satisfatório ou não. Um ponto importante: segundo o autor, caso haja semelhança nesses “valores”, deve-se considerar o período temporal que o indivíduo tem neles.

Quanto às consequências materiais das ações, Bentham (1984) esclarece que a conexão entre *intenção* e *consequência* é o que difere o agir racional do agir irracional. Acredita-se que o mesmo pode ser aplicado à cooperação social. Inicialmente, o autor sugere que as consequências de qualquer ato dependem de dois fatores: (i) o estado da vontade ou intenção do agente e (ii) o estado de inteligência ou percepção do agente. Ademais, Bentham (1984) elenca quatro elementos a serem considerados: (i) o próprio ato praticado; (ii) as circunstâncias deste ato; (iii) a intenção que o acompanha; e (iv) a consciência (ou inconsciência) que pode acompanhar o ato. Quanto a intenção e a consciência, o autor apresenta mais dois fatores: (i) os motivos particulares; e (ii) a disposição geral que o ato denota.

Contrário aos fatores e elementos elencados por Bentham (1984), Dwight Furrow (2007, p. 49) acredita que tais critérios têm valor instrumental, isto é, não se aplicariam da mesma

forma em todas os modelos de civilização existentes e, portanto, perdem força quanto a sua justificação moral.

Por exemplo, embora todas as culturas tenham normas que diminuem os conflitos e estimulam a cooperação, o modo como estabelecemos os termos de cooperação podem ser amplamente diferentes. Na cultura ocidental, colocamos valor substancial na autonomia e individualidade. No entanto, muitas culturas através do mundo valorizam muito mais a coesão social, a comunidade e a tradição. Pode ser que não haja fato na questão que demonstre qual deles é o correto e nenhum critério único que nos permita compará-los.

Diante de tais circunstâncias, Bentham (1984) admite que, apenas com base nesses fatores e elementos, é difícil diferenciar atos benéficos de atos indiferentes ou prejudiciais, visto que, segundo o autor, *materialidade* é um termo relativo, relacionado a dor e ao prazer. Deste modo, Bentham (1984) defende que ao considerar as circunstâncias ter-se-á a relação com as consequências. Conforme o autor, toda consequência de um ato é considerada um *evento*¹³. A partir desta explanação, admite-se a mesma nomenclatura para o resultado de atos cooperativos, excluindo-se a necessidade de qualificá-los como bons (morais) ou maus (imorais). Isso significa dizer que o resultado da cooperação social será considerado um evento positivo ou negativo com base naquilo que se estabelece como objetivo quando se escolhe cooperar ou não.

Para esclarecer tal argumento, Furrow (2007) acena com uma diferenciação que pode contribuir para o entendimento do utilitarismo aplicado à cooperação social. O autor biparte em (i) utilitarismo de atos e (ii) utilitarismo de regras, nos quais o principal fator que os diferencia é a entidade em que se aplica a utilidade. No primeiro, cada ação é considerada de forma individual; no segundo, o utilitarismo não é utilizado de forma separada a cada uma das ações, uma vez que, antes, se formula regras para, por conseguinte, se qualificar os padrões de ações e as consequências que teriam em cada ato individual.

O utilitarismo de atos diz para aplicá-lo a cada ação. O utilitarismo de regras diz que não deveríamos considerar cada ação em separado, porque padrões de ações também podem ter consequências. Assim, devemos ver em que tipo de ação estamos engajados, ver como aquele tipo de ação produz certos padrões de respostas a situações típicas, e então, formular regras que descrevam tais padrões. Então, avaliar as consequências das regras em vez de cada ato individual. Consequentemente, uma ação individual é justificada se ela for o tipo de ação que a regra moral requer; e uma regra moral é justificada se ela produz tanta utilidade quanto regras alternativas, se todos a seguissem. (FURROW, 2007, p. 56).

¹³ Adiante, se verá que, em Hobbes (2004), tal conceito é interpretado de outra forma.

Cabe recordar que, segundo Bentham (1984), uma circunstância pode ter relação com um evento, de forma casual, de quatro formas: (i) devido à causalidade produtora (quando contribuem para a produção do evento); (ii) através da derivação (quando pertence aos eventos para cuja produção a circunstância contribui); (iii) por meio da conexão colateral (quando a circunstância e o evento, sem relação direta entre ambos, têm algo em comum e, por isso, se relacionam); e (iv) devido à influência conjunta (quando relacionados entre si contribuem juntos para a produção de determinada consequência comum a ambos).

Nesse último ponto (iv), é necessária uma ressalva importante. Considerando-se que todo evento tem relação com as circunstâncias que o levaram a se concretizar, suspeita-se que todo ato cooperativo tem, necessariamente, (i) uma causalidade produtora e, possivelmente, (ii) derivações ou (iii) conexões colaterais. Assim, acredita-se que é a influência conjunta (iv), isto é, não individual, dos agentes envolvidos na cooperação que resulta em consequências comuns e, de certo modo, semelhantes aos que integram tal modelo cooperativo, visto que ambos têm influência direta no resultado obtido em um modelo cooperativo. Tal interpretação corrobora para que a análise das circunstâncias de Bentham (1984) acene como uma justificativa, ao menos parcial, para o fenômeno da cooperação social.

Contudo, é aconselhado lembrar que Bentham (1984) descreve que as circunstâncias de qualquer evento são determinadas por duas considerações: (i) a natureza das coisas; e (ii) a força ou a fraqueza das faculdades. Ou seja, a noção benthamita de cooperação social indica que também é necessário questionar quais obstáculos deveriam ser superados para que as normas que constituem a moralidade sejam mantidas. Embora pareça concordar com Bentham (1984) quanto ao resultado da influência conjunta, Furrow (2004, p. 42) suspeita haver certo relativismo na bipartição das considerações sugeridas pelo filósofo inglês, uma vez que, “a própria independência depende de relações”.

De acordo com o autor, a tentativa de conservar qualquer tipo de independência, com base apenas no interesse próprio, provavelmente, não se efetive de maneira concreta, visto que ter-se-á “uma vida voltada a se separar dos outros para preservar a habilidade de agir somente segundo seus próprios interesses” (FURROW, 2004, p. 42). Para o autor, embora essa possa ser uma vida possível, não é o que a maioria dos seres humanos procura¹⁴.

Ao analisar o fenômeno da cooperação social, outro ponto que pode ser investigado na teoria apresentada por Bentham (1984) é a *natureza dos motivos*. O autor entende por motivo

¹⁴ Zingano (2013, p. 33) defende que “toda habituação ocorre no convívio, pois é somente no interior de nossas próprias relações humanas que podemos aprender o que é relevantemente humano e moral em nossas atitudes, refinando e apurando nossa sensibilidade moral por meio da própria convivência humana”.

“qualquer coisa que possa contribuir para produzir qualquer espécie de ação, ou mesmo para evitá-la ou impedi-la” (BENTHAM, 1984, p. 28). É viável suspeitar que, aplicando os conceitos apresentados pelo filósofo inglês ao objeto de estudo, isto é, a cooperação social, tais motivos possam ter relação com o terceiro critério descrito anteriormente por Leone et al. (2001, p. 203). Recordar-se que o autor determinou que esse critério se caracteriza por identificar uma razão que salvguarde um bem não apenas para o agente, mas também para os demais sujeitos envolvidos na cooperação.

Cético a esse argumento, Bentham (1984) defende que a faculdade intelectual repousa na inteligência (que o autor define como *motivos especulativos*) e não exercem influência na produção de qualquer ato da vontade. Logo, Bentham (1984) acredita que é necessário preocupar-se apenas com aqueles atos que, por natureza, podem atuar sobre a vontade (isto é, os motivos práticos).

De encontro a Bentham (1984) e corroborando com Leone et. al (2001), Furrow (2007, p. 55) critica os defensores do utilitarismo que “se recusam a aceitar tais críticas e simplesmente argumentam que nossas intuições a respeito de direitos e obrigações são resquícios irracionais de sistemas morais desacreditados”. Furrow (2007, p. 66) também defende que, independentemente de a faculdade intelectual exercer ou não influência na vontade, “nós estamos sempre obrigados a adotar o bem de todos os demais como nosso objetivo, independentemente de nossos próprios interesses”.

Por fim, Bentham (1984) ainda apresenta, os fatos divididos em duas espécies: (i) interno; (ii) externo. Para o autor, um *motivo* é um prazer ou uma dor operando sobre determinada forma, gerando aprovação ou desaprovação. Segundo Bentham (1984), tais motivos podem ser (i) sociais, (ii) dissociais ou (iii) pessoais. Quanto ao conflito entre os motivos, o autor divide entre (i) motivo impulsionante (empreende a ação) ou (ii) demovente (não empreende a ação).

Em contrapartida, Furrow (2007, p. 67) critica novamente tais divisões e análises de Bentham (1984), visto que, para o autor, é incompatível sugerir que todo motivo, seja impulsionante ou demovente, tenha uma estrutura inteiramente racional na relação com a moralidade.

Consequentemente, é uma distorção grosseira da natureza humana pensar que podemos abrir mão de nossos projetos e objetivos próprios em favor de um desejo de promover imparcialmente o bem-estar geral. Embora sejamos capazes de ações altruístas, nos é impossível ter uma preocupação geral com todo o mundo todo o tempo. No fundo, tanto o utilitarismo quanto a teoria kantiana carecem de levar em consideração como os seres humanos preocupam-se com o mundo.

A partir do argumento de Bentham (1984) e da crítica de Furrow (2007), tem-se, portanto, uma inicial elucidação acerca da cooperação social. Evidentemente, é necessário admitir que tal noção é insuficiente e muitas questões ainda permanecem abertas. Logo, como o objeto central da reflexão filosófica proposta não é justificar a cooperação em um modelo utilitarista, não se aprofundará a discussão acerca desta corrente filosófica.

2.3 Acerca da virtude

Admitindo-se que as aproximações realizadas junto à teoria utilitarista de Bentham (1984) foram insuficientes para acerrar-se do objetivo proposto e considerando-se a cooperação social como fruto da intenção, é necessário realizar uma breve distinção entre *desejo*¹⁵ e *escolha* a partir da perspectiva aristotélica. Justifica-se tal análise, uma vez que as teorias da virtude

fornece boas alternativas e bons argumentos frente ao fracasso ético da Modernidade. A insatisfação com o discurso ético e suas formas de justificação pode ser resumida num duplo aspecto: a) insatisfação com o relativismo ou subjetivismo e emotivismo ou intuicionismo na ética; b) insatisfação com a abordagem principialista (baseada em princípios e regras), como a ética do dever e da utilidade, respectivamente em Kant e nos neokantianos Bentham e Mill e demais utilitaristas e consequencialistas. (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 239).

Neste sentido, fica claro que podem surgir outros questionamentos, tais como (i) acerca da voluntariedade de uma ação cooperativa; (ii) sobre o conhecimento das circunstâncias particulares de cada agente no ato de cooperar; e (iii) qual seria a eventual virtude almejada no fenômeno da cooperação social. Para fomentar a discussão acerca de tais questões, analisa-se o livro III da *Ética a Nicômaco* (1973), um dos principais trabalhos filosóficos da Antiguidade. Nele, Aristóteles descreve a relação entre *virtude*, *paixões* e *ações*.

Segundo o autor, as ações voluntárias dispensam louvor ou censura. Esse é o pressuposto inicial da cooperação social, uma vez que se suspeita que atos cooperativos surgem da voluntariedade do agente. Cabe recordar que, para Aristóteles, apenas as ações involuntárias, merecem perdão ou piedade. Deste modo, a dúvida acerca dos critérios morais utilitaristas que seriam utilizados em eventuais ações cooperativas não satisfatórias é excluída do argumento. Em contrapartida, aproximando-se do recorte proposto na investigação filosófica da cooperação

¹⁵ Rawls (2008, p. 513), supõe que “nossos principais desejos pelo menos são fixos e que deliberamos somente sobre os meios de satisfazê-los. Naturalmente, é óbvio que a deliberação nos leva a ter alguns desejos que não tínhamos antes; por exemplo, o desejo de nos valer de certos meios que, após ponderação, passamos a considerar úteis para nossos fins”. Ademais, Rawls (2000, p. 127-129) sugere que os desejos humanos podem ser derivados (i) dos objetos, (ii) dos princípios (racionais e razoáveis) e (iii) das concepções políticas dos indivíduos.

social, ações involuntárias seriam caracterizadas por Aristóteles como aquelas que acontecem por compulsão ou ignorância. Deste modo, todo ato praticado em um sistema cooperativo parte, no vocabulário aristotélico, de um *princípio motor interno* que projeta consequências em cada circunstância particular da ação.

A partir da análise da teoria aristotélica da ação, evidentemente é preciso refletir acerca dos atos cooperativos praticados sob coerção, pressão ou chantagem e sobre as circunstâncias em que tais ações poderiam ser consideradas voluntárias ou involuntárias. Tomemos o seguinte exemplo descrito pelo próprio Aristóteles: em uma forte tempestade, as cargas de um navio são jogadas ao mar para garantir a segurança dos que nele são transportados, visto que a vida daqueles que estão no navio, é mais valiosa que os bens materiais. Deste modo, parece sensato admitir que, na mesma condição, todos cooperariam para salvar as próprias vidas e jogariam as cargas ao alto-mar. Embora não seja sensato jogar fora, voluntariamente, os valiosos bens materiais, é indispensável que ajam assim para garantir a sobrevivência própria e dos demais tripulantes do navio.

Portanto, conforme a teoria aristotélica da ação, age voluntariamente o homem que tem o princípio motor que move para a ação, uma vez que o agente conhece (ou identifica) as circunstâncias de cada ação. Assim, defende-se que ações cooperativas desta natureza também são voluntárias. Contudo, há de se considerar que, segundo Aristóteles, em alguns casos é preferível a morte do que uma ação forçada, tal como matar a própria mãe, em outro exemplo trazido pelo autor. Nessa perspectiva, já se tendo negado a irrestrita necessidade da utilidade na cooperação, questiona-se quais ações poderiam ser consideradas forçadas. Conforme Aristóteles, ações forçadas são aquelas cuja causa se encontra nas circunstâncias exteriores e o agente em nada contribui para que elas se efetivem, isto é, há omissão e aceitação das consequências sem sopesar o resultado obtido.

Em contrapartida, a adoção de uma análise da cooperação social por meio da doutrina aristotélica, dentro dessa ordem de ideias, suscita-se a reflexão acerca de quais espécies de coisas devem ser preferidas, e em troca do que a cooperação social se efetivaria. Aristóteles indica que é difícil determinar. O filósofo enfatiza que há muitas diferenças entre os casos particulares, argumento que, por si só, justifica a proposta da análise filosófica da cooperação social. Entretanto, seria um absurdo responsabilizar as circunstâncias exteriores em detrimento do agente. Deste modo, segundo Aristóteles, no caso de ações compulsórias, o princípio motor, isto é, o que motiva a ação, está na exterioridade. Com base nesse argumento, salienta-se que

quando se age de maneira cooperativa por ignorância e o resultado é a dor ou o arrependimento, diz-se que tal ação foi involuntária.

Furrow (2007, p. 71) acredita que “nós descobrimos o que a moralidade requer de nós e fazemos julgamentos sobre que tipo de pessoa ser e justificamos nossas ações por meio da nossa capacidade de raciocinar”. Deste modo, na perspectiva aristotélica, aquele que age por ignorância, e não se aflige com seu ato, não agiu voluntariamente, pois não sabia o que fazia. Contudo seria um equívoco estabelecer que, nessa circunstância, se agiu involuntariamente. Por conseguinte, segundo Aristóteles, agir *por* ignorância é diferente de agir *na* ignorância. Quem age embriagado, no exemplo do filósofo, age não *em resultado* da ignorância, mas *na* ignorância. Consequentemente, agir de forma cooperativa, sem o conhecimento suficiente dos fatos é diferente de cooperar com objetivos claros e definidos pelos membros que compõem tal sistema cooperativo.

Logo, pondera-se que a ignorância pode relacionar-se com quaisquer circunstâncias dos atos. Conforme Aristóteles, a prática de um ato involuntário devido à ignorância pode causar dor e trazer arrependimento. Recorda-se que, na teoria aristotélica da ação, voluntário é o ato cujo princípio motor está no próprio agente (que supostamente tem conhecimento das circunstâncias particulares do ato). Nesse sentido, atos que são fruto do desejo, causados por impulso, não devem ser considerados involuntários, pois, senão, nenhum animal ou criança, por exemplo, agiria voluntariamente. Para o filósofo, o involuntário é considerado doloroso e seria incorreto caracterizar um desejo como tal, uma vez que é irracional supor que se deseje a dor. Deste modo, ressalta-se novamente que, em princípio, todo ato cooperativo seria fruto de uma ação voluntária.

No entanto, é sensato supor que, na noção aristotélica de cooperação, o exame da escolha parece ter mais ligação com as virtudes do que com as ações, visto que, embora se pareça com o ato voluntário, a escolha nem sempre é voluntária. Conforme exemplifica Aristóteles: os animais e as crianças agem voluntariamente, porém não escolhem agir como tal. Ou seja, embora sejam chamados de voluntários os atos praticados sob impulso, não se pode dizer que foram escolhidos. Ademais, parece claro que um fenômeno com características distintas se manifesta na cooperação social.

Conforme Furrow (2007, p. 137), “qualquer escolha que fazemos quanto ao que atribuir valor, e quanto valor lhe atribuir, envolve uma oportunidade renunciada”. Nesse sentido, correlacionando a noção aristotélica com o vocábulo estudado, identifica-se uma clara contrariedade entre *escolha* e *desejo*. Para Aristóteles, o desejo tem relação com a busca daquilo

que é agradável, bem como o afastamento do que é doloroso; a escolha, por sua vez, não tem conexão com um, nem com outro. Recorda-se que, conforme o filósofo, desejo, tampouco, é escolha, embora esteja próximo dela. Por conseguinte, é passível de questionamento a relevância da escolha na adesão de modelos cooperativos, visto que, na perspectiva das virtudes, tem-se a aproximação da cooperação com o desejo (e não simplesmente com a escolha). Assim, acredita-se que o fato de um agente escolher cooperar não, necessariamente, significa, no vocábulo aristotélico, *louvável*, uma vez que o resultado desse processo volitivo voluntário nada mais é, senão, a resposta a um desejo daquilo que anteriormente se objetivou.

Enfatiza-se que, segundo Aristóteles, a escolha não pode visar o que é impossível, embora seja possível desejar o impossível (a imortalidade, por exemplo). Nesse sentido, o desejo tem relação com o fim, enquanto a escolha interage com os meios. Entretanto, salienta-se que, para o filósofo grego, a escolha racional não pode ser identificada como uma simples opinião. Isto é: escolher cooperar com base na suposta projeção de um resultado satisfatório é semelhante a opinar sobre o que seria importante para si próprio. Deste modo, suspeita-se que tal projeção tem vinculação com o caráter, uma vez que, em Aristóteles, o caráter corresponde a bondade¹⁶ ou a maldade e pressupõe a opinião, que é caracterizada como verdadeira ou falsa. Esse vínculo proposto pela teoria aristotélica das virtudes é descrito por Jayme Paviani e Idalgo Sangalli (2014, p. 225) como “o cerne do ordenamento social e jurídico e as condutas individuais, enfim, a mediação entre moralidade e eticidade” (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 225).

Ademais, é importante frisar que, segundo Aristóteles, a escolha é louvada quando tem relação com o conveniente, enquanto que a opinião é louvada quando é verdadeira. Aristóteles determina, portanto, que se escolhe o que, de certo modo, se sabe ser o melhor para si, enquanto que se opina sobre o que não se sabe exatamente. Ao considerar a perspectiva da teoria da ação aristotélica, esse é um ponto-chave na proposta de análise de uma teoria do agir cooperativo: é irracional pressupor que um agente coopere com modelos que gerem autodestruição. Entretanto, é possível opinar acerca dos benefícios de tal modelo, uma vez que só se terá conhecimento da

¹⁶ Adianta-se que, como argumenta John Rawls (2008), em muitos casos a utilização do *bom* é equivalente às capacidades e talentos pessoais de determinado indivíduo. “Essa neutralidade moral da definição do bem é exatamente o que devemos esperar. O conceito de racionalidade em si não serve de fundamento adequado para o conceito de justo; e na teoria contratualista este último é deduzido de outra maneira. Ademais, é preciso acrescentar os princípios de direito e justiça para elaborar o conceito de bem moral” (RAWLS, 2008, p. 499). Ainda de acordo com Rawls (2008, p. 500) “para que o bem no sentido de racionalidade se aplique ao conceito do valor moral, deve acontecer que as virtudes sejam propriedades que seja racional que as pessoas desejem umas das outras uma vez que adotem o ponto de vista apropriado” (p. 500). Assim, “o plano racional da pessoa define seu bem” (RAWLS, 2008, p. 504). Neste caso, se os planos forem racionais, a concepção de bem também é racional, mas, para o autor, o *bem real* e o *bem aparente*, abordados por Aristóteles, acabam coincidindo.

qualidade moral do resultado advindo da cooperação a partir do momento que o agente integrar um modelo cooperativo. Evidentemente, tal argumento nos aproxima da teoria contratualista proposta por Thomas Hobbes (2004) em *Leviatã*, que é questionada por Rawls (2008), visto que, conforme o autor estadunidense, embora seja impossível projetar cenários sem antes colocá-los em prática, “descobre-se o melhor arranjo observando-se suas consequências sobre todo o sistema de liberdades” (RAWLS, 2008, p. 282).

Diante de tal proposta, convém investigar a teoria aristotélica da ação a partir do ponto de vista da deliberação¹⁷, uma vez que Aristóteles questiona o que seria passível de tal. Segundo o filósofo de Estagira, deliberação é aquilo que é materializado pelo agente, sendo que ninguém delibera sobre coisas eternas, tampouco sobre o que está em movimento, mas sim sobre o que está ao nosso alcance¹⁸. Deste modo, também na cooperação, delibera-se acerca dos meios e não dos fins, visto que o fim é objeto do desejo individual de cada agente. Aproximando Aristóteles de Bentham (1984), o filósofo grego estabelece que cada disposição do caráter tem as próprias ideias do que é nobre e agradável. “Na maioria dos casos o engano deve-se ao prazer, que parece bom sem realmente sê-lo; e por isso escolhemos o agradável como um bem e evitamos a dor como um mal” (1113a, p. 287).

Neste sentido, questiona-se se uma ação cooperativa poderia ser considerada virtuosa. Contudo, é importante frisar que, para Aristóteles, o exercício da virtude diz respeito aos meios e a cooperação seria um dos meios possíveis de os agentes obterem seus próprios fins, frutos dos desejos individuais. Deste modo, convém recordar que Aristóteles define que a virtude (atos nobres e bons) pode ser alcançada tanto quanto os vícios (atos vis e maus), visto que o agir depende, exclusivamente, de cada indivíduo. O filósofo de Estagira salienta que “ninguém é involuntariamente feliz, mas a maldade é voluntária” (1113b, p. 287), pois o homem é o princípio motor das ações. Segundo Aristóteles, ninguém é estimulado a fazer algo que não está em seu poder ou que não seja voluntário, isto é, cada agente tem responsabilidade pelos seus atos (inclusive aqueles injustos). Tal critério adequa-se ao fenômeno da cooperação social, uma

¹⁷A perspectiva neocontratualista de Rawls (2008, p. 508) define que “o objetivo da deliberação é encontrar um plano que organize melhor as nossas atividades e influa na formação das nossas necessidades subsequentes para que nossos objetivos e interesses possam combinar-se de maneira proveitosa em um sistema de conduta. Os desejos com tendência a interferir em outros fins, ou que destruam a capacidade para outras atividades, são eliminados; ao passo que aqueles que são agradáveis em si mesmos e também apoiam outros objetivos são incentivados”.

¹⁸A concepção rawlsiana indica que “podemos também investigar as circunstâncias nas quais adquirimos nossos desejos e concluir que alguns dos nossos objetivos são descabidos em vários aspectos. Assim, um desejo pode surgir de generalização excessiva, ou surgir de associações mais ou menos acidentais” (RAWLS, 2008, p. 518-519).

vez que todos os agentes que integram um modelo cooperativo têm equivalente responsabilidade moral pelos atos dos demais membros do grupo.

Outrossim, esse argumento é corroborado pelo próprio filósofo, visto que, na concepção de Aristóteles, o homem irracional age injustamente porque deseja ser injusto. Isso significa dizer que o homem que age injustamente, sem ignorância, é injusto voluntariamente e não o deixará de ser apenas pelo desejo de ser justo. No exemplo do autor: o agente que atira uma pedra não pode recuperá-la, mesmo que deseje isso; portanto, é inegável admitir que ele foi o princípio motor da ação ao jogar a pedra. O homem bom adota o meio bom voluntariamente, assim como o homem mau o faz na escolha dos meios maus. Portanto, o vício não é menos voluntário que a virtude.

Assim, as virtudes e os vícios são disposições de caráter voluntárias, fruto dos atos dos indivíduos, bem como o fator, que gera o estabelecimento da cooperação social, manifesta o caráter dos agentes que cooperam. Neste sentido, considera-se que atos cooperativos, embora não sejam virtudes, estão mais próximos delas do que dos vícios, uma vez que os objetivos previstos se aproximam do que se considera um bem¹⁹. Para tal, acredita-se, portanto, que tais reflexões são válidas para a investigação filosófica da cooperação social.

2.4 Acerca do dever

Suspeitando que a decisão de cooperar antecipa a ação, sugerir a possibilidade de tratá-la universalmente, isto é, como um dever, aproxima-nos da concepção kantiana. Para fins de análise, pondera-se que, desde os gregos, a Filosofia buscava o conhecimento do objeto. Contudo, a partir do trabalho do filósofo de Königsberg, baseado em um método transcendental, se passou a ocupar-se com o modo de conhecer, isto é, com a possibilidade de, efetivamente, ter conhecimento de tais objetos. Esse idealismo fez com que Immanuel Kant (1724-1804) estabelecesse a ideia de que os conceitos que são utilizados cotidianamente não podem ser resultado das experiências. Tal constatação parece, inicialmente, inviabilizar a análise de se considerar a manifestação da cooperação social como fundamentação do dever kantiano perfeito.

Logo, se analisa a etimologia da palavra *dever*, a qual se entende que possa esclarecer o argumento acima descrito. De acordo com o Joel Feinberg (1974, p. 97: grifos do autor),

¹⁹ Em Rawls (2008, p. 524-525), “a definição do bem é puramente formal. Simplesmente declara que o bem da pessoa é definido pelo plano racional de vida que ela escolheria com racionalidade deliberativa dentre a classe máxima de planos”.

etimologicamente, a palavra está associada a ações *devidas* a outrem [...]. Nesse sentido original, todos os deveres estão correlacionados com os direitos daqueles a quem o dever é devido. Por outro lado, há numerosas classes de deveres, tanto legais, como não legais, que *não* estão logicamente correlacionados com os direitos de terceiros. Provavelmente, isto é uma consequência [sic] do fato de que a palavra “dever” passou a ser usada para *qualquer* ação que se compreendeu ser *exigida*, seja pelos direitos de terceiros, por lei, por autoridade mais alta ou pela consciência. Quando a noção de exigência está bem enfocada, é provável que ela pareça ser o único elemento essencial na idéia [sic] de dever, desaparecendo a outra noção componente – a de que um dever é algo *devido* a outrem. Assim, neste emprego generalizado mas secundário, “dever” tende a ser empregado para qualquer ação que nós sentimos que *temos que* fazer (seja qual for a razão). Torna-se, em resumo, um termo simplesmente de modalidade moral e não é de estranhar que a primeira tese da doutrina de correlatividade lógica falhe com frequência [sic].

Recorda-se que Kant defendeu que as ações devem ser fundamentadas na razão. Por isso, a busca da felicidade não deve ser o principal objetivo do ser humano²⁰. Sem ressalvas, este princípio também poderia ser aplicado à cooperação social visto que tal fenômeno geralmente se manifesta na esfera moral. No entanto, o argumento kantiano de que o dever não pode, de modo algum, ser tratado como um conceito da experiência torna a concepção do ato de cooperar, interpretado a partir da ideia de dever perfeito, problemática.

Por conseguinte, para justificar tal argumento, é necessário relembrar um dos principais pilares do pensamento kantiano: o imperativo categórico, formulado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Gr)²¹. Nele, Kant considera a possibilidade de a razão, por si só, poder determinar o comportamento humano. O autor sustenta que essa razão tem de ser *a priori*, isto é uma faculdade da autodeterminação do agir “em conformidade com a representação de certas leis” (Gr Ak 427). Nesta perspectiva, a cooperação social aplicada à fórmula do imperativo categórico desprezaria a subjetividade humana, serviria à vontade como fundamento e seria autodeterminada para um fim dado pela razão, válido universalmente.

Ao contrário da reflexão filosófica proposta, tal hipótese seria válida apenas caso houvesse o fundamento da ação, isto é, sem universalidade, desprezando-se que o fim do ato de cooperar poderia se tornar um meio para se alcançar outro objetivo, provavelmente de cunho pessoal. Ao considerar tal perspectiva válida, um indivíduo coopera quando os objetivos dele estão alinhados com aquilo que requer cooperação para ser efetivado. De modo contrário, não.

²⁰ Rawls (2008) também determina que o fim predominante das ações cooperativas não pode ser a própria felicidade, uma vez que este estado seria atingido por meio da execução de um plano racional independente e já definido. Segundo o autor, “o eu fica desfigurado quando é colocado, por razões de sistema, a serviço de um de seus fins” (RAWLS, 2008, p. 684).

²¹ Doravante, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Gr).

Contudo, é válido recordar que Kant determina que o fundamento do querer é o motivo. De acordo com o filósofo alemão, o conceito de *autonomia da vontade* se dá quando um ser racional se considera “legislando universalmente mediante todas as máximas de sua vontade, a fim de ajuizar a partir desse ponto de vista a si mesmo e suas ações” (Gr Ak 433). Deste modo, pressupõe-se que um indivíduo, quando coopera voluntariamente, deveria refletir uma espécie de autolegislação classificando-a como autônoma²², quando alinhada ao motivo moral do ato. Zingano (2013, p. 21) comenta que sistemas morais, geralmente, são guiados pela própria racionalidade, contanto que sirva de critério “para nosso agir bem e forneça assim a base para tal legislação (no caso, como somos seres racionais, seria mais propriamente uma autolegislação, uma legislação que impomos a nós mesmos)”.

Tal noção de *autolegislação* segue na direção do que Kant estabelece como o *reino dos fins*, conceito que é entendido pelo filósofo alemão como o sistema de interações dos seres racionais mediante leis comuns e universais. No reino dos fins, todos seriam autônomos, isto é, membros soberanos submetidos à própria vontade, cujo princípio seria “não fazer nenhuma ação a não ser segundo uma máxima passível de ser uma lei universal” (Gr Ak 434). Nesta proposta de análise, o suposto dever de cooperar, caso siga o que é proposto por Kant, seria aplicado a todos na mesma medida, o que, nesta investigação filosófica, parece não ser, claramente, sustentável²³.

Sem dúvida, há de se considerar também que, conforme Kant, na *Metafísica dos Costumes* (MS)²⁴, a cooperação social seria enquadrada como um dever imperfeito, uma vez que é equivocado supor que o fenômeno possa fundar um dever. Convém salientar que o próprio dever consigo mesmo é interpretado de maneira contraditória pelo filósofo de Königsberg. Entretanto, isso não significa que Kant desconsidere a existência de deveres para consigo mesmo, uma vez que, caso isso fosse defendido, refutaria toda teoria do dever proposta pelo

²² Conforme será abordado adiante, John Rawls (2008) também se baseia no conceito de autonomia. Segundo o autor, Kant parte da ideia de que os princípios morais são objetos de uma escolha racional, uma vez que são eles que condicionam a conduta humana em uma comunidade tida como ética. “Essa ideia tem consequências imediatas, pois, tão logo pensamos os princípios morais como a legislação para um reino dos fins, torna-se claro que esses princípios não só devem ser aceitáveis para todos, mas devem também ser públicos” (RAWLS, 2008, p. 312). O autor lembra que Kant considera que, para que uma legislação moral seja acatada, é necessário que os seres racionais sejam caracterizados como iguais e livres (a posição original, também analisada a seguir, é uma interpretação desta ideia).

²³ Ancora-se o argumento nesta afirmação, uma vez que Rawls (2008) comenta que seria equivocado interpretar a doutrina moral de Kant como uma doutrina do dever ou da culpa, pois, conforme o autor, a ideia de Kant é aprimorar o contratualismo de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) justificando que cada um age de acordo com a lei que institui para si mesmo. Nas palavras de Rawls (2008, p. 318-319), “os princípios que regulam o reino dos fins são os que seriam escolhidos nessa situação, e a descrição dessa posição nos possibilita explicar em que sentido agir com base nesses princípios expressa a nossa natureza de pessoas racionais iguais e livres”.

²⁴ Doravante, *Metaphysik der Sitten* (MS).

autor (MS Ak 417). Ao encontro de Hobbes (2004), Kant (MS Ak 421: grifos do autor) supõe que “ainda que não seja o mais importante, o *primeiro* dever do homem para consigo mesmo na qualidade de animal é a *autoconservação* em sua natureza animal”.

Além do mais, tal concepção ressalta a relevância do autorrespeito no pensamento kantiano, visto que, conforme Kant (MS Ak 435: grifo do autor), “a humanidade em sua pessoa é o objeto do respeito, que ele pode exigir de todos os outros seres humanos; do qual, porém, ele também não deve privar-se [...] *autoestima* é um dever do ser humano para consigo”. Ademais, segundo o filósofo alemão, é a partir da autoestima e do autorrespeito que a consciência moral se manifesta e é exteriorizada na manifestação de estima e respeito aos demais indivíduos, pois, para Kant (MS Ak 438: grifo do autor),

todo homem tem consciência moral e se sente observado, ameaçado e, em geral, intimidado (respeito ligado ao medo) por um juiz interior [...]. Portanto, a consciência moral do homem em todos os deveres terá de pensar uma *outra pessoa* (diferente do homem em geral), isto é, diferente de si mesmo, como juiz de suas ações, se não deve estar em contradição consigo mesma.

Por conseguinte, parece claro que a existência de vínculos sociais exige que a moral se manifeste como um dever imperfeito, uma vez que, mesmo que não se aja cooperativamente sempre, é impossível supor que nunca haja cooperação em algum momento da vida coletiva. Nas palavras do próprio Kant (MS Ak 447), “portanto todos os deveres para consigo mesmo em vista do fim da humanidade em nossa própria pessoa são apenas deveres imperfeitos”. Logo, se admitindo que os indivíduos não precisam, necessariamente, cooperar sempre, se estabelece que a cooperação para com outrem é um dever (imperfeito) kantiano. Ademais, parece claro que é decisão do agente escolher com o que cooperar (por isso, considerado no argumento kantiano como um dever imperfeito). Por conseguinte, parece imprudente sustentar que possa existir um mundo sem nenhuma cooperação ou, tampouco, sem nenhuma espécie de dever, mesmo que mínimo.

Salienta-se, ainda com base na fórmula do imperativo categórico, que Kant estabelece que a ação deve ser executada “segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal”. (Gr Ak 436). Neste sentido, salienta-se que não se pretende sugerir a cooperação social como um dever perfeito, visto que, conforme descreveu Kant, uma “máxima, se transformada numa lei universal, nunca pode estar em conflito consigo mesma” (Gr Ak 437), o que não acontece no fenômeno da cooperação social. Também é prudente destacar que o filósofo alemão define que a moralidade surge da relação entre as ações e a autonomia da

vontade²⁵, que é fundamentada na legislação universal possível apenas por meio das máximas dos mesmos (Gr Ak 439). Tal exposição faz com que Kant determine que o dever é “a necessidade objetiva de uma ação por obrigação” (Gr Ak 439). Assim, a noção kantiana de dever torna a cooperação uma obrigatoriedade. Contudo, esta concepção não exclui o impulso interior da automotivação. Logo, embora pareça que o argumento vá em sentido oposto à investigação filosófica da cooperação social, salienta-se que não há contradição, visto que, segundo Kant (MS Ak 451: grifos do autor),

a razão legisladora, segundo o princípio da igualdade, inclui a mim, enquanto universalmente legislador, bem como todos próximos a mim, no dever de benevolência recíproca, o que *permite* você *querer bem* a você mesmo, sob a condição de que também queria bem a todos, pois apenas assim sua máxima (da beneficência) se qualifica a uma legislação universal, como aquilo sobre o que se fundam todos os outros deveres.

Contudo, também se leva em conta outro conceito que o autor sustenta como a fonte da autonomia: a *heteronomia da vontade*. Para Kant, ela se manifesta quando o indivíduo busca a lei fora das máximas que regem a legislação universal própria, assim, há a busca pela qualidade dos objetos, pois a vontade é fruto do objeto, e não ao contrário. Nesta constatação, Kant estabelece os princípios possíveis da moralidade a partir da suposição do conceito da heteronomia. Para tal, o autor apresenta os primeiros e os segundos princípios. Os primeiros objetivam o sentimento físico da moral, portanto são empíricos, e particulares da natureza humana. Neste ponto, Kant determina que “o princípio da felicidade própria é o que mais merece ser repudiado [...] porque nada contribui para fundar a moralidade” (Gr Ak 442), visto que, conforme o autor, tornar alguém feliz não significa torná-lo virtuoso.

Por fim, salienta-se que esta oposição é identificada na análise do autor quanto aos segundos princípios, quando Kant (Gr Ak 444) os relaciona à perfeição, sustentada na racionalidade como objetivo da vontade individual,

onde quer que um objeto da vontade tenha de ser tomado por fundamento para prescrever a regra que a determine, a regra nada mais é do que heteronomia; o

²⁵ “Kant afirmava, creio eu, que uma pessoa age de modo autônomo quando os princípios de sua ação são escolhidos por ela como a expressão mais adequada possível de sua natureza de ser racional igual e livre. Os princípios que norteiam suas ações não são adotados em razão de sua posição social ou de seus dotes naturais; ou em vista do tipo específico de sociedade na qual ela vive ou das coisas específicas que venha a querer. Agir com base em tais princípios é agir de modo heterônomo” (RAWLS, 2008, p. 313). Tal argumento de Rawls (2008), evidencia que o conceito de *vétu da ignorância* (também abordado adiante) priva as pessoas a escolherem princípios heterônomos, visto que “as partes chegam a suas escolhas em conjunto, na condição de pessoas racionais iguais e livres, sabendo apenas da existência das circunstâncias que originam a necessidade de princípios de justiça” (RAWLS, 2008, p. 313).

imperativo é condicional, a saber, se ou porque a gente quer este objeto, então a gente deve agir dessa ou daquela maneira; por conseguinte, ele jamais pode comandar moralmente, isto é, categoricamente [...]; a vontade não se dá ela própria a lei, mas é, sim, um impulso alheio que dá a lei à vontade por meio da natureza do sujeito afinada de modo a ser receptiva à mesma.

Ademais, distancia-se a possibilidade de considerar o dever perfeito como necessário para o agir cooperativo, visto que Kant fundamenta que a vontade absolutamente boa é aquela cujo ordenamento é regido pelo imperativo categórico, isto é, “a mera forma do querer em geral” (Gr, Ak 444), onde toda vontade racional pode se tornar uma lei universal nela própria sem qualquer atitude em vistas do autointeresse ou benefício próprio.

Logo, à primeira vista, parece que os princípios kantianos não podem ser levados em consideração na análise da cooperação social. Entretanto, supor tal argumento é ter ciência de que o mesmo não pode ser fortemente sustentado, visto que, ao se considerar a obra *Antropología práctica* (Anthropologie)²⁶, se percebe que o filósofo alemão parte da premissa de que a *vontade livre* é um traço característico do caráter humano, ou seja, é ela quem influencia diretamente o modo de pensar particular de cada indivíduo (Anthropologie Ak 110). Por conseguinte,

el carácter representa una condición propia de la voluntad de servirse de todas las disposiciones naturales. No se trata de algo innato y por ello puede ser reprobado, al contrario de lo que ocurre con el temperamento y el talento. Un hombre posee un modo de pensar cuando ostenta ciertos principios prácticos y no sólo principios lógico-teóricos. El carácter configura la libertad. Quien no ostenta ninguna regla de conducta no posee carácter alguno. (Anthropologie Ak 110).

Deste modo, Kant (Anthropologie Ak 111) fundamenta que ao possuir uma vontade própria (que é regulada pelo caráter, pelas regras morais e pelos princípios de conduta), o agente, necessariamente, tem a obrigação de se preocupar com os demais indivíduos, fomentando, assim, a manifestação da cooperação social. Nesta perspectiva, o exercício do caráter se manifesta em um modelo cooperativo quando, conforme Kant (Anthropologie Ak 111), o agente (i) cumpre as promessas pessoais (dever consigo mesmo), assim como (ii) as promessas para com os demais indivíduos. Do contrário, isto é, a manifestação da insociabilidade, resulta em conflitos competitivos que, via de regra, minimizam a inerente capacidade humana de convívio social, visto que, para Kant (Anthropologie Ak 129), as disposições naturais de um indivíduo só se desenvolvem a partir da inserção dele em uma sociedade civil²⁷.

²⁶ Doravante, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anthropologie).

²⁷ Em Kant (Anthropologie Ak 130), *sociedade civil* é “el instrumento por medio del cual se forja la cultura del hombre, quien de esta forma se acerca incesantemente hacia su destino final”. No exemplo utilizado pelo filósofo

Assim, a concepção do filósofo de Königsberg é o embasamento teórico inicial que John Rawls (2008) utiliza para defender a hipótese de que o aperfeiçoamento moral da sociedade seria mediado por uma constituição política perfeita, regulada por uma ideia de cooperação social²⁸. Tal argumento aproxima a reflexão filosófica da ideia de reino dos fins, na perspectiva kantiana, e da noção de *sociedade bem-ordenada*, estabelecida na concepção rawlsiana de justiça. Tal aproximação se dá a partir da análise das seguintes palavras de Kant (Anthropologie Ak 132):

vemos, pues, que el destino final del género humano sólo se alcanzará cuando se instaure una Constitución política perfecta, es decir, cuando nos encontremos en el grado más alto de la cultura, de la civilización y de la moralización; únicamente entonces habremos conseguido un estado tal en el que bien universal de toda la humanidad no se vuelva a ver interceptado por la guerra e infortunios varios. La cota máxima de cultura, civilización y moralización logrará que una paz universal reine sobre la tierra y los conflictos entre los príncipes sean resueltos mediante sentencias judiciales. En una palabra, el estado de naturaleza dejará de estar en contradicción con el civilizado.

Por conseguinte, as ideias acerca do estado de natureza humana, considerado por Kant (Anthropologie Ak 130) como análogo a inocência nos anos iniciais de vida, “tanto el bien como el mal que subyacen en el hombre no han germinado aún”, são criticadas por Thomas Hobbes (2004). O filósofo inglês potencializa a necessidade de um poder monárquico para evitar a autodestruição da sociedade civil, bem como para conter o estado de natureza competitivo da humanidade. Para isso, Hobbes (2004) idealiza o *Leviatã*, um contraponto às concepções aristotélicas e kantianas que concebem o homem como um animal político, social e ciente da responsabilidade moral dos seus atos.

alemão: “un árbol que crece en campo abierto suele arquearse y retorcerse, mientras que en el bosque crecerá bien recto, al no poder desplegar sus ramas, porque otros árboles le roban el sol y le disputan el espacio. Ésta es una buena imagen para ilustrar el estado salvaje y el civilizado. En el último cada uno opone cierta resistencia al caprichoso despliegue de los demás. No es posible disponer de la propia libertad de un modo irreflexivo, ya que la ley y la autoridad imponen sus restricciones. En la sociedad civil el hombre debe ajustarse a la existencia de otras voluntades competidoras y no le es posible hacer todo lo que quiera. Sólo bajo estas condiciones pueden desarrollarse sus talentos y habilidades” (Anthropologie, Ak 130).

²⁸ Baseado no argumento kantiano de que “el hombre no debe limitarse a tener una legislación autónoma. Debe mantener su palabra, pues de lo contrario pierde toda estima por parte de su razón y de su propio carácter” (Anthropologie Ak 111).

3 A CONDIÇÃO COMPETITIVA DA COOPERAÇÃO HOBBSIANA

Diante da impossibilidade de se afirmar, veementemente, que a cooperação se manifesta sem qualquer base moral kantiana (que, como visto possui uma espécie diferente de altruísmo²⁹), defende-se a impossibilidade de a cooperação social ser sustentada com base no altruísmo levinasiano³⁰. Logo, também se refuta a necessidade do dever perfeito para a efetivação da cooperação, visto que se conjectura que o ato de cooperar, embora muito próximo, distancia-se da suposta moralidade antes cogitada. Tal constatação, contudo, não diminui a necessidade de investigar como se dá o embasamento moral do fenômeno da cooperação social. Deste modo, objetiva-se analisar os argumentos que embasariam ou refutariam tais hipóteses a partir de duas teorias semelhantes, mas com abordagens opostas: as concepções contratualistas de Thomas Hobbes (1588-1697) e as noções neocontratualistas de John Rawls (1921-2002). Antes de analisar como é descrita a cooperação em Rawls (2008), alternativa central que será defendida na reflexão filosófica proposta, tomemos como ponto de contraste a análise de uma antítese: a visão competitiva da vida em sociedade.

Parte-se da competição, uma vez que Isaiah Berlin (1981, p. 133) sugere que os estudos filosóficos da Modernidade devam ter como ponto de partida a *discórdia*, tão presente nas relações humanas contemporâneas. Ele defende que, mesmo diante da hipótese de uma possível sociedade anarquista “onde não pode haver nenhum conflito sobre propósito final”, ainda há a possibilidade de se identificar problemas morais. Contudo, Berlin (1981, p. 133) ressalta que “quando não há consenso sobre as finalidades, as únicas indagações que restam são aquelas relativas a meios e estes não são políticos, mas técnicos”.

Ademais, é passível de questionamento a possibilidade de a cooperação surgir de uma espécie de coerção, isto é, algo semelhante a um imperativo forçado. Feinberg (1974) analisa as consequências diretas resultantes da admissão da coerção. Para o autor estadunidense, ela “pode prevenir grandes males e ser, por isso, integralmente justificada, mas sempre tem o seu preço. A coerção pode ser, pesados os prós e os contras, um grande ganho, mas seus efeitos

²⁹ Assim como comentado por Kant (Anthropologie Ak 130), Zingano (2013, p. 15), também sustenta que “um ato ou um juízo é altruísta, e por conseguinte moral, quando as minhas perspectivas, os meus interesses levam também em conta os interesses e as perspectivas do outro como tal”.

³⁰ Refuta-se essa ideia, uma vez que Zingano (2013, p. 16: grifos do autor), indica que essa noção “do outro” é insustentável. Ao analisar o altruísmo, o autor salienta que “é importante notar que se trata de reconhecer o outro *como outro* (ou, como se costuma dizer em Filosofia, reconhecer o outro *como tal*). Posso, por exemplo, reconhecer os interesses de outrem porque eles me são benéficos; reconheço-os, então, na medida em que me são úteis, e não por eles mesmos. Não é isso o altruísmo; este ocorre quando reconheço os interesses do outro porque são bons para o outro, sejam eles benéficos ou prejudiciais a mim”. Portanto, enfatiza-se a impossibilidade de a cooperação social se manifestar quando determinado agente identifica que determinada ação resultará em resultados prejudiciais ao próprio.

diretos sempre, ou quase sempre, constituem perda definitiva” (FEINBERG, 1974, p. 40). No mesmo sentido de Berlin (1981), o filósofo de Detroit projeta que, caso houvesse a primazia da coerção em detrimento da liberdade, a consequência imediata seria o desaparecimento dos conflitos. As concepções de Feinberg (1974, p. 43: grifos do autor) apontam para o liberalismo, que será apresentado adiante, essencial na noção neocontratualista descrita por John Rawls.

Não há barreira lógica a que seja verdade o fato de que *cada um* é livre (de coerção) para fazer o que quiser. Pode-se conceber mundos logicamente possíveis em que este seria o caso. Mas, a fim de que isso fosse verdadeiro em nosso mundo real, teria que haver o desaparecimento do conflito entre as decisões: tão logo, dois indivíduos tentam adquirir aquilo que apenas um pode ter, ou que alguém deseje algo que só pode ser adquirido mediante a frustração dos desejos de alguém mais, então a liberdade do indivíduo é possível, à custa do constrangimento de um outro indivíduo. O princípio anarquista, em resumo, só seria possível num mundo em que os desejos e as decisões humanas, por um milagre de harmonia preestabelecida, jamais pudessem entrar em conflito. Em nosso próprio mundo, onde o conflito e a rivalidade são fatos inerradicáveis, “liberdade total para todos”, segundo a fórmula anarquista, significaria maior liberdade para os fortes do que para os fracos, e liberdade não muito estável para todos.

Acerca das reflexões dispostas, ao abordar a *liberdade negativa*³¹, Berlin (1981, p. 136) sugere que “coerção implica a deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar”. De acordo com o autor, essa interferência poderia ser ilimitada caso não houvesse o aspecto legislativo implícito na moral³². Conforme Berlin (1981, p. 137), era disso que os clássicos filósofos políticos ingleses se referiam quando falavam da liberdade, uma vez que, caso a liberdade fosse ilimitada

acarretaria numa situação em que todos os homens podiam ilimitadamente interferir na atuação de todos os outros; e esse tipo de liberdade “natural” levaria ao caos social, onde as necessidades mínimas dos homens podiam não ser satisfeitas ou, então, as liberdades dos fracos podiam ser suprimidas pelos fortes. Pelo fato de perceberem que os fins e as atividades do homem não se harmonizam automaticamente um com o outro, e pelo fato de (quaisquer que fossem suas doutrinas oficiais) atribuírem alto valor a outras finalidades, como justiça, felicidade, cultura, segurança, ou graus

³¹ Adiante, se verá que John Rawls (2008) desconsidera os conceitos de *liberdade negativa* e *liberdade positiva*. Com o objetivo de avaliar os valores das diversas liberdades, o autor salienta que (i) liberdade de pensamento, (ii) liberdade de consciência, (iii) liberdade individual e (iv) liberdade civil, não podem ser sacrificadas em detrimento da liberdade política ou da liberdade de participar, igualmente, dos assuntos políticos. De acordo com Rawls (2008), é possível justificar tais liberdades a partir de três itens: (i) os agentes são livres; (ii) há restrições ou limitações àqueles que estão livres; (iii) há aquilo que têm liberdade para fazer ou não.

³² Feinberg (1974) endossa a posição de Berlin (1981) ao citar que a ausência de conflito, necessariamente, resulta na perda de liberdade de indivíduos que são coagidos a ignorar seus desejos pessoais, “dado que os desejos importantes dos indivíduos podem entrar – e em geral realmente entram – em conflito, uma pessoa será livre para agir segundo um desejo apenas na medida em que outras pessoas não são livres para agir segundo desejos conflitantes. Se o estado tem de garantir a todos os indivíduos a liberdade para fazer um certo tipo de coisa, então, muito provavelmente, tem de fazer com que todos os indivíduos não livres impeçam os outros de fazer aquele tipo de coisa” (FEINBERG, 1974, p. 43).

variados de igualdade, eles estavam preparados para restringir a liberdade em favor de outros valores e mesmo da própria liberdade. Pois, sem isso, era impossível criar o tipo de associação que julgavam desejável. Em consequência, aqueles pensadores presumem que a área de livre ação dos homens deve ser limitada pela lei.

Por conseguinte, recorda-se que Thomas Hobbes (2004), na obra *Leviatã*, propõe que o Estado tenha controle quanto à atuação da ação humana. O autor justifica o argumento a partir da hipótese de que as experiências humanas são semelhantes a uma corrida, onde o objetivo único é a vitória. Para Hobbes (2004), o esforço inicial destas ações é o desejo. Cabe ponderar que a liberdade é concebida pelo filósofo inglês como a ausência de quaisquer impeditivos que possam limitar as ações, sejam eles externos ou internos³³. Entretanto, a concepção hobbesiana de *livre arbítrio* não seria nada senão uma ilusão, visto que Hobbes (2004, p. 13) o considera como uma expressão que visa “ocultar a ignorância das verdadeiras causas das decisões humanas”. Neste sentido, a noção hobbesiana pode ser considerada um contraponto às concepções aristotélicas que concebem o homem como um animal político, social e ciente da responsabilidade dos seus atos.

Para Hobbes (2004), todos os homens são iguais³⁴ em uma característica: o desejo de autopreservação da própria vida. Na perspectiva hobbesiana, a universalidade estaria disposta na procura daquilo que é cômodo. Conforme o filósofo, o altruísmo, diferentemente do egoísmo, não se dá de forma natural.

Isso significa que, levado por suas paixões, o homem precisa conquistar o bem, ou seja, as comodidades da vida, aquilo que resulta em prazer. O altruísmo não seria, portanto, natural. Natural seria o egoísmo, inclinação geral do gênero humano, constituído por “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que só termina com a morte”. (HOBBS, 2004, p. 13).

Na interpretação de Berlin (1981), Hobbes (2004) evidencia a artificialidade do altruísmo a partir da constatação de que os recursos são limitados. Ou seja, na concepção do autor é a partir da identificação da existência da escassez que o indivíduo tem a propensão a

³³ Como se abordará no próximo capítulo, Rawls (2008) discorda quanto a concepção de que há restrições definidoras da liberdade (que decorrem da incapacidade de beneficiar-se dos direitos e oportunidades em consequência da pobreza ou da ignorância de determinados indivíduos). Deste modo, o autor afirma que é possível conciliar liberdade e igualdade. “Assim, a liberdade e o valor da liberdade se distinguem da seguinte maneira: a liberdade é representada pelo sistema completo das liberdades da cidadania igual, ao passo que o valor da liberdade para indivíduos e grupos depende de sua capacidade de promover seus objetivos dentro da estrutura definida pelo sistema” (RAWLS, 2008, p. 251).

³⁴ Adiante, ver-se-á que Rawls (2008, p. 626) discorda desta afirmação, visto que, para o autor “afirmar que os seres humanos são iguais significa dizer que nenhum deles tem direito a tratamento preferencial na ausência de razões prementes para isso”. O autor também acredita que, diferentemente do que fora proposto por Hobbes (2004), fundamentar a igualdade das características humanas pelas capacidades naturais não é compatível à visão igualitária.

abrir mão da liberdade individual em favor da justiça. Contudo, segundo Berlin (1981, p. 138), é necessário diferenciar liberdade de outros conceitos análogos, visto que

para evitar a desigualdade patente ou a miséria disseminada, estou pronto a sacrificar parte de minha liberdade ou toda minha liberdade: posso fazê-lo de bom grado e livremente; mas é da liberdade individual que estarei abrindo mão em favor da justiça, da desigualdade ou do amor em relação a meu próximo. Minha consciência fica pesada – e com justa razão – se, em determinadas circunstâncias, eu não estivesse preparado para fazer tal sacrifício. Mas um sacrifício não representa um acréscimo naquilo que está sendo sacrificado, ou seja, a liberdade individual, por maior que seja a necessidade moral de fazê-lo ou a compensação dele advinda. Cada coisa é o que é: liberdade é liberdade, e não igualdade, imparcialidade, justiça, cultura, felicidade humana ou consciência tranqüila [sic].

Semelhante ao que fora descrito por Kant (Anthropologie Ak 125), Hobbes (2004) concebe que os laços estabelecidos entre os humanos são artificiais, isto é, diferentemente das formigas ou das abelhas, por exemplo. Na concepção hobbesiana, a cooperação social ou o possível acordo entre semelhantes para a efetivação de algum objetivo não é natural, visto que o instinto de autoconservação de cada indivíduo é aguçado quando a vida destes está ameaçada, obrigando-os a ingressar e a participar da sociedade. Neste sentido, pode-se, inicialmente, considerar que a raiz da cooperação social, em Hobbes (2004), se dá numa espécie de contrato que é estabelecido entre as partes que o compõem. Berlin (1981) salienta esse contratualismo ao recordar que a justiça e a moral não são relativas, mesmo diante das diferenças econômicas e culturais da sociedade. “Se a liberdade de mim mesmo, de minha classe ou de meu país dependesse da infelicidade de um grande número de outros seres humanos, então o sistema que promove tal situação é injusto e imoral” (BERLIN, 1981, p. 139).

Jaspers (2005) crê que o conflito presente na sociedade se deve ao fato da problemática que envolve a diferença entre *verdade* e *convicção*. De acordo com o autor alemão, a primeira é universal, enquanto que a segunda não pode ser reconhecida como tal. Logo,

a verdade, que é válida para todos, distancia-se muito da convicção, que é a verdade de que vivemos no momento [...]. Não podemos esperar o mesmo da convicção pessoal, pois esta não é, de maneira alguma, universalmente reconhecida – e, se esperamos o contrário, a experiência nos dará lição cruel. Não temos o direito de exigir que nossas convicções pessoais sejam admitidas pelos outros. (JASPERS, 2005, p. 75).

Deste modo, o filósofo de Oldemburgo questiona como o choque de ideias e desejos resulta na manifestação da hostilidade, bem como na percepção dos indivíduos que começam a

se identificar como inimigos. Para Jaspers (2005, p. 75-76), tal fenômeno coloca em xeque as concepções autodestrutivas do estado de natureza humano, defendido por Hobbes (2004).

A multiplicidade das convicções em choque nos afeta a todo instante. Confrontados com oposição e hostilidade, temos de tomar uma decisão fundamental: admitimos ou não admitimos que todos partilham de uma humanidade comum? Se o admitimos, não há por que tratar os que pensam de maneira diferente da nossa como inimigos, como pessoas que devem ser ignoradas ou cujo aniquilamento seria desejável.

Para Berlin (1981, p. 139), a justificativa hobbesiana se dá na defesa da existência de um Estado para limitar a liberdade dos indivíduos que justifica o pensamento de Hobbes (2004), pois o autor acreditava que caso os homens quisessem destruir uns aos outros, transformando a vida social em uma selva ou em um deserto “seria necessário que se instituíssem maiores salvaguardas para mantê-los em seus lugares”. Contudo, o teórico russo-britânico salienta que o filósofo inglês justificava a ampliação da área de controle do Estado justamente para reduzir o possível controle irracional do indivíduo. De acordo com Berlin (1981, p. 139), “ambas as partes estão de acordo quanto ao fato de que uma parcela da existência humana precisa continuar sendo independente da esfera do controle social”.

Diante da refutação da necessidade do dever perfeito e admitindo-se a ideia de que a cooperação social necessita da liberdade individual de cada indivíduo, uma vez que deixar de cooperar é o mesmo que agir irracionalmente, analisa-se porque a figura do Estado (o Leviatã) é justificada em Hobbes (2004). Para o filósofo, o Leviatã também é artificial, mas dotado de poderio superior. Portanto, tomemos a primeira parte da principal obra do filósofo de Westport como o princípio da discussão proposta acerca da cooperação *versus* o contratualismo.

3.1 A aparência da cooperação

Quanto às considerações iniciais, questiona-se a possibilidade de a cooperação ser categorizada como uma simples aparência, consequência da percepção de um fenômeno estético resultante do conjunto de uma série de ações coletivas. Hobbes (2004) acena que os pensamentos humanos são, isoladamente, fruto de representações ou aparências. Para ele, a origem se dá na *sensação*. Contrapondo as teorias naturalistas quanto às causas naturais da sensação, tais como a análise de antropologia filosófica realizada por Max Scheler (1995)³⁵, o

³⁵ O que outrora, na Antiguidade, fora chamado de *razão*, Max Scheler (1995) descreve como *espírito*, isto é, uma série de intuições fruto de fenômenos primários ou atos emocionais e volitivos (como o amor, a bondade, a veneração, o arrependimento, etc.). Neste sentido, Scheler (1995) considera, o que chama de *pessoa*, o centro ativo

filósofo inglês não concebe ideias baseadas em uma noção metafísica de espírito. Deste modo, para Hobbes (2004, p. 31: grifos do autor), o resultado do pensamento deriva da sensibilidade, que seria fruto dos objetos externos, e estes seriam os geradores das sensações.

E é a esta *aparência*, ou *ilusão*, que os homens chamam *sensação*; e consiste, no que se refere à visão, numa *luz*, ou *cor figurada*; em relação ao ouvido, num *som*, em relação ao olfato, num *cheiro*, em relação à língua e paladar, num *sabor*, e, em relação ao resto do corpo, em *frio*, *calor*, *dureza*, *macieza*, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo *sentir*.

Contudo, o filósofo inglês salienta que a aparência de tais objetos é uma ilusão, visto que as características dos mesmos não podem ser separadas deles. Na exemplificação de Hobbes (2004, p. 32), a percepção inicial, que é fruto das sensações, seria equivalente aos reflexos visualizados na superfície de um espelho, “nos quais sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência em outro. E, muito embora a uma certa distância o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa e a imagem ou ilusão uma outra”.

Sobre o argumento de Hobbes (2004), pode-se supor que a cooperação tem um aspecto sensitivo. Contudo, apesar de ela partir das sensações, que na concepção hobbesiana visam, em última análise, a autoconservação, defende-se que cooperar é, essencialmente, racional, uma vez que a força de cada indivíduo se potencializa e os objetivos particulares são atingidos de forma mais eficaz quando se coopera.

Por conseguinte, o filósofo de Westport sugere que sensações são ilusões ocasionadas por esse fenômeno de identificação originado nos objetos externos com influência na percepção pessoal. Ao considerar a radicalidade proposta por Hobbes (2004), cabe-nos investigar se a cooperação seria o resultado de um processo de imaginação de cenários desejados sem um correspondente material nas relações humanas. Em consequência disso, em Hobbes (2004), a competição seria, portanto, a busca constante e individual de autoconservação da própria vida. Ao encontro, Berlin (1981, p. 142) sustenta que a competição seria o resultado da busca pela liberdade que o indivíduo tem de atender ao desejo de ser dono de si próprio.

Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causas que me afetem, por assim dizer, a partir de fora. Quero

do espírito, com manifestação finita. De acordo com o autor, ao sugerir que o espírito ocupa papel central na articulação do conhecimento, as propriedades fundamentais de um ser dotado do mesmo, isto é um *ser espiritual*, seria a *independência*, a *liberdade* e a *autonomia existencial*. Tais considerações, segundo Scheler (1995), pressupõem, portanto, que este ser está aberto ao mundo, ou seja, não está vinculado apenas ao ambiente do seu entorno, tampouco é guiado exclusivamente pelos impulsos instintivos particulares.

ser alguém e não ninguém, alguém capaz de fazer – decidindo, sem que decidam por mim, auto-conduzido [sic] e não sofrendo influências de natureza externa ou de outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar um papel humano, isto é, de conceber metas e diretrizes inteiramente minhas, e de concretizá-las [...]. Quero, acima de tudo, ser cômico de mim mesmo, como um ser que pensa, deseja e age, assumindo a responsabilidade por minhas opções e capaz de explicá-las mediante referências a minhas próprias ideias e a meus próprios objetivos. Sinto-me livre na medida em que creio na verdade disso e sinto-me escravizado na medida em que me forçam a reconhecer que não existe tal verdade.

Na tentativa de responder à hipótese sugerida, cabe-nos analisar a concepção hobbesiana de imaginação. A análise de Hobbes (2004) advoga em defesa da ação. Conforme o filósofo, a não ser que haja um certo impedimento, todo corpo em movimento tende a permanecer assim eternamente, ao passo que uma possível interrupção não se daria de forma imediata, ou seja, o resultado de uma ação poderia trazer outras consequências antes não imaginadas.

Para Hobbes (2004, p. 33), a mesma regra é válida para o julgamento das ações de outrem, uma vez que, para o autor, “os homens avaliam não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e porque depois do movimento se acham sujeitos à dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura naturalmente o repouso”.

Ainda conforme o filósofo inglês, não é levada em consideração que toda imaginação, fundada no desejo, repousa em cada indivíduo. De acordo com o autor, a imaginação tem influência nas reflexões acerca da vida social bem como quanto à análise da moralidade das ações, muitas vezes avaliadas posteriormente à efetivação dos atos. Para justificar o argumento, Hobbes (2004, p. 34: grifos do autor) defende que imaginação e memória são conceitos equivalentes e que o excesso delas é chamado de experiência.

Daqui se segue que quanto mais tempo decorrer desde a visão ou sensação de qualquer objeto, tanto mais fraca é a imaginação [...]. Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que por razões várias, tem nomes diferentes. Muita memória, ou a memória de muitas coisas, chama-se *experiência*.

Diante de tal argumento, conjectura-se, portanto, que a memória (ou a experiência, neste caso) seria suficiente para engajar a humanidade em modelos cooperativos consistentes. Embora não responda especificamente a tal questão, Hobbes (2004) esclarece que há duas formas de imaginação: (i) imaginação simples; e (ii) imaginação composta. Na primeira, como a descrição sugere, a noção é básica; no exemplo do autor, a imagem de um homem ou de um cavalo. A segunda, no entanto, condiz em colocar-se na perspectiva deste homem ou deste cavalo sugeridos, concebendo uma noção híbrida que, novamente no exemplo de Hobbes

(2004), seria algo semelhante a um centauro. Segundo o autor, algo semelhante acontece quando um agente se coloca no lugar de outro: nada, senão, ficção.

Assim, quando alguém compõe a imagem de sua própria pessoa com a imagem das ações de outro homem, como quando alguém se imagina um *Hércules*, ou um *Alexandre* (o que frequentemente acontece àqueles que lêem [sic] muitos romances), trata-se de uma imaginação composta e na verdade nada mais é do que uma ficção do espírito. (HOBBS, 2004, p. 34: grifos do autor).

Tal consideração torna evidente uma relação da teoria hobbesiana com a esfera moral, uma vez que a ética se manifesta a partir das relações entre os indivíduos que compõem a sociedade e, cotidianamente, realizam juízos de valor acerca das ações dos demais agentes. Também parece tátil a discordância quanto ao altruísmo proposto por Emmanuel Lévinas (2004), que se apresenta como limitado (assimétrico e não recíproco, isto é, sem a necessária manifestação da reciprocidade). Cabe questionar, contudo, se a identificação das ações de outrem teria, ou não, algum impacto nas próprias ações e na posterior manifestação do fenômeno da cooperação. Hobbes (2004, p. 37: grifos do autor), contudo, pondera que há uma relação íntima entre emoção e razão, bem como uma identificada proximidade com o instinto animal e a relação de causa *versus* consequência (esta, característica exclusiva da humanidade).

A imaginação que surge no homem (ou qualquer outra criatura dotada da faculdade de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos *entendimento*, e é comum ao homem e aos outros animais [...]. Aquele entendimento que é próprio do homem é o entendimento não só de sua vontade, mas também de suas concepções e pensamentos, pela sequência e textura dos nomes das coisas e afirmações, negações, e outras formas de discurso.

Neste sentido, ao citar e diferenciar o entendimento humano na comparação com as demais espécies animais, Hobbes (2004) abre caminho para reflexões acerca das possibilidades de manifestação da cooperação social, o papel do entendimento na sua construção coletiva, bem como a sua relação com a moral. Para estas considerações, prosseguimos a análise acerca do discurso mental, que suscita novas hipóteses quanto ao recorte proposto.

Antes, porém, é necessário atentar para o perigo de se utilizar estruturas orgânicas para justificar uma possível coerção de indivíduos por parte de outros³⁶. Berlin (1981, p. 143)

³⁶ Rawls (2008, p. 291) argumentará ao encontro de Berlin (1981), quando estabelece que “um sistema legal é uma ordem coercitiva de normas públicas voltada para pessoas racionais, com o propósito de reger sua conduta e prover a estrutura da cooperação social”. Para o autor, quando estas normas são justas, elas estabelecem uma base composta de expectativas legítimas e constituem fundamentos que as pessoas podem se apoiar quando suas expectativas são frustradas. Deste modo, em circunstâncias normais, uma ordem legal é gerida de forma justa, isto é, com o intuito de satisfazer os preceitos da lei. Nas palavras de Rawls (2008, p. 292), a lei oferece “uma base mais sólida para a liberdade e um meio mais efetivo de organizar sistemas de cooperação”.

salienta que a teoria hobbesiana reconhece “que é possível e algumas vezes justificável coagir homens em nome de algum objetivo [...] que eles mesmos perseguiriam se fossem mais esclarecidos, mas não o fazem pelo fato de serem cegos, ignorantes ou corruptos”. Ainda de acordo com Berlin (1981, p. 143), tal pressuposto faz com que cada indivíduo consiga identificar quando outros indivíduos, ou ele próprio, agem conjuntamente mirando o benefício de seus próprios interesses³⁷.

Isso faz com que para mim seja fácil conceber-me como coagindo outros em seu próprio benefício, em seu próprio interesse, e não em meu interesse. Então estarei eu afirmando saber, mais do que eles próprios, aquilo de que realmente necessitam. O que isso irá acarretar, na melhor das hipóteses, é que eles não oporiam resistência a mim se fossem racionais e tão sábios quanto eu e se identificassem seus próprios interesses tanto quanto eu os identifico.

O argumento de Berlin (1981) faz com que seja necessário investigar a concepção de consequência em Hobbes (2004). Conforme o filósofo inglês, consequência é a sucessão de pensamentos, nomeados por ele como discurso mental. Entretanto, embora seja importante recordar que tais pensamentos são fruto das já descritas sensações, tais pensamentos não são tão imprevistos como se possa sugerir. Esse argumento, de certo modo, enfatiza que a ilusão, abordada anteriormente pelo autor, possui uma camada cognitiva, embasada pela imaginação³⁸.

Na concepção hobbesiana, o discurso mental não é composto por qualquer pensamento, mas sim daqueles que tenham sido ocasionados por alguma sensação, que age como princípio motor da imaginação³⁹. “A razão disto é a seguinte: todas as ilusões são movimentos dentro de nós, vestígios daqueles que foram feitos na sensação; e aqueles movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação”. (HOBBS, 2004, p. 39). Ademais, diante desta hipótese, sugere-se que a partir das sensações

³⁷ Joel Feinberg (1974, p. 52) fundamenta que “um modo confuso de se basear a diferença entre dano e simples ausência de benefício é fazê-la corresponder à diferença entre ação e omissão de ação em detrimento de alguém. Isso não funcionará pelo motivo óbvio de ser possível causar dano ou beneficiar alguém seja pela ação, seja pela omissão. Em outras palavras, tanto as ações como as omissões podem ser a *causa* de modificações, para melhor ou pior, da situação de alguém”.

³⁸ Kant (Anthropologie Ak 106) concorda com essa concepção. O filósofo alemão comenta que traçar o perfil social de humano não é tão simples como identificar uma figura matemática. “Ciertamente, se da por hecho que podemos captar ciertos rasgos del hombre mediante la imaginación; ahora bien, sólo con estos rasgos no podemos trazar el perfil del hombre tan fácilmente como una figura matemática, ya que no es posible participarse-los a otro”.

³⁹ Também na direção do pensamento de Hobbes (2004), ver-se-á que Rawls (2008, p. 531) defende que “quando as práticas sociais e as atividades cooperativas se constituem por intermédio da imaginação de muitos indivíduos, exigem um conjunto cada vez maior de capacidades e de novas maneiras de fazer as coisas”. Contudo, Rawls (2008, p. 532) atenta que “o rumo que uma pessoa segue, a combinação de atividades que acha mais atraente, é decidido pelas suas inclinações e talentos, pelas circunstâncias sociais, e por aquilo que seus associados apreciam e provavelmente vão incentivar”.

positivas ocasionadas pelo fenômeno da cooperação é que o indivíduo aceita cooperar novamente, uma vez que o oposto age como um mecanismo de restrição aos atos cooperativos.

Ao comentar o pensamento hobbesiano, Abdalla (2004) analisa aquilo que chama de *troca competitiva*. Na perspectiva do autor, a ideia sugere que o retorno define a troca, que tem como meta final o ganho. Logo, para o autor, a finalidade desta troca é o que será recebido e não o que se dá, uma vez que,

mesmo que de mim saia algo para que a troca se concretize, essa atitude não é de doação, mas uma *mediação* para a obtenção daquilo pelo qual estou interessado. O *dar*, nesse caso, aparece apenas como um “mal necessário”. O dar sem retorno é uma atitude impensada e paradoxal no âmbito da racionalidade burguesa, por isso tão rara e incompreendida nas relações humanas atuais. O verdadeiro fim da troca competitiva é o que receberei. (ABDALLA, 2004, p. 54: grifos do autor).

Berlin (1981), por sua vez, novamente contesta as ideias apresentadas por Hobbes (2004), visto que, para o autor russo-britânico, independentemente do nível de liberdade alcançado em um modelo cooperativo, a coerção não deixa de existir. Nas palavras de Berlin (1981, p. 144),

uma coisa é dizer que posso ser coagido em meu próprio benefício e que sou cego demais para percebê-lo: isso poderá, naquele momento, ser bom para mim; na realidade, poderá ampliar o escopo da minha liberdade. Outra coisa é dizer que, se é para o meu bem, então não estou sendo coagido, pois eu o desejei, esteja ou não consciente disso, e que sou livre (ou “verdadeiramente” livre) mesmo quando meu pobre corpo e minha ingênua mente o recusem com firmeza e lutem contra aqueles que, por mais beneficentemente que seja, procuram impô-lo, com o maior desespero.

Contudo, é necessário recordar que Hobbes (2004) sugere uma bipartição do discurso mental, ou seja, uma parte desta divisão (i) diz respeito ao pensamento livre, sem intenção ou propósito, semelhante aos sonhos. A outra parte (ii) é caracterizada por uma percepção mais objetiva do pensamento, estruturada por meios e fins, isto é, a racionalidade instrumental. Entretanto, isso não significa dizer que a racionalidade impera nesta relação visto que, conforme o filósofo de Westport, nesta esfera, há a mediação das ações por meio dos desejos. A concepção hobbesiana indica que antes de se integrar a um modelo cooperativo é necessário se estabelecer o que se quer e a partir disso concentrar os pensamentos na efetivação das ações.

Hobbes (2004, p. 40: grifos do autor) afirma que é a partir da clareza objetiva que se estrutura os pensamentos e a definição do caminho que será trilhado, seja por meio do estabelecimento da cooperação ou da individualidade:

do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos; e do pensamento disso, o pensamento de meios para aquele meio; e assim sucessivamente, até chegarmos a algum início dentro de nosso próprio poder.

Ademais, Abdalla (2004) comenta que o individualismo hobbesiano é o eixo central tomado como balizador da compreensão e da ação social na contemporaneidade. O autor crê que esse é um dos motivos principais para a ausência de integração humana e, quando ela se dá, tem tons pré-estabelecidos na concorrência de mercado, uma vez que, para Abdalla (2004, p. 78),

se a meta do ser humano é competir com o outro, obter vantagens e reter o ganho, não há espaço para uma visão de integração entre pessoas, restando somente o indivíduo como princípio último da estrutura social. O máximo de integração possível é a união com o escopo de fortalecer a capacidade de competição de determinados grupos, como têm sido as megafusões de empresas e de bancos no cenário mundial ou a criação de cooperativas com o único objetivo de concorrer no mercado.

Na reflexão filosófica proposta, ao analisar a concepção hobbesiana sobre a gênese das ações, suspeita-se que a cooperação social possa ser fruto de um fenômeno semelhante, isto é, age-se de forma cooperativa com o intuito de alcançar determinado fim único (e, neste caso, individual). Logo, parece evidente que grande parte das relações humanas são desta natureza, isto é, uma ação, por conseguinte, leva à outra, que por sua vez encaminha-se para uma terceira em um processo constante de busca da satisfação de desejos secundários, que, para Hobbes (2004), estão enraizados nas sensações⁴⁰.

De acordo com o filósofo inglês, é importante diferenciar as duas espécies resultantes deste processo de bipartição. Na primeira, procura-se explicar como as causas ou meios produziram os efeitos imaginados em determinada ação. Segundo Hobbes (2004), esta espécie não é exclusiva dos humanos, visto que algo semelhante também pode ser identificado no reino animal. A segunda espécie, contudo, está na gama das probabilidades, uma vez que, ao analisar a ação, parte-se dos possíveis efeitos que podem ser produzidos, bem como já se articula o pensamento que guiará a próxima ação quando algum objetivo esteja concretizado.

⁴⁰ Salienta-se que Abdalla (2004, p. 111-112: grifo do autor) critica esta concepção, visto que, para o autor, “ao se aceitar essa afirmação, estabelecemos o princípio da cooperação não apenas como uma proposição teórica alternativa, mas como um fundamento concreto do *ser* do humano, ou seja, como categoria essencial, de ordem ontológica e antropológica. Deste modo, para Abdalla (2004, p. 111-112), “a competição, alçada à categoria que consolida a inter-relação entre os indivíduos humanos, estabelece uma contradição entre a práxis atual do ser humano e a sua essência histórica e antropológica e, por isso, vai tendo como consequência a aniquilação da espécie”.

3.2 Prudência e coerção cooperativa

Neste ponto, pode-se problematizar de que forma esta segunda espécie de pensamentos interagiria com a efetivação das ações morais, isto é, questiona-se a eventual necessidade e, (em caso positivo) qual seria o papel da prudência, por exemplo, na tomada de decisão diante de um cenário cooperativo que, na interpretação hobbesiana, não passa de pura suposição. Hobbes (2004) elucida a questão retomando a discussão acerca da experiência. Conforme o filósofo inglês, a experiência é um fator que objetiva prever consequências com base no que já fora vivenciado. É necessário salientar que, para o autor, todo resultado deste “retorno” ao passado não seria nada mais que uma suposição que pode gerar resultados falaciosos com conteúdo apenas imagético.

Deste modo, segundo Hobbes (2004), toda ação, no momento em que surge, é encarada com ineditismo, uma vez que o futuro bem como o passado são desconsiderados e, conseqüentemente, o presente é a única realidade aceitável. Para o filósofo de Westport, nos momentos em que se deseja conhecer as consequências de uma ação, se pensa em ações semelhantes ocorridas no passado e se supõe que algo semelhante vai acontecer desta vez. Os pensamentos desta natureza são chamados de *previsão*, *prudência*, *providência* ou *sabedoria*. De acordo com Hobbes (2004), o presente é o único espaço temporal possível. Assim, o passado tem existência apenas na memória, enquanto que o futuro sequer existe⁴¹.

E muito embora se denomine prudência quando o acontecimento corresponde a nossa expectativa, contudo, em sua própria natureza, nada mais é do que suposição. Pois a previsão das coisas que estão para vir, que é providência, só compete àquele por cuja vontade as coisas devem acontecer. Dele apenas, e sobrenaturalmente, deriva a profecia. O melhor profeta naturalmente é o melhor adivinho, e o melhor adivinho aquele que é mais versado e erudito nas questões que adivinha, pois ele tem maior número de *sinais* pelos quais se guiar. (HOBBS, 2004, p. 41: grifos do autor).

Considerando apenas a materialidade da ideia do filósofo de Westport, isto é, negando-se a questão sobrenatural ou profética citada acima, entende-se que se faz necessária a busca pela caracterização destes *sinais*, os quais, compreende-se, abrigariam uma explicação embrionária do fenômeno metafísico dos atos cooperativos. Os sinais que indicam a essência

⁴¹ Ao encontro de Bentham (1984) e oposto a Hobbes (2004), John Rawls (2008) também sugere que a vida deve ser vista como um uma cadeia de causas e efeitos. Na concepção do filósofo estadunidense, não há necessidade de menosprezar ou separar os planos futuros dos atuais, visto que “os objetivos futuros não podem ser desprezados apenas em razão de serem futuros, embora possamos, é claro, atribuir menos peso a eles, se houver motivos para pensar que, dada sua relação com outras coisas, sua realização é menos provável” (RAWLS, 2008, p. 520).

moral da cooperação antecedem, ou se manifestam concomitantemente, à ação cooperativa, consistindo no ato de deliberar e decidir (fundamentado no autointeresse), visto que, para Hobbes (2004, p. 41: grifos do autor), quanto mais experiência, mais precisão na imaginação de cenários futuros.

Um *sinal* é o evento antecedente do conseqüente [sic], e contrariamente, o conseqüente [sic] do antecedente, quando conseqüências semelhantes foram anteriormente observadas. E quanto mais vezes tiverem sido observadas, menos incerto é o sinal. E portanto aquele que possuir mais experiência em qualquer tipo de assunto tem maior número de sinais por que se guiar para adivinhar os tempos futuros, e conseqüentemente [sic] é o mais prudente.

Enfatiza-se que, embora Hobbes (2004) tenha argumentado favoravelmente quanto à prudência, novamente ressalta, na sequência do exercício filosófico, que esta não é uma característica meramente humana, uma vez que também é identificada em animais, inclusive com faixa etária menor, que têm acesso àquilo que consideram valorativo desde as recém-iniciadas vidas. Deste modo, para Hobbes (2004, p. 42), não é a prudência que distingue o homem dos demais animais, pois “há animais que com um ano observam mais e alcançam aquilo que é bom para eles de uma maneira mais prudente do que jamais alguma criança poderia fazer com dez anos”.

Isso significa que, se considerarmos apenas a prudência como uma categoria necessária para a manifestação da cooperação social, há de se refletir acerca da constituição moral do ser humano. Observa-se, portanto, que Hobbes (2004) segue na contramão de correntes filosóficas que colocam a racionalidade como fator exclusivo, ou ao menos decisivo, para a tomada de decisão moral, visto que, ao analisar de forma redutiva a estrutura de um pensamento, ter-se-á a representação hobbesiana daquilo que se origina na sensação. Por este motivo, acredita-se que, nesta redução constitutiva, as conseqüências advindas de se buscar uma explicação do processo cognitivo da cooperação nos conduzirão à raiz sensitiva individual de cada indivíduo.

Por conseguinte, Abdalla (2004, p. 102: grifo do autor) novamente comenta acerca da noção hobbesiana defendendo o princípio da cooperação como a alternativa racional para evitar que o não-cognitivismo fundamente a competição entre semelhantes, pois,

o estabelecimento do princípio da cooperação como eixo racional fundamentador, em oposição ao da troca competitiva, além de garantir a sobrevivência (seria melhor dizer: *a vida*) de um grande número de pessoas, possibilita uma maior aproximação do universo subjetivo humano à práxis que, histórica e antropologicamente, possibilitou a existência do ser humano como espécie e evitou a sua extinção. É a possibilidade de reencontro do ser humano com a sua essência, perdida pelas conformações históricas fundamentadas na exploração.

Acerca dessa suposição, Berlin (1981) questiona como seria possível evitar conflitos entre as vontades individuais, visto que, como cada pessoa busca a autorrealização, seria necessário delimitar uma fronteira entre os direitos racionalmente determinados de cada indivíduo. Joel Feinberg (1974, p. 94) fundamenta que “é freqüente [sic] dizer-se que não pode haver direitos sem deveres, e que uma condição fundamental para a aquisição ou posse de direitos é a capacidade e disposição de assumirem-se deveres e responsabilidades”. Ainda conforme o autor, “a teoria de que a aceitação de deveres é o preço que qualquer pessoa tem que pagar para ter direito foi chamada doutrina da correlação *moral* de direitos e deveres⁴²” (FEINBERG, 1974, p. 94: grifo do autor). Já Berlin (1981) supõe que a resposta vai na mesma direção do que já foi sustentado por Hobbes (2004): a existência de um Estado para coordenar esse processo e, assim, agir de forma coercitiva em prol da cooperação social. De acordo com Berlin (1981, p. 152),

um Estado racional (ou livre) seria um Estado governado por leis que todos os homens racionais acatariam livremente; isto corresponde a dizer, leis que eles mesmos teriam promulgado se lhes tivessem perguntado quais, já que se trataria de seres racionais, eram as suas vontades; assim, as fronteiras seriam tais, que todos os homens racionais considerariam como as fronteiras ideais para seres racionais.

Ainda conforme argumenta Berlin (1981, p. 152), as consequências de um processo de cooperação, entre os quais a busca por justiça e igualdade exige coerção, “porque a prematura eliminação de controles sociais poderia levar à opressão dos mais fracos física e mentalmente pelos mais fortes, pelos mais hábeis ou pelos mais energéticos e mais inescrupulosos”. O autor salienta que, nas doutrinas deontológicas como a de Kant, apenas homens que se comportam de modo irracional teriam o desejo de explorar, humilhar e oprimir seus semelhantes, uma vez que, em oposição ao que é defendido por Hobbes (2004), Berlin (1981, p. 152) comenta que “os homens racionais respeitarão o princípio da razão em cada outro homem, e não sentirão o desejo de lutar entre si ou de dominarem uns aos outros”, já que, para ele, o desejo de dominação é irracional⁴³. Nessa perspectiva, “a existência ou a ânsia de opressão será o primeiro sintoma

⁴² Ainda segundo o autor, “a versão da doutrina de correlatividade moral que condiciona os direitos de um homem ao exercício de deveres correspondentes em relação a outros, não é nem logicamente necessária nem moralmente desejável em qualquer caso. Não há dúvidas, porém, de que em grande número de casos seja moralmente plausível” (FEINBERG, 1974, p. 96).

⁴³ Corroborando com este argumento, Zingano (2013, p. 11) defende que “procedimentos morais são particularmente abertos a razões e requerem o que está envolvido em seu conteúdo e por que o agente deveria assentir a ele, pautando consequentemente sua ação com base nele. Justificar preceitos morais com base em razões é, assim, parte essencial do comportamento moral”. Kant (Anthropologie Ak 128) vai na direção desta ideia, pois, para o filósofo alemão, “sin embargo, la insociabilidad coloca al hombre en situación de pretender un bien condicionado asimismo por otro, lo que les hace entrar en colisión y les obliga a escoger un jefe cuyos mandatos sean aceptados por todos, conduciéndoles de un modo sistemático hacia la sociedad civil”.

de que a verdadeira solução para os problemas da vida social ainda não foi alcançada” (BERLIN, 1981, p. 153).

3.3 Expressão e interpretação cooperativa

Diante das considerações acerca da prudência e da coerção, salienta-se a importância da linguagem na construção de um discurso coercitivo racional que, como descrito, para Hobbes (2004), estaria enraizado na sensibilidade. Tal análise se faz necessária pois considera-se que todo processo de cooperação social é mediado pela expressão linguística e comunicacional dos indivíduos. Enfatiza-se, portanto, que embora haja uma influência experiencial em toda tomada de decisão moral, a linguagem pode elevar a interpretação das ações a níveis ainda não identificados e evitar que o desejo de dominação, fruto da competição, cresça. Para tal, Hobbes (2004, p. 44) define que

o uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras. E isto com duas utilidades, uma das quais consiste em registrar as consequências de nossos pensamentos, os quais, podendo escapar de nossa memória e levar-nos deste modo a um novo trabalho, podem ser novamente recordados por aquelas palavras com que foram marcados.

O autor elenca quatro usos especiais da linguagem e cita, entre eles, a busca por ajuda. Parece evidente que, para Hobbes (2004), o principal papel da linguagem seria o de facilitar o convívio humano por meio da expressão linguística e do compartilhamento de conselhos e ensinamentos que convergiriam em favor da manutenção da moral. Entretanto, identifica-se que a argumentação proposta pelo filósofo inglês faz com que seja necessário considerar a presença da expressão linguística de forma basilar em um eventual processo de cooperação social, visto que, até então, tudo que fora apresentado pelo autor não é senão um processo cognitivo imagético simples sem finalidade racional, tampouco moral.

Os usos especiais da linguagem são os seguintes: em primeiro lugar, registrar aquilo que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir [...]. Em segundo lugar, para mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros. Em terceiro lugar, para darmos a conhecer aos outros, nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente. (HOBBS, 2004, p. 44).

Hobbes (2004), portanto, determina que não é a experiência, mas a linguagem, a forma exclusiva da expressão humana, isto é, o caminho principal para a compreensão entre iguais, uma vez que, por meio dela, há o entendimento e a refutação de ideias absurdas ou falsas. Contudo, o autor critica a utilização instrumental do conceito, visto que, em alguns casos, as palavras são desconsideradas ou não compreendidas com a exatidão necessária.

Quando um homem ao ouvir qualquer discurso tem aqueles pensamentos para os quais as palavras desse discurso e a sua conexão foram ordenadas e constituídas, então dizemos que ele o compreendeu, não sendo o entendimento outra coisa senão a concepção causada pelo discurso. E portanto se a linguagem é peculiar ao homem (como pelo que sei deve ser), então também o entendimento lhe é peculiar. (HOBBS, 2004, p. 49).

Abdalla (2004) ainda destaca que a exclusividade da genética da biologia humana foi o fator fundamental para a estruturação de mecanismos estratégicos de produção sonora (a fala). Segundo o autor, foi graças a essa estrutura que houve o posterior estabelecimento de relações entre homínídeos da mesma espécie. Deste modo, Abdalla (2004, p. 111) defende que

a singularidade humana situa-se no fato de que o desenvolvimento de um complexo aparelho fonador, sobre características anatômicas e cerebrais avançadas, possibilitou que essa cooperatividade engendrasse um sistema muito mais abstrato e complexo de comunicação, que veio a construir a linguagem humana, diferente, em quase todos os aspectos da “linguagem” animal. A utilização desse sistema abstrato de representação fez com que os homínídeos se destacassem qualitativamente do ramo dos primatas e do restante do reino animal. A linguagem certamente surgiu da necessidade de colaboração entre os seres humanos e não da competição ou da hostilidade.

Nesta linha de raciocínio, portanto, o filósofo de Westport avalia que cada indivíduo pode interpretar de formas distintas o direcionamento dos discursos, o que, na reflexão proposta, pode gerar um impasse para a efetivação de modelos sociais cooperativos e consistentes. Contudo, para Hobbes (2004, p. 49), cada significação ou interpretação é o resultado das concepções pessoais, uma vez que, sem distinção, “todos os homens são impostos para significar nossas concepções, e todas as nossas afeições nada mais são do que concepções, quando concebemos as mesmas coisas de forma diferente, dificilmente podemos evitar denominá-las de forma diferente”.

Ao comentar o argumento hobbesiano, Furrow (2007, p. 132), destaca que o modo que o indivíduo encara a realidade não é algo que ele almeja ou decide, mas sim, algo que já constitui sua particularidade.

Isto não quer dizer que nossas decisões e deliberações não desempenhem um papel naquilo a que atribuímos valor. Melhor dizendo, nossas decisões requerem, como um pano de fundo, um mundo de valor, no qual já estamos engajados e a partir do qual nossas decisões ganham sentido e significância.

Ademais, ainda de acordo com as concepções hobbesianas, a recepção se dá de forma particular em cada indivíduo. “Portanto, ao raciocinar, o homem tem de tomar cautela com as palavras, que, além da significação daquilo que imaginamos de sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição, e interesse do locutor”. (HOBBS, 2004, p. 49). Deste modo, novamente ressalta-se a importância da linguagem como um pilar essencial para a efetivação da cooperação social na esfera moral.

Compreendido o papel da linguagem nas relações humanas, é sensato questionar a validade da razão em um processo cooperativo diante de uma possível unanimidade. Na reflexão proposta, a afirmação de tal possibilidade colocaria em xeque a necessidade da racionalidade para a efetivação da cooperação. Para tal, Hobbes (2004) compreende que todo conflito de interesses é mediado por um acordo de mutualidade⁴⁴ e, caso isso não se concretize, é necessário, via de regra, consultar um terceiro indivíduo que julgará a intencionalidade de cada agente envolvido. Contudo, Hobbes (2004, p. 52) salienta que, de todo modo, haverá aqueles que se julgam mais sábios do que os demais, uma vez que vislumbram sustentar as percepções racionais próprias.

Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem-feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente [...]. E quando os homens que se julgam mais sábios do que todos os outros chamam e exigem uma razão certa para juiz, nada mais procuram senão que as coisas sejam determinadas, não pela razão de outros homens, mas pela sua própria [...]. Pois nada mais fazem do que tomar cada uma de suas paixões, à medida que vão surgindo neles, pela certa razão, e isto em suas próprias controvérsias, revelando sua falta de justa razão com a exigência que fazem dela. (HOBBS, 2004, p. 52).

Isso significa dizer que, na concepção hobbesiana, mesmo que haja um acordo mútuo entre indivíduos não se pode determinar que o resultado deste seja embasado, exclusivamente, em uma suposta racionalidade. Nessa perspectiva, há de se considerar que a cooperação social

⁴⁴ Destaca-se que em *Uma teoria da justiça*, John Rawls (2008, p. 568-569) comenta que, na teoria utilitarista de Mill (2000), o desejo de construir uma sociedade justa seria algo análogo ao que é descrito por Hobbes (2004), isto é, tão óbvio como uma necessidade física. Nas palavras do autor estadunidense, “uma condição indispensável a tal sociedade é que todos tenham uma consideração pelos outros com base em princípios de reciprocidade mutuamente aceitáveis [...]. O aprendizado moral não é tanto uma questão de adquirir novas motivações, pois estas surgirão por si mesmas quando ocorrer o devido desenvolvimento de nossas capacidades intelectuais e emocionais”.

pode se efetivar, portanto, sem uma raiz moral, isto é, apenas baseada nos desejos pessoais dos envolvidos que, no processo de comunicação são compreendidos e, por isso, são efetivados por ambos.

Em direção da discussão proposta, Furrow (2007, p. 100) suspeita que a suposta ausência de razão para a efetivação da cooperação pode ser justificada, pois “os acordos morais são vantajosos para os indivíduos, e optar por sair do acordo significaria abrir mão dos benefícios do contrato, e sofrer vários tipos de sanções sociais”⁴⁵. Nesta perspectiva, o autor acredita que não se qualifica o grau de racionalidade implícito nos acordos mútuos, visto que, não há a percepção do aspecto moral das decisões, uma vez que o interesse mira o domínio dos benefícios mútuos. Por sua vez, Furrow (2007, p. 109) defende que a existência humana (e a posterior possibilidade de cooperação) está condicionada à estabilidade dos relacionamentos⁴⁶.

Eles são a condição de nossa existência de um modo muito semelhante à condição da água para a existência do peixe. Consequentemente, com bastante naturalidade, nossas ações assumem significados éticos na medida em que têm algum impacto sobre o desenvolvimento e manutenção de relacionamentos.

Para o autor, tal constatação indica que os acordos se dão na medida em que se reconhece a existência de necessidades. Para Furrow (2007, p. 109), portanto, esse reconhecimento pode ser tão básico “quanto o reconhecimento da necessidade de comida ou água, que as outras pessoas confiem em mim e eu confie nelas”. Para o autor, essa confiança se dá em diferentes níveis: desde a certeza de que um indivíduo não vai tirar a vida de outro até a certeza de que um indivíduo pode contar com o auxílio de outro⁴⁷. Deste modo, segundo Furrow (2007, p. 109), estas certezas são o pano de fundo das interações sociais, visto que, “certamente, muito

⁴⁵ Feinberg (1974, p. 52) sustenta que “um outro modo insatisfatório de se basear a diferença entre dano e ausência de benefício é afirmar-se que não ter algo bom é uma simples ausência de benefício, enquanto que possuir algo mau é um dano”.

⁴⁶ Como se verá no capítulo seguinte, embora defenda a justiça como equidade, Rawls (2008, p. 619) acredita que a visão contratualista é aquela que possui maior estabilidade relativa, pois “é notável que Mill pareça concordar com essa conclusão. Ele comenta que, com o progresso da civilização, as pessoas reconhecem cada vez mais que a sociedade entre os seres humanos é manifestamente impossível com base em qualquer outra coisa que não seja levar em conta os interesses de todos [...]. O objetivo natural desse desenvolvimento é um estado do espírito humano no qual cada pessoa tem uma sensação de unidade com as outras. Mill afirma que quando esse estado de espírito humano é aperfeiçoado, leva o indivíduo a só desejar para si aquelas coisas que incluem as outras pessoas em seus benefícios”.

⁴⁷ Adiante, ver-se-á que Rawls (2008, p. 297) admite que os a confiança é, de certo modo, necessária para garantir a estabilidade da cooperação social, uma vez que, “embora todos saibam que compartilham um senso comum de justiça e que cada um deseja aderir aos arranjos existentes, mesmo assim os cidadãos podem não ter plena confiança uns nos outros. Podem confiar que alguns não estejam fazendo a sua parte, e assim podem sentir-se tentados a não fazer a deles. A generalização dessas disposições pode vir a provocar o colapso do sistema. A desconfiança de que os outros não estejam honrando seus deveres e obrigações aumenta com o fato de que, na ausência de uma interpretação autorizada e do cumprimento das normas, é bem mais fácil encontrar desculpas para infringi-las”.

desta compreensão é implícita, não inteiramente articulada ou de modo consciente”. Contudo, conforme o autor, “é somente quando as pessoas estão em um relacionamento, em termos amplos, que podem ser ameaçadores ou prestativos” (FURROW, 2007, p. 109).

Seguindo este raciocínio, Abdalla (2004) comenta a impossibilidade da eventual manifestação da preocupação individual em detrimento da responsabilidade coletiva. Tal argumento parte da análise do pensamento hobbesiano, o qual defende que a organização social objetiva, unicamente, garantir a sobrevivência da humanidade, visto que o individualismo pode resultar na autodestruição humana.

Uma racionalidade fundada no princípio da cooperação deverá ter como conseqüências [sic] o equacionamento das principais crises vividas pela humanidade e a conformação de uma outra presença humana no mundo que, além de garantir a sobrevivência da espécie, vai estabelecer a hegemonia de uma nova visão do universo. (ABDALLA, 2004, p. 112).

Cabe recordar que, conforme abordou Hobbes (2004), a correta utilização da linguagem torna mais precisa a racionalidade, bem como evita os equívocos provenientes da falta de clareza presente no discurso. Abdalla (2004, p. 122-123: grifo do autor), no entanto, observa que “a relação entre indivíduo e coletividade não se daria pela imposição de um elemento sobre o outro: nem o coletivo *sobre* o indivíduo”. Por conseguinte, o filósofo inglês novamente salienta que “os sinais de prudência são todos incertos, porque observar pela experiência e lembrar todas as circunstâncias que podem alterar o sucesso é impossível” (HOBBS, 2004, p. 56). O autor brasileiro, entretanto, sugere que a abordagem

deve ser compreendida a partir de uma concepção dialética. Cada ser humano é uma manifestação singular de uma coletividade. Essa manifestação é particular, possui características que são só dela e que não devem ser relegadas, mas elas só adquirem sentido quando relacionadas com a totalidade da qual ela é constituinte. Essa totalidade se transforma em uma perigosa abstração quando adquire sentido independente das individualidades que a compõem. Também o todo adquire seu sentido apenas em relação com cada uma de suas manifestações singulares. Fora desta relação o todo não existe e o indivíduo perde a significatividade. Não se pode simplesmente substituir a predominância do individualismo (um dos princípios decorrentes da racionalidade burguesa) pela imposição do coletivismo. É preciso unir, com uma fundamentação dialética, esses dois elementos constituintes das relações sociais, para que eles manifestem uma totalidade composta, formada por indivíduos e coletividade, com significatividade intercambiável, separáveis apenas para efeitos formais. (ABDALLA, 2004, p. 122-123).

Nessa perspectiva, ao considerarmos a discussão acerca da cooperação social proposta nesta reflexão filosófica, defende-se que toda tomada de decisão, seguida de uma ação que

almeja objetivos futuros antes obtidos em modelos cooperativos, estará passível de equívocos e, portanto, sem embasamento moral suficiente para justificá-la.

Diante da refutação da prudência e do questionamento acerca da qualidade racional expressa no ato de cooperar, uma vez que surge a possibilidade de os grupos enraizarem suas ações apenas nos desejos individuais, cabe analisar o que é entendido por Hobbes (2004) acerca de tais conceitos. O autor explica que há movimentos voluntários que se manifestam na esfera natural humana e que não têm impacto na moralidade. Contudo, recorda-se que, como definiu o filósofo inglês, todo movimento é fruto de um esforço inicial que, direcionado a um fim, ganha o nome de *desejo*, ao passo que, na direção contrária, chama-se *aversão*. Ou seja, na concepção de Hobbes (2004, p. 57: grifos do autor), desejo e aversão designam movimentos não volitivos: o primeiro de aproximação e o segundo de afastamento.

Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço. Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo*, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro freqüentemente [sic] limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome* e a *sede*. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*.

De encontro ao defendido por Hobbes (2004), Berlin (1981) comenta que todo indivíduo tem o desejo de se autogovernar racionalmente e, por isso, os objetivos de seres racionais se convertem em modelos universais harmônicos. Para o autor, os conflitos surgem quando há o embate entre ações comunitárias (racionais) e as ações individuais (irracionais). Logo, Berlin (1981) sugere que esse choque é inevitável e só seria evitável caso os agentes sempre agissem de forma racional. Segundo Berlin (1981, p. 157-158), apenas “quando todos os homens se tiverem tornado racionais, obedecerão às leis racionais de suas próprias naturezas, que são uma e a mesma em todos eles, e assim serão ao mesmo tempo inteiramente obedientes à lei e inteiramente livres”. Abdalla (2004, p. 125), por sua vez, comenta que “ao edificarmos uma racionalidade sobre o eixo da cooperação, a sociedade irá, por si própria, estabelecendo novos princípios de relações entre os indivíduos e a coletividade e dificilmente poder-se-á aplaudir aqueles que se apropriam do melhor quinhão”. Tais comentários, mais uma vez, problematizam a necessidade do dever perfeito para a manifestação da cooperação, uma vez que a falta de razão, de certo modo, também motiva a efetivação dela.

Furrow (2007) suspeita que a ausência de razão denota da vulnerabilidade humana que está em uma constante busca de segurança. Segundo o autor, algumas relações são caracterizadas pela dependência da mutualidade para que haja a sobrevivência e a prosperidade

dos agentes envolvidos. No entanto, diferentemente de Hobbes (2004), Furrow (2007, p. 111) acredita que diante da fragilidade dos relacionamentos “quanto mais as nossas vidas estão interligadas, maior a interdependência e mais extensivas são as obrigações”. Contudo, o próprio autor ressalta que a manutenção dos relacionamentos não se baseia exclusivamente na obrigação. Para Furrow (2007, p. 115),

estabelecemos relacionamentos porque eles são essenciais para que tenhamos uma vida significativa e próspera, não porque sejam obrigatórios. Na medida em que nossos relacionamentos nos impedem de ter tal vida, temos boas razões para encontrar novos relacionamentos, embora alguns relacionamentos sejam tão centrais à nossa concepção de vida significativa, que são difíceis de ser descartados. As obrigações nos dão a segurança de que precisamos para nos engajar na vida social; elas não constituem a vida social.

Seguindo a mesma linha de análise sobre a ausência de razão nos relacionamentos e, possivelmente, na efetivação da cooperação social, Hobbes (2004) estabelece que *desejos* e *aversões* são sinônimos de *amor* e *ódio*, respectivamente. Contudo, o autor salienta que, embora sejam muito semelhantes, o que difere o desejo do amor e a aversão do ódio é a presença do objeto, isto é, tem-se desejo (e aversão) de forma universal, enquanto o amor (e o ódio) são direcionados, neste caso, aos indivíduos. Nas palavras do próprio Hobbes (2004, p. 58: grifos do autor),

do que os homens desejam se diz também que o *amam*, e o que *odeiam* aquelas coisas pelas quais sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são a mesma coisa, salvo que o desejo sempre se quer significar a ausência do objeto, e quando se fala em amor geralmente se quer indicar a presença do mesmo. Também por aversão se significa a ausência, e quando se fala de ódio pretende-se indicar a presença do objeto.

Logo, quando não há a manifestação nem de amor, nem de ódio, Hobbes (2004) classifica o ato não-volitivo como *desprezo*. Entretanto, o autor inglês salienta que cada indivíduo é estimulado de forma distinta a ter contato com diferentes objetos. Portanto, na reflexão filosófica proposta, considera-se que algo semelhante acontece antes da efetivação (ou da negação) da cooperação social. Justifica-se tal hipótese, pois o argumento hobbesiano parece acenar para uma afirmação mais concreta acerca do aspecto emocional envolvido, isto é, na manifestação da cooperação social os indivíduos são guiados por amor (ou por ódio). A posterior tomada de decisão se manifesta em uma segunda camada que prevê uma consequência positiva ou negativa para si. Ou seja, deste modo, tem-se apetite pelo bom, aversão pelo mau, e despreza-se o que é indigno para a manutenção da autoconservação.

Das coisas que não desejamos nem odiamos se diz que as *desprezamos*. Não sendo o *desprezo* outra coisa senão uma imobilidade ou contumácia do coração, ao resistir à ação de certas coisas [...]. Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama-se *vil e indigno*. (HOBBS, 2004, p. 58: grifos do autor).

Neste ponto, parece evidente que tal argumento é contrário ao de Bentham (1984), que considera a natureza humana dominada pela dor ou pelo prazer e todas as demais sensações seriam redutivas a eles. Entretanto, para Hobbes (2004, p. 59: grifos do autor), o prazer e a dor (ou desprazer) não são os senhores soberanos, mas sim aparências do bem e do mal⁴⁸. “Portanto o *prazer* (ou *deleite*) é a aparência ou a sensação do bem, e *desprazer* ou *desagrado* é a aparência ou a sensação do mal. Consequentemente, todo apetite, desejo e amor é acompanhado por um deleite maior ou menor, e todo ódio e aversão por um desprazer e ofensa maior ou menor”.

Neste sentido, a identificação daquilo que é bom ou mau, enquanto indivíduos sociais, aproxima-nos ou afasta-nos da possibilidade de a cooperação se efetivar na esfera moral, uma vez que cada um tem uma interpretação valorativa própria daquilo que seria importante contribuir em prol da autoconservação. Abdalla (2004) comenta que, ainda na análise do pensamento hobbesiano, se faz necessário uma reconstrução acerca daquilo que, individualmente, é valorativo, visto que a racionalidade serve como pressuposto básico para o controle da barbárie.

A partir de uma perspectiva pessimista, o autor condiciona a existência humana a isso, pois “ou reconstruímos o fundamento de nossa ação no mundo e das relações humanas, construindo uma racionalidade fundada no princípio da cooperação, ou a barbárie, seguida da destruição do planeta e da extinção da espécie humana, passa a ser o destino que nos aguarda” (ABDALLA, 2004, p. 138). Para Abdalla (2004), em sintonia com o descrito por Aristóteles e Hobbes (2004), é impossível deliberar sobre o passado, contudo não é impossível deliberar sobre a impossibilidade (de extinção da espécie, na sugestão apocalíptica).

⁴⁸ Por exemplo, em Hobbes (2004, p. 60-62: grifos do autor) “o *apetite*, ligado à crença de conseguir, chama-se *esperança* [...]. A *esperança* constante chama-se *confiança* em si mesmo [...]. O *desejo* do bem dos outros chama-se *benevolência*, *boa vontade*, *caridade*. Se for do bem do homem em geral, chama-se *bondade natural* [...]. O *desprezo* pelas pequenas ajudas e impedimentos chama-se *magnanimidade* [...]. O *amor* pelas pessoas, sob o aspecto da convivência social, chama-se *amabilidade* [...]. O desejo de causar dano a outrem, a fim de levá-lo a lamentar qualquer de seus atos, chama-se *ânsia de vingança* [...]. O desprezo pela boa reputação chama-se *imprudência* [...]. A *tristeza* causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra ou outros bens, se se lhe juntar o esforço para aumentar nossas próprias capacidades, a fim de igualá-lo ou superá-lo, chama-se *emulação*. Quando ligada ao esforço de suplantando ou levantar obstáculos ao competidor chama-se *inveja*”.

Logo, conforme Hobbes (2004, p. 63: grifos do autor), diante de uma vontade (que acenava como algo inalcançável), a liberdade se manifesta quando, mesmo assim, há a deliberação da ação em detrimento de se abster de agir.

Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*, o ato (não a faculdade) do *querer* [...]. A definição da *vontade* vulgarmente dada pelas Escolas, como *apetite racional*, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um *ato voluntário* é aquele que deriva da *vontade*, e nenhum outro. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação anterior, neste caso a definição será a mesma que aqui apresentei. Portanto a *vontade* é o *último apetite da deliberação*.

Assim, as ações voluntárias, descritas em Aristóteles, podem ter origem não apenas no desejo ou na vontade, mas também no medo das consequências, bem como da reputação adquirida ao agir ou se abster em determinada situação. Segundo Furrow (2007, p. 138), a maioria dos relacionamentos é governada por sentimentos de estima, que fundamentam a confiança. “Estes relacionamentos e as normas morais que os regulam são inteligíveis em vista de nosso interesse na felicidade”. Em contrapartida, a concepção de Thomas Hobbes (2004, p. 63: grifos do autor) estabelece e defende que “*ações voluntárias* não são apenas as ações que têm origem na cobiça, na ambição, [...] mas também aquelas que têm origem na aversão, ou no medo das consequências decorrentes da omissão da ação”.

Aproximando esses argumentos da reflexão acerca da cooperação social, abre-se a possibilidade de considerar que o fenômeno também possa ter origem na manifestação da aversão, isto é, indivíduos que manifestam antipatia em determinadas situações também podem cooperar entre si para demonstrar desgosto quanto ao objeto que suscitou a aversão. Tal possibilidade denota a dificuldade da constituição de modelos cooperativos sociais sólidos embasados exclusivamente na racionalidade moral. Por conseguinte, pode-se considerar que, conforme Hobbes (2004), o bem aparente, uma concepção aristotélica, já seria suficiente para suscitar a tomada de decisão quanto a escolha de cooperar ou não. Abre-se, inclusive, a possibilidade de se conjecturar acerca das possíveis finalidades dos conselhos, senão a de contribuir para a efetivação de modelos cooperativos sólidos.

Ademais, questiona-se, portanto, como discernir o que é verdadeiro ou falacioso para que seja mantido o grau de confiança entre os indivíduos. Quanto a isso, Hobbes (2004, p. 68: grifos do autor) pondera que toda crença é cercada de duas opiniões, isto é,

tem-se *fê na pessoa*, e *acredita-se* tanto a pessoa como a verdade do que ela diz. De modo que na crença há duas opiniões, uma relativa ao que a pessoa diz, e outra relativa a sua virtude. *Acreditar, ter fê em* ou *confiar em alguém*, tudo isto significa a mesma coisa: a opinião da veracidade em uma pessoa. Mas *acreditar o que é dito* significa apenas uma opinião da verdade da coisa dita.

Segundo o filósofo de Westport, toda manifestação de confiança quanto ao discurso tem relação com as próprias concepções e afirmações pessoais, bem como da autoridade de quem o expressa. Em outras palavras: confia-se no discurso daqueles que têm opiniões alinhadas às nossas ou por coerção autoritária. Segundo Hobbes (2004, p. 69),

quando acreditamos que qualquer espécie de afirmação é verdadeira, com base em argumentos que não são tirados da própria coisa nem dos princípios da razão natural, mas são tirados da autoridade, e da opinião favorável que temos acerca de quem fez essa afirmação, neste caso o objeto de nossa fê é o orador, ou a pessoa em quem acreditamos ou em quem confiamos, e cuja palavra aceitamos: e a honra feita ao acreditar é feita apenas a essa pessoa.

Deste modo, percebe-se que a concepção hobbesiana de cooperação social, no contexto da competição, pode considerar graus distintos de influência, revelados no discurso do orador que se manifestam de acordo com a aceitação do ouvinte. Esse, por sua vez, posteriormente decide cooperar ou não. Nesta perspectiva, é possível supor que cada indivíduo categoriza de forma valorativa as características individuais de cada semelhante, naquilo que seria equivalente ao que chamamos de *caráter*. Contudo, Furrow (2007, p. 161) comenta que a possível imparcialidade também é produto dos relacionamentos desenvolvidos na esfera moral. “A deliberação é, ao menos até certo ponto, um processo de colaboração no qual os agentes esclarecem seus pontos de vista e alargam seus horizontes somente à condição de ficarem abertos às perspectivas dos outros”. Para o autor, “estas capacidades de colaboração não garantem o tipo de imparcialidade que Kant e os utilitaristas buscam. No entanto, é a única forma de imparcialidade disponível aos falíveis seres humanos” (FURROW, 2007, p. 161). Tal argumento caracteriza ainda mais o caráter imperfeito do dever de cooperar.

3.4 A voluntariedade das ações cooperativas

Consideradas as críticas realizadas por Furrow (2007) à imparcialidade defendida pelas doutrinas deontológica e utilitarista, investiga-se o papel das virtudes na interpretação destas categorias valorativas. Na perspectiva hobbesiana, tem-se a noção de virtudes intelectuais, que seriam capacidades humanas de valorização das características dos indivíduos. Para Hobbes

(2004, p. 71: grifos do autor), a análise das virtudes parte de uma comparação e devem ser distinguidas do talento.

Por *virtudes intelectuais* sempre se entendem aquelas capacidades do espírito que os homens elogiam, valorizam e desejariam possuir em si mesmos; e vulgarmente recebem o nome de *talento natural*, embora a mesma palavra *talento* também seja usada para distinguir das outras uma certa capacidade.

Quanto aos defeitos contrários às virtudes, o autor salienta que o juízo tem a capacidade de condenar a partir da sugestão de possibilidades, uma vez que, de acordo com Hobbes (2004, p. 72), “o juízo se limita a sugerir quais circunstâncias que tornam uma ação louvável ou condenável”. Para tal, Hobbes (2004) analisa o conhecimento de forma bipartida, como o fez na análise do discurso mental. Conforme sugere o autor, há dois objetos diferentes do conhecimento: (i) conhecimento dos fatos (que é atrelado à memória); e (ii) conhecimento das consequências (que é condicionado à ciência). O filósofo compreende que o primeiro é testemunhal, portanto absoluto, enquanto o segundo é a capacidade de conjecturar hipóteses quando se raciocina. “Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar”. (HOBBS, 2004, p. 81)

Ademais, cabe supor que o conhecimento dos fatos, embora tenha veracidade absoluta, não é defendido por Hobbes (2004) como a espécie estritamente necessária para o exercício filosófico. Compreende-se que em uma análise hobbesiana da cooperação social, o conhecimento das consequências, não embasado na prudência (como visto, já refutada pelo autor), é necessário para fomentar os vínculos cooperativos entre humanos, uma vez que se argumenta, e se defende, que toda ação coletiva parte da condição de exercê-la, bem como é condicionada pela ação de outros indivíduos.

Por conseguinte, partindo da concepção de que todo conhecimento das consequências obtido em um grupo é condicionado, desenvolve-se a interpretação acerca da influência da mediação do poder neste cenário. De acordo com Hobbes (2004), ter poder é dispor dos meios necessários para se obter vantagens futuras. Novamente o autor realiza uma divisão em (i) poder original; e (ii) poder instrumental. O primeiro, parte da ideia de se considerar as características humanas naturais (força, beleza, etc.), enquanto o segundo leva em conta o que se adquire e se almeja na esfera social. Para Hobbes (2004, p. 83: grifos do autor), “os poderes *instrumentais* são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos

para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte⁴⁹”.

Contudo, para o filósofo de Westport, nenhuma das categorias apresentadas se iguala ao poder coletivo guiado por um indivíduo. Nessa perspectiva, é válido ressaltar que tal argumento corrobora com a defesa do Estado, ou do Leviatã, à frente da sociedade para conduzi-la. Entretanto, reduzindo-se a estrutura valorativa dessa defesa política, é evidente a defesa da força da coletividade, resultado da união de indivíduos, isto é, a cooperação social. Ademais, é necessário considerar que a presença do Leviatã só é justificada por Hobbes (2004, p. 83) diante da identificação da ausência de modelos cooperativos sólidos estabelecidos na esfera moral.

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Conseqüentemente [sic] ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas.

Hobbes (2004, p. 83) ainda considera que o poder é o responsável por tornar viável a contribuição de outros indivíduos, visto que, para o autor, “qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos”. Tal argumento suscita reflexões acerca da análise filosófica proposta. Deste modo, questiona-se se o poder seria o resultado da cooperação social ou, em direção oposta, a cooperação social seria resultado do poder. Acredita-se que tal questionamento é válido, uma vez que, no atual contexto capitalista, tal questão parece ser respondida com certa ambiguidade⁵⁰.

⁴⁹ Ao encontro de Hobbes (2004) e, como se verá no capítulo seguinte, Mill (2001, p. 53: grifo do autor) assume um discurso semelhante ao de Marx (2001) e enfatiza que “é verdade que a sorte dos indivíduos não é inteiramente independente de sua virtude e de sua inteligência; as duas realmente atuam a seu favor, mas muito menos do que muitas outras coisas em que não há nenhum mérito. A mais poderosa de todas as circunstâncias determinantes é o nascimento. A grande maioria das pessoas são o que nasceram para ser. Algumas nascem ricas sem trabalhar, outras nascem numa posição em que podem ficar ricas *pelo* trabalho, a grande maioria nasce para o trabalho duro e a pobreza por toda a vida, multidões para a indigência”. Por conseguinte, Mill (2001, p. 53) ainda estabelece que “energia e talento são muito mais importantes para o sucesso na vida do que as virtudes; mas, se um homem vence aplicando energia e talento a alguma coisa útil, outro vence aplicando as mesmas qualidades para superar e arruinar um rival”. Salienta-se que se pretende realizar novas aproximação, em seguida, na chamada *loteria natural* descrita em Rawls (2008).

⁵⁰ Mill (2001, p. 51) corrobora com esse argumento, quando comenta que “qualquer tentativa de pintar as misérias da indigência, ou de estimular a proporção da humanidade que nos países mais adiantados é habitualmente exposta ao longo de toda a sua existência aos sofrimentos morais e físicos impostos por ela, seria supérflua”. O filósofo inglês também critica o papel do individualismo no contexto capitalista, bem como na manifestação vigorosa da competição, considerada a antítese da cooperação social, como defendido na reflexão filosófica proposta. “Aos seus olhos, a própria base da vida humana como constituída atualmente, o próprio princípio sobre o qual se executam a produção e a repartição de todos os seus produtos materiais, é essencialmente viciada e anti-social

Diferentemente de Kant (Gr) que considera a dignidade como fim último de todo dever, Hobbes (2004, p. 84-85: grifo do autor) sugere que dignidade é o valor que o indivíduo adquire, por meio de cargos, títulos e gratificações, isto é, poder. “O valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam *dignidade*”. Neste sentido, intuitivamente se supõe que, no atual contexto social, todo empreendimento cooperativo se manifesta com vias no poder para que, assim como aqueles que o detêm, os que cooperam possam ter a possibilidade de adquiri-lo. Não à toa, Hobbes (2004, p. 84-85: grifo do autor) enfatiza que a honra está sujeita ao elogio e possui grau de dificuldade maior de ser exercida. “Elogiar um outro por qualquer tipo de ajuda, é *honrar*, porque é sinal de quem em nossa opinião ele tem poder para auxiliar. E quanto mais difícil é a ajuda, maior é a honra”.

Nesse cenário, ainda segundo Hobbes (2004, p. 85), “ser solícito em promover o bem do outro, assim como adular, é honrar, como sinal de que pretendemos proteção ou ajuda. Negligenciar é desonrar”. Conforme o autor, a recusa da colaboração oferecida é compatível com a desonra, enquanto que “concordar com a opinião do outro é honrar, pois é sinal de aprovação de seu julgamento e sabedoria. Discordar é desonrar e acusar o outro de erro” (HOBBS, 2004, p. 85).

Ainda nesta perspectiva, de acordo com Hobbes (2004), o merecimento não teria relação com o valor moral do indivíduo, uma vez que o filósofo inglês considera o primeiro atrelado à aptidão de cada qual com o que é lhe proposto realizar. Nesse sentido, a concepção hobbesiana de meritocracia indica que “o merecimento de um homem é uma coisa diferente de seu valor, e também de seu mérito, e consiste num poder ou habilidade especial para aquilo de que se diz que ele é merecedor, habilidade particular que geralmente é chamada adequação ou *aptidão*”. (HOBBS, 2004, p. 89: grifos do autor).

Aproximando da abordagem da cooperação social, desconfia-se que tal constatação é o resultado, para utilizar o vocabulário hobbesiano, de um conhecimento dos fatos, absoluto e veraz, mas que, como descrito pelo autor, não é o conhecimento necessário para o raciocínio. Diante de tais considerações, aborda-se a possibilidade de tal reflexão ser o resultado de um

[sic]. É o princípio do individualismo e da competição, cada um por si e contra todo o resto. Está baseado na oposição de interesses, não na harmonia de interesses, e sob tal princípio cada um é forçado a encontrar seu lugar por meio da luta, derrubando os outros ou sendo derrubado por eles [...]. Moralmente considerado, seus males são óbvios. É o pai da inveja, do ódio e de todo egoísmo; faz de cada um o inimigo natural de todos os outros que cruzam seu caminho, e os caminhos de todos estão sujeitos a ser constantemente cruzados. Sob o sistema presente quase ninguém ganha, a não ser pela perda de cada um dos outros. Numa sociedade bem constituída, cada um ganharia com os esforços bem-sucedidos de cada um dos outros; enquanto hoje ganhamos pela perda de cada um dos outros e perdemos pelo ganho de cada um dos outros, e nossos maiores ganhos vêm da pior de todas as fontes, da morte, a morte daqueles que estão mais próximos e que nos deviam ser mais caros” (MILL, 2001, p. 54-55).

costume social que, há séculos, acena para que a toda manifestação da cooperação trabalhe na defesa do poder em detrimento da dignidade humana.

Além disso, cabe salientar que, para Hobbes (2004), o termo *costume* não é compreendido como a decência de condutas habituais e cotidianas, mas sim como as ações que têm impacto na convivência humana. O autor refuta as concepções de fim último e bem supremo, outrora defendidas na filosofia clássica, para a justificação de uma vida pacífica e harmoniosa, uma vez que “a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (HOBBS, 2004, p. 91: grifos do autor).

Quanto à relação homem *versus* poder, anteriormente apresentada, o filósofo inglês defende que o desejo de poder é universal na humanidade. Segundo o autor, tal manifestação tem fim somente na morte, uma vez que, embora seja natural a busca por um prazer superior consequente à efetivação de um prazer menor, a busca por mais para se viver bem é fruto do descontentamento humano e justificaria a competição social. Nas palavras de Hobbes (2004, p. 91), todos os indivíduos têm

um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda.

Ademais, conforme o filósofo de Westport, a busca por tal contentamento leva à competição, compreendida na reflexão proposta acerca da cooperação social, como uma antítese passível de impactar negativamente a esfera moral. Além do mais, Hobbes (2004, p. 92) dá indicativos de que tal intuição, justificada no estudo acerca do fenômeno da cooperação social, não está tão equivocada quando fundamenta que “a competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro”.

3.5 Reconhecimento e retribuição

Neste cenário competitivo, investiga-se como o recebimento de benefícios entre iguais seria possível. Segundo Hobbes (2004), dependendo do que fora recebido, tem-se a ilusão de que se deve algo em troca. Para o filósofo, a partir disso, o sentimento de obrigação é suscitado perante o indivíduo que concedeu determinado benefício, que geraria a necessidade de servidão

como forma de retribuição. Nesta perspectiva, a base da cooperação hobbesiana entre iguais é fundamentada na competição, uma vez que tal fenômeno seria uma espécie de “ódio secreto” que é interiorizado e retorna como “amor fingido” em forma de retribuição equivalente ao agente primeiro.

Refutando as noções deontológicas quanto à necessidade do dever perfeito, presentes em Kant (MS), na cooperação social, Hobbes (2004) estabelece que obrigação é servidão e essa gera ódio. Berlin (1981) comenta que a busca por status é um obstáculo a ser considerado na efetivação da cooperação social. Conforme o autor, a necessidade de reconhecimento conduz à busca constante da liberdade e, em última hipótese, da desassociação de modelos cooperativos. Como sugere Berlin (1981, p. 159), um ato, seja cooperativo ou não, sempre mira o reconhecimento, e pode não ter relação alguma com um plano racional moral, uma vez que os indivíduos que cooperam podem estar simplesmente objetivando não serem desprezados ou ignorados pela sociedade.

Regra geral, o que pedem as classes e nacionalidades oprimidas não é simplesmente irrestrita liberdade de ação para seus membros nem, acima de tudo, igualdade de oportunidades sociais ou econômicas, muito menos a demarcação de um lugar num estado orgânico sem atritos imaginado pelo legislador racional. O que quase sempre desejam é apenas o reconhecimento (de sua classe, nação, cor ou raça) como fonte independente de atividade humana, como uma entidade com vontade própria pretendendo atuar segundo essa vontade (seja boa, legítima ou não), e não ser governado, educado, guiado, mesmo de modo quase imperceptível, como se não fosse plenamente humano e, portanto, como se não fosse plenamente livre.

Nesta perspectiva, Hobbes (2004, p. 92: grifo do autor) defende que apenas o recebimento de benefícios de alguém superior aproximaria uma eventual cooperação do amor. Mais uma vez, o autor refuta a necessidade da obrigação.

Ter recebido de alguém a quem consideramos nosso igual maiores benefícios do que esperávamos faz tender para o amor fingido, e na realidade para o ódio secreto, pois nos coloca na situação de devedor desesperado que, ao recusar-se a ver seu credor, tacitamente deseja que ele se encontre onde jamais possa voltar a vê-lo. Pois os benefícios obrigam, e a obrigação é servidão; a obrigação que não se pode compensar é servidão perpétua; e perante um igual é odiosa. Mas ter recebido benefícios de alguém a quem se considera superior faz tender para o amor, porque a obrigação não é uma nova degradação, e alegre aceitação (a que se dá o nome de *gratidão*) constitui uma honra tal para o benfeitor que geralmente é tomada como retribuição.

Por conseguinte, Hobbes (2004) realiza observações quanto à mutualidade, na qual ele considera que a competição, de certo modo, influencia diretamente a distribuição, o recebimento e a retribuição de benefícios entre semelhantes. Cabe salientar que não significa que isso é imoral ou amoral, contudo, bem como se acredita que acontece na manifestação da

cooperação social, dá-se algo para receber um valor semelhante o qual ver-se-á retribuir posteriormente. Tal processo, segundo Hobbes (2004, p. 92-93), gera a “vingança do perdedor”, isto é, daquele que ficou em débito, uma vez que o vencedor desse exercício se satisfaz com a vitória. “Daí deriva uma emulação para ver quem superará o outro em benefícios, que é a mais nobre e proveitosa competição que é possível, na qual o vencedor fica satisfeito com sua vitória, e o outro se vinga admitindo a derrota”.

A identificação da presença de censuras e de pressões sociais, aproxima a análise hobbesiana da cooperação de determinados comportamentos considerados egoístas. Para Hobbes (2004, p. 93), “o medo da opressão predispõe os homens a anteciparem-se procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade”. Salienta-se, contudo, que o autor considera que o esforço deve ser alimentado e revigorado pela recompensa, o que sugeriria que todo processo de cooperação, em Hobbes (2004), só ganha efetividade (e validade) a partir do momento em que há esse “pagamento”, isto é, não acontece cooperação de forma espontânea, gratuita ou altruísta como sugere a noção ordinária do fenômeno.

De acordo com Berlin (1981, p. 160), um indivíduo que não é reconhecido pelos seus atos não se sente livre e, conseqüentemente, não se considera um membro da sociedade da qual integra. Essa identificação gera a busca por emancipação integral de qualquer modelo que vise abranger os demais indivíduos. Conforme Berlin (1981, p. 160: grifo do autor), algo análogo acontece com a liberdade social, que nesse contexto, pode conflitar com a cooperação.

O desejo de reconhecimento é um desejo de algo diferente: união, maior compreensão, integração de interesses, vida de dependência comum e de sacrifício comum. É só a confusão entre o desejo de liberdade e aquela ânsia profunda e universal de *status* e compreensão, mais emaranhada ainda por ser identificada como a noção de autogoverno, onde o ego a ser libertado não é mais o individual, mas o “todo social” que torna possível aos homens, ao mesmo tempo em que se submetem à autoridade dos oligarcas ou ditadores, declarar que isso de alguma forma os liberta.

Hobbes (2004, p. 94) sugere que tal distopia é fruto da ignorância que obriga os indivíduos a embasarem os próprios comportamentos nas opiniões das autoridades que detêm o poder e persuadem as massas a justificarem as próprias opiniões.

A falta de ciência, isto é, a ignorância das causas, predispõe, ou melhor, obriga os homens a confiar na opinião e autoridade alheia. Porque todos os homens preocupados com a verdade, se não confiarem em sua própria opinião deverão confiar na de alguma outra pessoa, a quem considerem mais sábia que eles próprios, e não considerem provável que queira enganá-los [...]. Fica-se portanto predisposto para tomar como ação do povo aquilo que é uma multidão de ações praticadas por uma multidão de pessoas, talvez arrastadas pela persuasão de uma só.

Discute-se, portanto, o confronto entre costume e razão em um modelo cooperativo, visto que Hobbes (2004) salienta que as regras são seguidas ora pelo costume, ora pela razão. Como descreve o autor, o indivíduo apela para o que mais lhe convém, de tal modo que se afasta o costume quando esse não faz mais parte do próprio interesse, bem como confronta-se com a razão quando essa não o favorece mais. Contudo, a identificação da ignorância, bem como a percepção da persuasão dos detentores do poder, pode gerar efeitos contrários em um modelo cooperativo, pois, como argumenta Hobbes (2004, p. 95), suscita uma reação que pode ser violenta.

Berlin (1981, p. 161) sugere a troca da liberdade, por um eventual modelo cooperativo, como a busca individual pelo próprio status e, diferentemente do que fora defendido por Hobbes (2004),

não é simplesmente uma desistência da liberdade pelo benefício da segurança, de algum lugar garantido em uma hierarquia harmônica na qual todos os homens e todas as classes conhecem sua posição e estão prontos para trocar o doloroso privilégio de escolher – “a carga da liberdade” – pela paz, pelo conforto e pela relativa falta de uso do poder de pensar de uma estrutura autoritária ou totalitarismo.

Nesse contexto, e diante das considerações acerca da violência, o filósofo inglês analisa, e critica, o papel da religião que, de certo modo, defende a cooperação social como um dever divino que, caso seja seguido, vai trazer o benefício (ou a recompensa) da vida eterna em um suposto paraíso. Hobbes (2004) pondera que a busca por uma explicação divina está no cerne das discussões acerca do gene humano. Para o autor, contudo, é puramente humano, isto é, sem influência divina, a observação da sucessão de eventos, bem como a recordação dos antecedentes e das consequências da ação.

Em primeiro lugar, é peculiar à natureza do homem investigar as causas dos eventos a que assiste, uns mais, outros menos, mas todos os homens o suficiente para terem a curiosidade de procurar as causas se sua própria boa ou má fortuna. Em segundo lugar, é-lhe também peculiar perante toda e qualquer coisa que tenha sido um começo, pensar que ela teve também uma coisa que determinou esse começo no momento em que o fez, nem mais cedo nem mais tarde. (HOBBS, 2004, p. 97).

O filósofo de Westport acredita que tal inquietação manifestada com expectativa em um espaço e tempo diferentes do presente gera no homem o “fenômeno Prometeu”, em alusão à figura mitológica. As considerações de Hobbes (2004, p. 98: grifos do autor) acerca do personagem do monte Cáucaso são uma tentativa de defender a necessidade humana de encontrar paz, uma vez que

todos os homens, sobretudo os que são providentes, se encontram numa situação semelhante à de *Prometeu*. Porque tal como *Prometeu* (nome que quer dizer *homem prudente*) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um lugar de ampla perspectiva, onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia o coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono.

Para Hobbes (2004, p. 102), ao estar com o espírito repleto de medo e ignorância, é comum sermos iludidos por aqueles que doutrinam possibilidades de respostas. “Tão fácil é os homens serem levados a acreditar em qualquer coisa por aqueles que gozam de crédito junto deles, que podem com cuidado e destreza tirar partido de seu medo e ignorância”. Neste sentido, diante de tal argumento que, evidentemente, revela uma crítica à religião, salienta-se que não tomar-se-á, para fins de crítica, nenhuma teoria baseada na filosofia da religião na busca da compreensão do fenômeno da cooperação social.

Entretanto, em Hobbes (2004), isso se faz necessário, uma vez que não se objetiva omitir as ambições dos indivíduos, um dos motivadores desta reflexão filosófica. Como defende o autor, os benefícios que motivam a cooperação são, em um primeiro momento, pessoais e, como refutado desde o início, não se visa construir uma teoria moral deontológica (a qual se entende possuir características muito próximas das doutrinas religiosas). Para Hobbes (2004, p. 104),

aquilo que faz perder a reputação de amor é deixar transparecer ambições pessoais, quando a crença que se exige dos outros conduz ou parece conduzir à aquisição de domínio, riquezas, dignidade, ou à garantia de prazeres, apenas ou especialmente para si próprio. Porque aquilo de que os homens tiram benefícios próprios se considera que o fazem por si mesmos, não por amor aos outros.

Manifestamente, o declarado “abandono” da figura divina na análise da cooperação social suscita inquietações e leva a reflexões acerca do papel da individualidade do fenômeno. O filósofo inglês coloca a humanidade em grau de igualdade quando se analisa a esfera da competição. Ou seja, qualquer ideia que justifique a cooperação como resultado das características humanas, em hipótese, baseadas na similaridade divina, são refutadas. Hobbes (2004, p. 107) suspeita que entre humanos, embora fisicamente díspares, não há quaisquer diferenças relevantes em eventuais confrontos.

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em

conjunto, a diferença entre um e outro homem não suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Tal argumento faz com que Hobbes (2004) demonstre que os objetivos almejados pelos indivíduos também são muito semelhantes, fato que contribui para uma explicação, mesmo que parcial, da competição social. De acordo com o autor, o contentamento se dá apenas quando não há disputa dos mesmos objetos, uma vez que o oposto transforma semelhantes em inimigos. Levando em consideração que, conforme defendido anteriormente pelo filósofo inglês, faz parte da natureza humana a autoconservação, o oposto, isto é, a destruição do outro, se mostra como a consequência desta insatisfação.

Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. (HOBBS, 2004, p. 108).

A defesa da cooperação social, portanto, se dá como uma alternativa que, conceitualmente, parece não ir de encontro à presença da competição, isto é, a cooperação não é totalmente antagônica à competição, visto que há vestígios e semelhanças entre ambos os conceitos. Esse argumento ganha força ao se considerar que não é a competição que reduz a possibilidade da cooperação, mas, sim, a escolha de uma em detrimento da outra. Acredita-se que o indivíduo pode cooperar para competir, tal como apresentado na teoria de David Gauthier (1994) em *La moral por acuerdo*. Nesta mesma linha de raciocínio, Hobbes (2004) acredita que o convívio humano, mesmo sem conflitos, não é prazeroso, uma vez que cada indivíduo projeta em si próprio um valor pessoal que, geralmente, não é percebido da mesma forma pelos demais indivíduos que compõem a sociedade. Tal atitude, para o filósofo inglês, é autodestrutiva.

A concepção hobbesiana argumenta em favor da cooperação social, quando defende que as três causas naturais da discórdia humana são: (i) a competição; (ii) a desconfiança; e (iii) a glória. De acordo com Hobbes (2004, p. 108-109), a competição é o meio utilizado para se alcançar o lucro; a desconfiança é um meio de se aproximar da segurança; e a glória, um meio para se garantir e preservar a reputação pessoal. Visando justificar o poder do Estado, Hobbes (2004, p. 109) cita que o clima de guerra impede a manutenção do respeito mútuo⁵¹. Para fins

⁵¹ É prudente adiantar que, como ver-se-á no capítulo seguinte, em Rawls (2008, p. 544), o bem primário mais importante da vida de um indivíduo talvez seja o autorrespeito. Para tal, o autor argumenta sob dois aspectos: (i) a pessoa tem o seu próprio valor (para realizar os projetos pessoais de vida) e (ii) a pessoa tem confiança na própria

de análise, acredita-se que tal argumento também é favorável à defesa da cooperação social, uma vez que, adaptando às categorias descritas pelo filósofo, ela seria um meio para se alcançar a satisfação coletiva.

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. (HOBBS, 2004, p. 109).

Evidentemente, nos aproximamos da teoria utilitarista apresentada por John Stuart Mill (2000). Entretanto, salienta-se que este não parece ser o objetivo da cooperação social, visto que se suspeita que todo ato cooperativo surge mirando o fim pessoal e entende-se que o fim coletivo é apenas a consequência das inúmeras incidências deste. Com isso, evidencia-se uma aproximação da teoria neocontratualista de John Rawls (2008), a qual será apresentada posteriormente na explicação do princípio da diferença. Ainda acerca das concepções utilitaristas, o argumento de Hobbes (2004) vai ao encontro do que será discutido por Bentham (1984), embora não reduza os sentimentos em prazer e dor, o autor admite a derivação dos desejos e paixões.

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la. (HOBBS, 2004, p. 110).

Para Berlin (1981), esses desejos e paixões são equivalentes aos valores últimos, visto que, na determinação do agir, escolhem baseados nos conceitos e categorias morais fundamentais que foram qualificando ao longo da vida⁵². Deste modo, o autor salienta que como os fins individuais são muitos, é necessário considerar a presença do conflito, que não pode ser

capacidade (contanto que as coisas estejam ao seu alcance). Logo, para o filósofo de Baltimore, sem o autorrespeito as atividades se tornam vazias e fúteis e o indivíduo torna-se apático e cético. “Assim, o que é necessário é que haja para cada pessoa pelo menos uma comunidade de interesses mútuos à qual ela pertença e onde veja seus esforços confirmados pelos associados. E, de modo geral, essa garantia é suficiente onde quer que na vida pública os cidadãos respeitem os fins uns dos outros e julguem suas reivindicações políticas de maneira que também reforcem sua auto-estima [sic] [...]. Essa democracia, ao julgar os objetivos uns dos outros, é o fundamento do auto-respeito [sic] numa sociedade bem-ordenada” (RAWLS, 2008, p. 546-547).

⁵² Cabe recordar que John Rawls (2008, p. 644) acredita que “não há dúvida de que até os conceitos que usamos para descrever nossos planos e nossa situação, e mesmo para dar voz a nossos desejos e objetivos particulares, quase sempre pressupõem um contexto social, bem como um sistema de convicções e ideias que resultam dos esforços coletivos de uma longa tradição”.

eliminado da vida social. Entretanto, Berlin (1981, p. 169) acredita que esses conflitos podem ser fruto da decadência do capitalismo, que tem como base a competição.

Pode ser que o ideal de liberdade de escolha termine sem exigir eterna validade e o pluralismo de valores relacionados com isso seja apenas o fruto tardio de nossa decadente civilização capitalista: um ideal que não foi reconhecido por épocas remotas e sociedades primitivas, e que a posteridade olhará com curiosidade, talvez com simpatia, mas com pouca compreensão.

Em relação ao cenário de guerra citado anteriormente, Hobbes (2004) ainda pondera que, nesta perspectiva, diferentemente do que será apresentado em Rawls (2008), não há como se considerar a justiça das ações, uma vez que não haveria injustiça, mas sim, apenas consequências de atos violentos. Cabe lembrar que o conceito de *justiça* em Rawls (2008) goza de primazia perante o conceito de *bem*. De forma evidente, em Hobbes (2004), fica claro que a toda argumentação se dá em direção à defesa do Leviatã em detrimento do poder da Igreja Católica no século XVII. Contudo, é importante ressaltar que, para o autor, num cenário sem leis, ou seja, na guerra, a razão é sobreposta e as ações seriam fruto exclusivo das paixões.

Tal sugestão nos leva a questionar qual seria a diferença moral se compararmos os humanos aos grupos de seres primitivos que não possuem a mesma capacidade intelectual, uma vez que a concepção hobbesiana indica que, em um contexto onde há guerra de todos contra todos, “não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais” (HOBBS, 2004, p. 110). O autor manifesta que a justiça não é uma faculdade do corpo ou do espírito, visto que não existe, nem em sentido metafísico, na individualidade, mas sim, na coletividade.

Outra consequência [sic] da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte em sua razão. (HOBBS, 2004, p. 110: grifos do autor).

Ainda segundo Hobbes (2004), a autopreservação da vida, isto é, o medo da morte é um dos principais fatores para o estabelecimento da paz. Na reflexão acerca da cooperação social, acredita-se que esse também é um dos principais motores para tal.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar ao acordo.

Ou seja, também se coopera quando há o intuito de manutenção da paz em detrimento do cenário de guerra, assim como diminui a presença da pressão social⁵³ ou a possibilidade de exclusão do indivíduo da sociedade. Tais normas são nomeadas por Hobbes (2004, p. 110) como *leis de natureza*.

3.6 Poder e liberdade

Com o conhecimento das normas sugeridas por Hobbes (2004), levando-se em consideração o que já foi abordado por Berlin (1981) e Furrow (2007), apresenta-se uma noção hobbesiana de liberdade. Nela, há ausência de impedimentos de acesso ao poder para a autopreservação. De acordo com Hobbes (2004, p. 113: grifo do autor), o direito de natureza é o que justifica cada homem possuir e usar seu poder e habilidades, da maneira que julgar mais adequado, para preservar a própria vida.

Por *liberdade* entende-se conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe restam conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.

Na concepção do filósofo de Westport, a renúncia à liberdade é equivalente à privação de outrem, pois o abandono dos próprios direitos possui um caráter prescritivo. Hobbes (2004) parece denotar um viés liberalista ao salientar que o homem, por natureza, tem direito a tudo que julgar necessário para a efetivação da liberdade. A necessidade de satisfazer desejos, em conflito com desejos semelhantes, transforma os demais indivíduos em obstáculos, uma vez que Hobbes (2004, p. 114: grifos do autor) acredita que a desistência daquilo que se deseja, consequentemente, gera a facilidade de acesso ao mesmo objeto por parte de outro indivíduo.

Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza: mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência [sic] que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original.

⁵³ Em Tugendhat (2003, p. 15), *pressão social* é equivalente a *sanção recíproca*, visto que, para o autor, “reagimos a um afeto negativo, quando alguém transgredir as normas. Tal afeto moral pode ser chamado de indignação”. Para o filósofo de Brno, o sentimento de culpa se manifesta quando há a identificação deste afeto negativo, após a transgressão de determinada norma social. O autor alemão ainda sugere que a consciência nada mais é que a moral internalizada e a repressão dela é fomentada pela indignação.

Seguindo o exercício filosófico traçado por Hobbes (2004), quando há o abandono ou a renúncia dos direitos naturais, há a transferência destes para outra pessoa. Quanto à cooperação social, estabelece-se que, ao decidir participar de um modelo cooperativo contratualista, o indivíduo torna-se protagonista, uma vez que determina com os demais os direitos da sociedade que está inserido. Isto é, embora não seja um dever perfeito, ao escolher participar de um modelo cooperativo o agente não transfere aos demais o seu próprio direito, mas determina-os, junto com eles. Nesta perspectiva, de acordo com Hobbes (2004), justiça e injustiça são lados opostos da mesma situação, mas que surgem quando se desfaz, voluntariamente, algo que antes havia-se determinado de forma voluntária. Deste modo, aplicando a concepção hobbesiana à cooperação social, não exercer o direito de cooperar não limita o direito dos demais indivíduos a ingressarem em um modelo cooperativo, visto que, para Hobbes (2004, p. 114: grifos do autor) quando “alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário”. Por conseguinte, o impedimento daqueles que desejam cooperar é equivalente a injustiça.

A partir desta reflexão, identifica-se que o único dever, no pensamento hobbesiano, é para com a liberdade de autoconservação. Deste modo, a concepção contratualista de Hobbes (2004, p. 115) indica que “a transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato” e todo contrato pressupõe ganho, seja em relação aos frutos advindos de possíveis relacionamentos ou recompensas. Hobbes (2004, p. 115-116: grifos do autor), portanto, pressupõe a confiança no cumprimento de tais contratos, uma vez que “ambas as partes podem também contratar agora para cumprir mais tarde, e nesse caso, dado que se confia naquele que deverá cumprir sua parte, sua ação se chama *observância da promessa*⁵⁴, ou *fê*”.

Para Denis Coitinho (2014, p. 286), “o modelo ético contratualista defende a tese central de que um determinado ato é correto se, e somente se, ele fosse aprovado por algum conjunto de normas estabelecidas pelos contratantes hipotéticos, sob circunstâncias específicas”. Isso significa dizer que a concepção hobbesiana apela para a aceitação social como determinante para a justificação de um contrato. “Disso resulta um sistema de cooperação mútua que melhora

⁵⁴ A promessa é interpretada por Rawls (2008, p. 430) não como um princípio moral, mas sim uma convenção constitutiva. “Por exemplo, para fazer uma promessa vinculatória, é preciso estar plenamente consciente, no gozo da própria razão, e conhecer o significado das palavras operantes, se seu uso no ato de fazer promessas, e assim por diante. Ademais, essas palavras devem ser ditas de maneira livre ou voluntária, sem que se esteja sob ameaça ou coerção, e em situações em que se tenha uma posição equitativa razoável para negociar, por assim dizer [...]. Em geral, as circunstâncias que dão origem à promessa e as circunstâncias dirimentes devem ser definidas de modo a preservar a liberdade igual das partes e para fazer da prática um meio racional por meio do qual seja possível realizar e estabilizar acordos de cooperação para o benefício mútuo das partes”.

a situação individual de cada um em comparação com o estado anterior de natureza” (COITINHO, 2014, p. 288). Conforme Hobbes (2004, p. 116: grifos do autor),

quando a transferência de direito não é mútua, e uma das partes transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar seu espírito da cor da compaixão; ou na esperança de ser recompensado no céu; nestes casos não há contrato, mas doação, *dádiva* ou *graça*, palavras que significam uma e a mesma coisa.

Feinberg (1974, p. 97) critica o pensamento de Hobbes (2004), ao considerar que o afastamento das obrigações legais é um exemplo de como há uma variedade de deveres sem direitos correlativos. “Os deveres de caridade, por exemplo, exigem-nos contribuição para este ou aquele recebedor entre muitos elegíveis, nenhum dos quais pode reivindicá-la como devida”. Além do mais, segundo o autor “as contribuições de caridade são mais semelhantes a serviços gratuitos, favores e doações do que ao pagamento de dívidas ou reparações, e, no entanto, temos o dever de ser caridosos” (FEINBERG, 1974, p. 97). Coitinho (2014, p. 288), no entanto, esclarece que o argumento de Hobbes (2004) pode ser apresentado e interpretado da seguinte forma:

1) O estado de natureza é uma situação ruim em razão de ser um cenário de competição entre todos; 2) Qualquer pessoa racional desejaria sair do estado de natureza; 3) Logo, qualquer pessoa racional deve realizar um acordo mútuo para refrear sua liberdade e estabelecer empreendimentos cooperativos, e assim, sair do estado de natureza.

Contudo, Hobbes (2004) salienta que esses contratos não são tão claros, uma vez que podem ser expressos ou identificados por inferências. Estas, por sua vez, também podem ser interpretadas como promessas e carregar uma carga moral implícita, consequências das palavras, do silêncio, das ações e das omissões. “Geralmente um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contratante”. (HOBBS, 2004, p. 116). Consequentemente, Coitinho (2014, p. 288) enfatiza que “é pelo interesse individual de sobreviver, ter segurança etc. que se deve limitar a competição e estabelecer a cooperação”.

Após a exposição das duas primeiras leis da natureza, Hobbes (2004, p. 123: grifos do autor) expõe outras. Contudo, destaca-se a terceira: “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”. Nela, o filósofo inglês defende que, sem o cumprimento dos pactos, a condição de guerra seria mantida ao ponto de o rompimento ser considerado uma injustiça.

Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra. Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da *justiça*. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente [sic] nenhuma ação pode ser injusta. Mas depois de celebrado um pacto, rompê-lo é *injusto*. E a definição da *injustiça* não é outra senão o *não cumprimento de um pacto*. E tudo o que não é injusto é justo. (HOBBS, 2004, p. 123: grifos do autor).

Na defesa do Estado, Hobbes (2004) sugere a necessidade de um poder coercitivo que garanta o cumprimento dos pactos firmados. Ademais, também há a defesa da concessão de poder ao Estado, visto que, para o autor, sem pactos nada pode ser considerado injusto, pois tudo é permitido a todos. Para Coitinho (2004, p. 289), no entanto, os pactos são mantidos pelo autointeresse. “Assim, o que caracteriza mais fortemente o modelo contratualista hobbesiano é o critério factual do autointeresse, que também servirá de norma para o empreendimento da cooperação”.

Entretanto, o filósofo de Westport suscita a reflexão quanto à sugestão de que os contratos podem ser facilmente preservados uma vez que a satisfação de cada indivíduo justifica o cumprimento deles. De acordo com Hobbes (2004), tal argumento não nega a existência dos pactos, tampouco indica que os mesmos não são necessários. Pelo contrário, o autor defende que tais pactos são racionais visto que as ações sensatas conduzem os indivíduos aos fins pretendidos. Nesse sentido, se acredita que a cooperação, mesmo sem um caráter estritamente moral, por meio do contratualismo, ganha relevância, visto que o alinhamento dos fins dos indivíduos que participam dos empreendimentos cooperativos justifica a efetivação da cooperação social.

Corroborando com esse argumento, identifica-se em Hobbes (2004) que razão e injustiça podem ser identificadas nas mesmas ações, isto é, não há um imperativo que defina que toda ação racional é justa, bem como que toda ação injusta é irracional. Tal concepção será problematizada por Rawls (2008), uma vez que o autor considera que a justiça tem primazia sobre bem e o bem, na concepção do filósofo, é racional, embora o filósofo estadunidense também esteja de acordo com a ideia de que nem toda ação racional é justa.

Cabe lembrar, no entanto, que Hobbes (2004, p. 124-125) enfatiza que o caráter mútuo das ações não é irracional. O autor considera importante a observância da mutualidade, pois, sem ela, não há garantia da manutenção dos pactos firmados e os contratos não passariam de promessas. Para justificar a afirmação, Hobbes (2004) considera que (i) ninguém age de forma autodestrutiva; e (ii) em um cenário de conflito, como a guerra, os indivíduos firmam alianças para manter a autoconservação pessoal.

Nessa perspectiva, toda quebra de contrato gera a exclusão automática daquele que não cumpriu com a sua parte no pacto. Alheio à sociedade, o indivíduo fica condenado a perecer. Deste modo, o autor salienta que a justiça, considerada uma lei racional da natureza, consiste no cumprimento dos pactos, uma vez que é irracional realizar ações que destruam a própria vida. Nesse sentido, não cumprir com os pactos, para Hobbes (2004, p. 125), vai de encontro à cooperação e é autodestrutivo.

Portanto quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de salvação senão os que dependem de seu próprio poder. Portanto quem quebra seu pacto, e ao mesmo tempo declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por qualquer sociedade que se constitua em vista da paz e da defesa, a não ser devido a um erro dos que o aceitam.

Segundo Coitinho (2014, p. 289), isso apenas demonstra que “é a cooperação e não a competição a resposta racional para assegurar o autointeresse”. Logo, a cooperação surge como uma alternativa contratualista que, mesmo sem caráter deontológico, contribui para a manutenção da moral. Tal sugestão é reforçada quando a concepção hobbesiana indica que a força coletiva pode ser representada apenas por um indivíduo, mas, para isso, é necessário que todos estejam em unidade.

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão. (HOBBS, 2004, p. 137: grifos do autor).

As considerações hobbesianas de cooperação social em um cenário competitivo são necessárias para que se estabeleça o pano de fundo da concepção rawlsiana de cooperação, que compreende a mesma como responsável por tornar a vida coletiva melhor para todos que dependem apenas do próprio esforço. Contudo, como se apresentará na sequência, o conflito ainda está presente, uma vez que ninguém fica indiferente quanto à distribuição daquilo que é produzido pela cooperação. Ademais, se discutirá uma série de princípios rawlsianos que são seguidos para bem distribuir o resultado da cooperação. Esses princípios se referem à justiça social.

4 A FUNDAMENTAÇÃO RAWLSIANA DO AGIR COOPERATIVO

O filósofo estadunidense John Rawls (1921-2002) oferece uma alternativa neocontratualista para o problema da cooperação social a partir da análise da justiça. O autor pondera que uma sociedade reconhece certas normas de conduta e coopera com o cumprimento delas a partir do seguinte pressuposto: a justiça nega que a perda da liberdade de alguns seja um bem desfrutado por outros. Portanto, a noção rawlsiana de cooperação acena que as liberdades individuais são irrevogáveis em uma sociedade justa⁵⁵, uma vez que, para o autor, a injustiça só é tolerável caso evite uma injustiça maior.

Neste sentido a cooperação é entendida por Rawls (2008, p. 5) a partir de uma série de normas que “especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam”. Para o estadunidense, a cooperação social traz benefícios para a coletividade. Logo, “embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa o benefício mútuo, está marcada por um conflito, bem como uma identidade, de interesses” (RAWLS, 2008, p. 5). Contudo, assim como já abordado por Hobbes (2004), há de se analisar o conflito, visto que ninguém fica indiferente quanto à distribuição daquilo que é produzido em um empreendimento cooperativo. Deste modo, o filósofo de Baltimore acena que é necessário estabelecer e seguir uma série de princípios, referentes à justiça social, para bem distribuir os frutos da cooperação.

Cabe lembrar que, de acordo com Rawls (2008), uma sociedade bem-ordenada é aquela que é planejada para promover o bem daqueles que a compõem, uma vez que (i) todos aceitam e sabem que os demais indivíduos também aceitam os mesmos princípios de justiça e (ii) as instituições sociais atendem a esses princípios. Ademais, é prudente recordar que as sociedades civis raramente são bem-ordenadas, pois, frequentemente, há discordância e discussão acerca do conceito de justiça. Isso se dá, pois, segundo Rawls (2008, p. 6), cada pessoa possui a própria concepção do que é justo,

⁵⁵ Com base na concepção rawlsiana, para fins de análise da reflexão proposta, o termo *sociedade justa* é equivalente à *sociedade bem-ordenada*, que, na reflexão filosófica proposta, é equivalente à *sociedade cooperativa*. Convém salientar que tal equivalência está embasada no argumento de Rawls (2000, p. 84), quando o autor cita que “uma sociedade democrática bem-ordenada não é uma comunidade, nem, em termos mais gerais, uma associação”. Rawls (2000, p. 86-87) também argumenta que “pensar numa democracia como uma comunidade (assim definida) é negligenciar o alcance limitado de sua razão pública fundada numa concepção política de justiça. É compreender mal o tipo de unidade de que um regime constitucional é capaz, sem violar os princípios democráticos mais essenciais [...]. Mas também é errado pensar numa sociedade democrática como uma associação e supor que sua razão pública inclua objetivos e valores não-políticos. Fazer isso é negligenciar o papel anterior e fundamental de suas instituições básicas no estabelecimento de um mundo social em cujo interior, e somente nele, podemos, como todos os cuidados – alimentação, educação e certa dose de boa sorte – transformá-los em cidadãos livres e iguais”.

isto é, cada qual compreende a necessidade e está disposto a corroborar um conjunto característico de princípios para a atribuição de direitos e deveres fundamentais e para decidir qual ele e os demais consideram ser a distribuição adequada dos benefícios e dos encargos da cooperação social.

No entanto, o consenso⁵⁶, isto é, a manifestação efetiva da cooperação, não é o único pré-requisito para viabilizar uma concepção de justiça e, ao que parece, como sugere Rawls (2008, p. 7), os planos individuais devem, necessariamente, ser compatíveis com o conceito de justiça e possuir coerência moral. “Assim, é preciso que os planos dos indivíduos⁵⁷ se encaixem uns nos outros para que suas atividades sejam compatíveis entre si e possam ser todas realizadas sem que as expectativas legítimas de cada um sofram frustrações graves”. Logo, o autor estabelece como critério fundamental a estabilidade⁵⁸ para que haja a manifestação da cooperação social.

O esquema de cooperação social deve ser estável: deve ser cumprido de maneira mais ou menos regular, com suas normas básicas cumpridas de forma voluntária. Quando ocorrem infrações, devem existir forças estabilizadoras que evitem outras violações e que tendam a restaurar a ordem. (RAWLS, 2008, p. 7).

Tal argumento evidencia a dificuldade de garantir que acordos mutuamente benéficos sejam mantidos. Entretanto, ao analisar o objeto da justiça, Rawls (2008) faz uma ressalva e salienta que o objeto de tais acordos é o estabelecimento da justiça social, uma vez que a noção rawlsiana indica que as desigualdades atingem as oportunidades iniciais de vida e, portanto, são inevitáveis. Nesta perspectiva, o autor estabelece uma concepção razoável de justiça para a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, isto é, cooperativa. Nela, todos agem de forma justa e fazem a parte que lhes compete.

Logo, ao tomar como base a análise neocontratualista da cooperação, como se supunha, tem-se indícios de que o problema da cooperação social encontra amparo teórico. Isso significa

⁵⁶ Em Rawls (2000, p. 83), consenso é “uma concepção política enquanto visão que se sustenta por si mesma, a partir da idéia [sic] fundamental da sociedade como um sistema equitativo [sic] de cooperação e das idéias [sic] a esta associadas”.

⁵⁷ Para Rawls (2008, p. 678), “o plano racional, quando realizado com segurança, torna a vida totalmente digna de escolha e não exige nada além disso. Quando as circunstâncias são especialmente favoráveis e a execução é muito bem-sucedida, a felicidade é completa”.

⁵⁸ De acordo com Rawls (2008, p. 612-613), “talvez seja útil recordar que o problema da estabilidade surge porque o esquema justo de cooperação talvez não esteja em equilíbrio, e nem muito menos seja estável”. Nesta perspectiva, Rawls (2008, p. 613) sugere que, para que um indivíduo egoísta se beneficie dos esforços cooperativos daqueles que cooperam, “basta que muitas pessoas estejam fazendo sua parte para que, quando circunstâncias especiais lhe permitirem não contribuir (talvez sua omissão não seja descoberta), ele consiga o melhor de ambos os mundos: nessas ocasiões, pelo menos, é como se o egoísmo do ‘carona’ tivesse sido reconhecido e aceito”. Assim, o autor entende que os sentimentos morais têm de ser suficientemente fortes, para anular a tentação de transgredir as normas dos sistemas cooperativos justos. Logo, para Rawls (2008, p. 615), “parece que não há dúvida, então, de que a justiça como equidade é uma concepção moral razoavelmente estável” (p. 615).

dizer que a noção neocontratualista rawlsiana acena que, para que haja a possibilidade de uma concepção de justiça, é necessário que haja uma concepção clara de cooperação social⁵⁹.

4.1 Cooperação, negociação e justiça

Antes de se iniciar a análise das principais considerações do pensamento rawlsiano, aborda-se a cooperação social por meio da noção proposta por uma teoria da moralidade neohobbesiana do contrato. O filósofo canadense David Gauthier (1994, p. 158) acena que as interações humanas se apresentam como um remédio para a cura dos males sociais, visto que a cooperação promove benefícios gerais àqueles que integram um modelo racional. O filósofo de Toronto argumenta que toda interação cooperativa torna-se um terreno fértil para a manifestação da justiça, visto que essa se caracteriza pela ausência do desejo de angariar vantagens imerecidas. Para justificar o argumento, o autor recorda que David Hume (1711-1776), uma das bases do pensamento rawlsiano, defendeu que a cooperação surge a partir da escassez de recursos disponíveis (fato desconsiderado na teoria marxista, por exemplo).

Ademais, Gauthier (1994) salienta que, caso contrário, isto é, diante da iminente abundância de recursos, não haveria conflitos, tampouco a necessidade da cooperação social. Logo, os atos cooperativos, que são o pano de fundo para a manifestação da justiça em Rawls (2008), consideram a variabilidade desta escassez e, diante disso, objetivam fomentar benefícios mútuos, bem como evitar conflitos autodestrutivos. Contudo, o filósofo de Toronto também considera os efeitos colaterais desta escassez, visto que cada indivíduo pode visualizar um semelhante como competidor, bem como salientou Hobbes (2004).

Por conseguinte, em um cenário competitivo, abre-se a possibilidade de um debate acerca das características individuais, isto é, das vantagens e desvantagens naturais individuais, em situação análoga à loteria natural da teoria rawlsiana, apresentada na sequência. Gauthier (1994, p. 161) recorda que Hobbes (2004) desenvolveu tal argumentação ao considerar que

⁵⁹ Conforme Rawls (2003), "a idéia [sic] organizadora central da cooperação social tem pelos menos três aspectos essenciais: (a) A cooperação social é algo distinto da mera atividade socialmente coordenada — por exemplo, a atividade coordenada por ordens emanadas de uma autoridade central absoluta. Pelo contrário, a cooperação social guia-se por regras e procedimentos publicamente reconhecidos, que aqueles que cooperam aceitam como apropriados para reger sua conduta; (b) A idéia [sic] de cooperação contém a idéia [sic] de termos equitativos [sic] de cooperação: são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros os aceitem. Termos equitativos [sic] de cooperação incluem a idéia [sic] de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado; (c) A idéia [sic] de cooperação também contém a idéia [sic] da vantagem ou bem racional de cada participante. A idéia [sic] de vantagem racional especifica o que os que cooperam procuram promover do ponto de vista de seu próprio bem".

cada indivíduo é consciente de que os demais são competidores dispostos a cooperar socialmente para evitar conflitos autodestrutivos. Entretanto, o autor canadense recorda que o filósofo inglês desconsiderou que tal consciência não se manifesta na percepção de que cada indivíduo competidor também é uma fonte potencial de benefício mútuo.

De acordo com Gauthier (1994, p. 164), a inexistência de um acordo resulta em uma racionalidade baseada exclusivamente na maximização individual dos resultados. Portanto, o autor sugere que todo ato cooperativo é composto por uma (i) racionalidade interna e uma (ii) racionalidade externa. A primeira, conforme Gauthier (1994), é a racionalidade em si, isto é, onde há a racionalização do acordo com vias a maximizar os benefícios individuais. A segunda, segundo o autor, é a escolha racional após o sopesar dos benefícios coletivos oriundos da cooperação em detrimento da não cooperação.

Diante disso, o filósofo canadense admite a possibilidade de existir uma terceira manifestação da racionalidade. Para tal, Gauthier (1994) questiona quais princípios seriam capazes de conduzir o agente à escolha cooperativa racional, bem como a necessidade da imparcialidade dos indivíduos que integram um modelo cooperativo. O autor defende que o ponto de partida é a inexistência da zona moralmente livre, cogitada por Rawls (2008), acerca da cooperação, visto que são necessárias restrições morais nas condutas individuais.

A partir de exemplos, Gauthier (1994) ilustra que toda interação cooperativa pode ser qualificada como uma estratégia conjunta (i) pura ou (ii) mista. No primeiro exemplo, dois indivíduos, diante de duas possibilidades de escolha (como ir ao cinema ou ir à biblioteca), decidem, juntos, a primeira ou a segunda alternativa, resultando na preferência de apenas uma das opções disponíveis. Gauthier (1994) nomeia esta interação cooperativa de estratégia conjunta pura (duas possibilidades; uma escolha racional). Quanto à estratégia conjunta mista, o autor exemplifica que dois indivíduos, diante de duas possibilidades de escolha (novamente: ir ao cinema ou ir à biblioteca), definem juntos, por meio de um acordo voluntário, as variáveis alternativas híbridas oriundas do estabelecimento da interação cooperativa. Enfatiza-se que esta alternativa estaria mais próxima do modelo de cooperação social defendido por esta reflexão filosófica.

Logo, Gauthier (1994) determina que todo acordo, fruto de uma estratégia conjunta mista, maximiza as possibilidades de escolha dos indivíduos que integram modelos cooperativos desta natureza (isto é, inúmeras possibilidades; uma escolha razoável). O autor admite que talvez o resultado não seja o ideal para todos os indivíduos, mas seria o mais justo, uma vez que nenhum dos agentes receberia vantagens imerecidas ao integrar um modelo

cooperativo, visto que a obtenção de uma vantagem imerecida pode abalar um sistema cooperativo sólido. Ademais, ressalta-se que uma estratégia não cooperativa tem como consequência nenhum resultado (aproximando-se da competição já refutada como uma alternativa racional e razoável).

Nas palavras do próprio David Gauthier (1994, p. 170),

varias personas se ponen de acuerdo para perseguir un resultado que por lo tanto debe alcanzarse mediante una estrategia conjunta que determina la acción que ha de realizar cada persona [...]. Por lo tanto una primera proposición sería que hiciéramos derivar del orden de preferencia individual de quienes participan de la interacción, un orden de preferencias social. Definimos entonces una medida de la preferencia social e identificamos la elección cooperativa con la maximización de esa medida.

Ainda, conforme o autor, por meio do critério de escolha social, uma estratégia cooperativa racional se manifesta conflituosa, visto que diante das possibilidades de escolhas, cada indivíduo racional escolhe aquela que, de certo modo, maximizaria os benefícios pessoais. Contudo, segundo Gauthier (1994, p. 174),

para que la elección cooperativa sea racional debe reflejar las preferencias de cada persona, pero de qué modo refleja las preferencias es algo que debe depender de la estructura de la interacción que desarrollan los cooperadores y de las consecuencias que ha de tener para cada uno de ellos aquello que es capaz de hacer.

Entre essas consequências, o autor recorda que um utilitarista, por exemplo, justificaria a sua escolha cooperativa por meio da maximização do bem-estar a partir do somatório dos benefícios individuais. Contudo, o filósofo de Toronto salienta que tal resposta se apresenta análoga à estratégia conjunta pura, visto que cada indivíduo escolheria aquilo que seria mais benéfico para si próprio, ocultando a perspectiva de uma escolha social, defendida anteriormente. Logo, isso significa estabelecer que a posição utilitarista aplicada a cooperação, “considera que los cooperadores son receptores pasivos de los bienes y no seres comprometidos activamente en producir tales bienes y puestos de acuerdo sobre cómo distribuirlos” (GAUTHIER, 1994, p. 175). Portanto, o utilitarismo é rechaçado pelo autor canadense: “en la perspectiva de la cooperación, el utilitarismo, como una proposición para elegir el resultado, no parece tener nada de recomendable” (GAUTHIER, 1994, p. 176).

Por conseguinte, o autor defende a necessidade de supor que toda estratégia conjunta racional mista se dá por meio de um processo de negociação onde cada indivíduo embasa as próprias ações de forma estratégica e, posteriormente, reconhece tal acordo de forma voluntária, isto é, sem a possibilidade de ser conduzido coercitivamente. Entretanto, Gauthier (1994, p.

177) establece que “la interacción cooperativa no es en sí misma una negociación. La interacción cooperativa surge de – y está determinada por – la elección de una estrategia conjunta. De modo que cada individuo elige sus propias acciones según las exigencias marcadas por esa estrategia”.

Assim, para diferenciar, Gauthier (1994) define a posição inicial das partes e a nomeia como a *posición inicial de negociación*. Essa posição é concebida como o conjunto correspondente às necessidades de cada negociador, cujas realizações estão condicionadas aos acordos provenientes de estratégias cooperativas conjuntas, consideradas racionais. Conforme Gauthier (1994, p. 178-179), “podemos concebir esa posición como un resultado, o como un conjunto de utilidades, una correspondiente a cada negociador”.

Adiante, o filósofo de Toronto explica que o foco da análise da cooperação social proposta inclui a posição inicial na negociação racional, portanto, exclui-se da discussão a questão da escolha social e do utilitarismo. Ademais, Gauthier (1994) divide tal processo de negociação (ou de interação cooperativa) em duas etapas: (i) cada parte apresenta as pretensões pessoais e propõe a aceitação dos resultados provenientes desta estratégia conjunta, uma vez que, geralmente, há incompatibilidade de desejos; e (ii) ao menos uma das partes envolvidas nesse modelo cooperativo oferece uma concessão, renunciando algo originalmente pretendido e propõe um resultado alternativo. Para Gauthier (1994, p. 183), neste cenário,

cada persona espera lo que reciba esté en relación con lo que pretende. Cada uno quiere recibir el máximo posible; por lo tanto cada uno pide lo más posible. Pero al decidir hasta dónde puede elevarse el máximo posible, cada individuo se siente restringido porque tiene conciencia de que no puede excluir a los demás de la mesa de negociación no puede permitir que ellos lo excluyan [...]. En otras palabras, cada persona propone, entre los resultados admisibles, aquel que maximice su utilidad.

Contudo, segundo salienta o autor canadense, é importante considerar que a pretensão individual dos agentes está condicionada ao grau de participação destes na interação cooperativa racional, equivalente ao interesse em se engajar no modelo cooperativo proposto. Deste modo, Gauthier (1994, p. 184) determina a *medida de concessão relativa*, conceito que permite comparar as concessões concedidas conforme cada negociador envolvido neste processo. Nela, os benefícios atribuídos a cada agente se dão na medida em que concedem o máximo possível com o menor grau de exigência, isto é, uma negociação com a concessão máxima que objetiva alcançar o mínimo resultado almejado por ambas as partes envolvidas. “Llamamos a este principio, el principio mínimo-máximo o de *concesión relativa minimáxima*” (GAUTHIER, 1994, p. 187: grifos do autor).

Tal consideração segue na direção da ideia proposta nesta reflexão filosófica de que, ao ingressar em um modelo cooperativo social, cada indivíduo almeja potencializar a sua própria utilidade e, para tal, cooperar é considerado racional mesmo que haja mais concessões do que benefícios, uma vez que, sem participar de uma interação cooperativa, a utilidade do indivíduo se mantém estagnada. Gauthier (1994, p. 196-197) acredita que

los negociadores racionales, cada uno de los cuales trata de maximizar su propia utilidad, determinan sus pretensiones y sus concesiones apelando a este principio. De modo que el principio domina tanto el proceso como el objeto de la elección racional en situaciones de negociación [...]. Por consiguiente, si podemos mostrar que este principio constituye una base racional e imparcial para la interacción cooperativa, tendremos el fundamento necesario para considerarlo un principio moral.

Nesta perspectiva, Gauthier (1994) defende que o objetivo de toda interação cooperativa é a manutenção da justiça, uma vez que o *principio da concessão relativa minimáxima* também restringe, de forma imparcial, as condutas individuais dos agentes, em uma sociedade. Entretanto, oposto ao filósofo estadunidense, o autor canadense refuta o liberalismo presente na teoria rawlsiana da cooperação social e considera que todo modelo cooperativo, em tese, serviria de balizador para restringir os atos individuais dos agentes objetivando que os mesmos não recebam vantagens imerecidas. Nas palavras de Gauthier (1994, p. 203),

la interacción que logra la imparcialidad sin restricción constituye una zona moralmente libre, de la cual están ausentes las externalidades que conducen a los maximizadores de la utilidad a convertirse en jugadores líberos y en parásitos. Pero la interacción cooperativa tiene que vérselas con esas externalidades; la cooperación es la mano visible que restringe a las personas y les impide tomar ventaja de sus pares, pero que las restringe imparcialmente y de un modo beneficioso para todos. Tal restricción atrae la aceptación racional; y esa es la idea que subyace en una moral basada en el acuerdo.

Logo, como um neocontratualista que usufrui do pensamento hobbesiano, um dos principais pontos de aproximação de Gauthier (1994) e Rawls (2008) é a noção de imparcialidade presente na posição inicial (ou original) de ambos os autores. Como comenta o filósofo de Toronto, “dada una posición inicial, la cooperación es justa si la estrategia conjunta en la que se basa es el resultado de una negociación justa entre los cooperadores” (GAUTHIER, 1994, p. 203). Ademais, as teorias dos autores voltam a se aproximar quando Gauthier (1994, p. 207) questiona a problemática da distribuição justa dos resultados de um processo de interação cooperativa, uma vez que, como visto anteriormente, diante da possibilidade de maximizar os benefícios mútuos, “parecería razonable maximizar el beneficio relativo mínimo” (GAUTHIER, 1994, p. 203).

Por conseguinte, percebe-se que o pensamento de Gauthier (1994) vai ao encontro da noção neocontratualista rawlsiana, isto é, ao considerar a questão da diferença presente no filósofo estadunidense, a teoria do autor canadense parece análoga ao conceito *maximin* de Rawls (2008), justificado por ele por meio das concepções racionais e razoáveis das circunstâncias da justiça e, por consequência, da efetivação de modelos cooperativos sólidos.

Entretanto, Gauthier (1994, p. 213) avalia que um agente moral visa internalizar o objetivo mútuo como uma perspectiva das ações futuras. Logo, “la persona justa se adapta a la sociedad pues ha internalizado la idea del beneficio mutuo, de modo tal que al elegir su curso de acción dedica una consideración primaria a la perspectiva de alcanzar un resultado cooperativo”.

4.2 A concepção do *racional* e do *razoável*

Na direção do pensamento de Gauthier (1994), mas contrário às ideias de Hobbes (2004), a noção de cooperação social de Rawls (2008) não está ancorada apenas na ideia do agir *racional*, mas considera também a ação *razoável*. Ambas as noções são independentes e distintas. Isso quer dizer que uma não deriva da outra, mas que estão interconectadas. “Ver a justiça como equidade [sic] como algo que procura derivar o razoável do racional é uma interpretação errada da posição original” (RAWLS, 2000, p. 96). Contudo, ambas se complementam, uma vez que, para Rawls (2000), cada uma delas conecta-se a uma faculdade moral: o racional ligado a uma concepção de bem e o razoável ao senso de justiça⁶⁰. Logo, considera-se que “ambos trabalham em conjunto para especificar a idéia [sic] de termos eqüitativos [sic] de cooperação, levando-se em conta o tipo de cooperação social em questão, a natureza das partes e oposição de cada uma em relação à outra” (RAWLS, 2000, p. 96).

O filósofo de Baltimore ressalta a importância da voluntariedade em um modelo cooperativo. Nele, a confiança daqueles que o compõem dá a garantia de que todos os indivíduos vão cooperar de forma recíproca para o benefício mútuo. Conforme Rawls (2000, p. 93),

⁶⁰ Rawls (2000, p. 93-94) explica que essa concepção considera o fato de que “costumamos dizer que as pessoas razoáveis não são movidas pelo bem comum como tal, mas desejam, como um fim em si mesmo, um mundo social em que elas, em sua condição de livres e iguais, possam cooperar com as outras em termos que todos possam aceitar. Insistem em que a reciprocidade vigore nesse mundo, de modo que cada pessoa se beneficie juntamente com as outras”.

as pessoas são razoáveis em um aspecto básico quando, entre iguais, por exemplo, estão dispostas a propor princípios e critérios como termos eqüitativos [sic] de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo. Entendem que essas normas são razoáveis a todos e, por isso, as consideram justificáveis para todos, dispondo-se a discutir os termos eqüitativos [sic] que outros propuserem. O razoável é um elemento da idéia [sic] de sociedade como um sistema de cooperação eqüitativa [sic], e, que seus termos eqüitativos [sic] sejam razoáveis à aceitação de todos, faz parte da idéia [sic] de reciprocidade [...], a idéia [sic] de reciprocidade encontra-se entre a idéia [sic] de imparcialidade, que é altruísta (o bem geral constitui a motivação), e a idéia [sic] de benefício mútuo, compreendido como o benefício geral com respeito à situação presente ou futura, sendo as coisas como são.

Por conseguinte, ressalta-se que o objetivo da concepção de justiça, em Rawls (2008), centra a crítica nas noções intuicionistas, perfeccionistas, utilitaristas e, em consequência, contratualistas, entre elas as de Hobbes (2004). Para o autor estadunidense, diferentemente do filósofo inglês, nenhum contrato tem a finalidade de determinar a sociedade ou estabelecer um governo, mas sim, de determinar princípios de uma estrutura básica para constituir um acordo original. Neste sentido, parece evidente o questionamento acerca dos critérios utilizados para determinar os termos da cooperação social. Indagações semelhantes, inclusive, são feitas pelo próprio autor:

considere de novo a idéia [sic] de cooperação social. Como devem ser determinados os termos eqüitativos [sic] de cooperação? São simplesmente formulados por uma autoridade externa, distinta das pessoas que cooperam? São, por exemplo, estabelecidos pela lei de Deus? Ou esses termos devem ser reconhecidos pelas pessoas como eqüitativos [sic] em relação a seu conhecimento de uma ordem moral independente? Por exemplo: são reconhecidos como termos exigidos pela lei natural, ou por um reino de valores de que tomam conhecimento por intuição racional? Ou esses termos são estabelecidos por um compromisso entre as próprias pessoas à luz do que consideram como benefício recíproco? Dependendo da resposta que damos, chegamos a uma concepção diferente de cooperação social. (RAWLS, 2000, p. 65).

Claramente, percebe-se que, para Rawls (2008), a definição de tais princípios é fundamental para determinar as concepções de direito, as formas de governo e os demais acordos, frutos da cooperação social. Deste modo, justiça como equidade⁶¹ é a forma como são

⁶¹ De acordo com Abbagnano (2007, p. 396: grifos do autor), “(gr. *èjueímot*; lat. *Aequitas*- in. *Equity*, fr. *Équité*; ai. *Bülíkeit*; it. *Equità*). Apelo à justiça voltado à correção da lei em que a justiça se exprime. Esse é o conceito clássico de E., esclarecido por Aristóteles e reconhecido pelos juristas romanos. Diz Aristóteles: ‘A própria natureza da E. é a retificação da lei no que esta se revele insuficiente pelo seu caráter universal’ (*Et. nic.*, V, 14,1137 b 26). A lei tem necessariamente caráter geral; por isso às vezes sua aplicação é imperfeita ou difícil, em certos casos. Nesses casos, a E. intervém para julgar, não com base na lei, mas com base na justiça que a própria lei deve realizar. Portanto, nota Aristóteles, o justo e o eqüitativo [sic] são a mesma coisa; o eqüitativo [sic] é superior, não ao justo em si, mas ao justo formulado em uma lei que, em virtude da sua universalidade, está sujeita ao erro. Fundamentando-se em conceito análogo, Kant considerava, porém, que a E. não se presta a uma autêntica reivindicação jurídica e que, portanto, não cabe aos tribunais, mas ao tribunal da consciência (*Met. der Sitten*, Ap.

encarados os princípios de justiça. “Assim, devemos imaginar que aqueles que entram em cooperação social escolhem juntos, em um único conjunto, os princípios que devem atribuir os direitos e os deveres fundamentais e determinar a divisão dos benefícios sociais” (RAWLS, 2008, p. 14). Consequentemente, considera-se que os objetivos mútuos são a base daquilo que será considerado como justo ou injusto em um modelo cooperativo.

Nesta perspectiva, é importante destacar a forma da ideia de racional se manifestar na adesão a um sistema equitativo de cooperação social. Diferentemente da noção de razoável, apresentada anteriormente, o racional se manifesta individualmente, conforme as “capacidades de julgamento e deliberação ao buscar realizar fins e interesses peculiarmente seus” (RAWLS, 2000, p. 94). Neste sentido, é prudente salientar que

o racional aplica-se à forma pela qual esses fins e interesses são adotados e promovidos, bem como à forma segundo a qual são priorizados. Aplica-se também à escolha dos meios e, nesse caso, é guiado por princípios conhecidos, como adotar os meios mais eficientes para os fins em questão ou selecionar a alternativa mais provável, permanecendo constantes as demais condições.

Contudo, diferentemente do que possa ser suposto, um agente racional não limita a sua ação a um simples cálculo meio *versus* fim. Também é equivocado supor, como sugeriu Hobbes (2004), que o indivíduo racional será totalmente egoísta, visto que a racionalidade em questão não é interpretada por Rawls (2000) como a busca constante pelo benefício próprio. Entretanto, é necessário admitir que essa procura se dá com base no interesse pessoal, que pode (ou não) ter como consequência o benefício. Em outras palavras, Rawls (2000, p. 94) defende que,

os agentes racionais tampouco se dedicam exclusivamente a interesses pessoais, isto é, seus interesses nem sempre são interesses em benefício para eles próprios. Todo interesse é interesse pessoal (de um agente), mas nem todo interesse implica benefícios para a pessoa que o tem.

Ademais, o problema principal da racionalidade sem a razoabilidade da cooperação social se dá na manifestação da ausência da sensibilidade moral dos indivíduos, bem como a dificuldade de engajamento com modelos cooperativos razoáveis, uma vez que o interesse pessoal é o pano de fundo da motivação do agente. Rawls (2000, p. 95), contudo, atenta que

o que os agentes racionais não têm é a forma particular de sensibilidade moral subjacente ao desejo de se engajar na cooperação equitativa [sic] como tal, e de fazê-lo em termos que seria razoável esperar que os outros, como iguais, aceitem. Não

à Intr., 1). No léxico atual, fala-se de E. sobretudo com referência ao neocontratualismo de Rawls, que usa o termo *fairness* para definir a essência da justiça”.

estou supondo que o razoável seja a totalidade da sensibilidade moral; mas inclui a parte que faz a conexão com a idéia [sic] de cooperação social equitativa [sic]. Os agentes racionais tornam-se quase psicopatas quando seus interesses se resumem a benefícios para si próprios.

Tal argumento contribui para que Rawls (2000) estabeleça que, ao desconsiderar o razoável, em detrimento do racional, na estruturação de um sistema de cooperação social, corre-se o risco de que “agentes puramente razoáveis não teriam fins próprios que quisessem realizar por meio da cooperação equitativa [sic]; agentes puramente racionais carecem do senso de justiça e não conseguem reconhecer a validade independente das reivindicações de outros” (RAWLS, 2000, p. 96). Por conseguinte, salienta-se e defende-se, com Rawls, que a equidade é distinta do altruísmo antes defendido como a base fundamental da manifestação da cooperação social. Essa diferenciação se dá, justamente, na ideia de razoabilidade de um modelo cooperativo, que, como sugerido por Rawls (2000), tem como pressuposto a reciprocidade manifestada de forma voluntária, com base no interesse pessoal e não no benefício exclusivo. Ou seja, diferentemente daquilo que, tradicionalmente, é almejado pelas correntes filosóficas clássicas, Rawls (2000) não crê que o estabelecimento da justiça se dá por meio de uma “sociedade de santos”, tampouco de “diabos egoístas”, como sugeriu Hobbes (2004).

Deste modo, de acordo com Rawls (2000, p. 97-98),

o razoável (com sua idéia [sic] de reciprocidade) não é altruísmo (consistindo a conduta altruísta em agir exclusivamente em favor dos interesses dos outros) nem o mesmo que preocupação consigo mesmo (e mover-se somente pelos próprios fins e afetos). Numa sociedade razoável, ilustrada da forma mais simples possível por uma sociedade de iguais em questões básicas, todos têm seus próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos [sic], os quais é razoável esperar que os outros aceitem, de modo que todos possam beneficiar-se e aprimorar o que cada um pode fazer sozinho. Essa sociedade razoável não é uma sociedade de santos nem uma sociedade de egoístas. É parte de nosso mundo humano comum, não de um mundo que julgamos de tanta virtude que acabamos por considerá-lo fora do nosso alcance. No entanto, a faculdade moral que está por trás da capacidade de propor, ou de aceitar, e, depois, de motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos [sic] de cooperação por seu próprio valor intrínseco é, mesmo assim, uma virtude social essencial.

Entretanto, há de se refletir que a justiça como equidade é hipotética, visto que nela ninguém conhece (i) o seu lugar na sociedade, (ii) seu status ou sua classe social, tampouco (iii) suas habilidades naturais, tais como inteligência e força, por exemplo. Para tal, presume-se também que (iv) as partes não conhecem sequer as próprias concepções de bem, assim como (v) desconhecem suas propensões psicológicas. “Os princípios de justiça são escolhidos por

trás de um véu de ignorância. Isso garante que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais” (RAWLS, 2008, p. 15). Para o autor, isso se faz necessário para que ninguém estabeleça princípios com o intuito de, apenas, se autofavorecer. Logo, Rawls (2000, p. 63) recorda que “como partimos da idéia [sic] da sociedade enquanto sistema eqüitativo [sic] de cooperação, supomos que os indivíduos, na condição de cidadãos, têm todas as capacidades que lhes possibilitam ser membros cooperativos da sociedade⁶²”.

Em decorrência disso, os consensos fundamentais são alcançados nesta condição equitativa, nomeada por Rawls (2008) de *posição original*⁶³. Ademais, é prudente recordar que *justiça e equidade* não são tidos como conceitos equivalentes pelo autor, uma vez que equidade é a escolha dos princípios primeiros que vão regular as demais formas de justiça. Deste modo, na noção rawlsiana, apenas após estabelecer os *primeiros princípios*⁶⁴ da cooperação é que uma concepção de justiça pode se manifestar. Ulterior a isso, somente após essa sequência de acordos hipotéticos é que se poderia considerar que um sistema estabelecido coopera para a promoção da justiça social. Nesse sentido, é aconselhado supor que os membros de um empreendimento cooperativo são autônomos e as obrigações⁶⁵ são reconhecidas como auto assumidas. Nas palavras de Rawls (2008, p. 16),

naturalmente, nenhuma sociedade pode ser um sistema de cooperação no qual se ingressa voluntariamente, no sentido literal; cada pessoa ao nascer, em determinada situação em alguma sociedade específica, e a natureza dessa situação repercute de maneira substancial em suas perspectivas de vida.

⁶² É importante considerar que a noção rawlsiana acena que a construção de uma sociedade cooperativa, isto é, onde a justiça se manifesta com primazia sobre os bens individuais, se dá por meio de um procedimento político. Nele, “os agentes racionais, em seu papel de representantes dos cidadãos e sujeitos em condições razoáveis, selecionam os princípios que regulam a estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 2000, p. 138).

⁶³ De acordo com o autor, “enquanto artifício de representação, a idéia [sic] da posição original serve como um meio de reflexão e auto-esclarecimento [sic] públicos. Ajuda-nos a elaborar o que pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais, de uma geração até a seguinte. A posição original serve de idéia [sic] mediadora graças à qual todas as nossas convicções refletidas podem vir a se relacionar umas com as outras, seja qual for seu grau de generalidade” (RAWLS, 2000, p. 69).

⁶⁴ Conforme Rawls (2000, p. 71), “devemos ter em mente que estamos tentando mostrar como a idéia [sic] de sociedade, enquanto sistema eqüitativo [sic] de cooperação social, pode se desenvolver de como a encontrar princípios que especifiquem os direitos e liberdades básicos e as formas de igualdade mais apropriadas para os que cooperam, uma vez que os consideremos cidadãos, pessoas livres e iguais”.

⁶⁵ Segundo Rawls (2000, p. 78), “o procedimento é o mesmo de antes: começamos com a idéia [sic] básica da sociedade como um sistema eqüitativo [sic] de cooperação. Quando essa idéia [sic] se desenvolve numa concepção de justiça política, implica não só considerar os cidadãos como pessoas que se envolvem com a cooperação social durante toda a vida, mas também considerá-los capazes de assumir responsabilidade por seus objetivos. Isso significa considera-los capazes de ajustar seus objetivos, de modo que seja possível procurar realizá-los de acordo com os meios que podem razoavelmente esperar obter em troca daquilo que podem razoavelmente esperar contribuir”.

Contudo, o autor admite que uma sociedade orientada por um sistema equitativo pode parecer próxima de um sistema voluntário. Todavia, Rawls (2008, p. 16) pondera que a justiça como equidade concebe, na posição original, as partes como racionalmente desinteressadas. Como abordado anteriormente, embora “isto não significa que as partes sejam egoístas” (apenas racionais), o filósofo de Baltimore acredita que elas não têm interesses nos interesses alheios, isto é, objetivam realizar apenas os próprios projetos de vida (razoáveis). Sem dúvida, como os princípios são estabelecidos na posição original, não há como afirmar que os princípios da utilidade serão reconhecidos, corroborando para o que se supunha anteriormente, quanto à análise utilitarista da cooperação social⁶⁶. Para Rawls (2008, p. 17), a crítica direcionada ao utilitarismo é plausível, pois,

a princípio, parece muito pouco provável que pessoas que se consideram iguais, com direito a fazer suas exigências umas às outras, aceitassem um princípio que talvez exija perspectivas de vida inferiores para alguns simplesmente em troca de uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros.

Por conseguinte, isso acontece porque cada um está preocupado em promover o seu próprio bem. Portanto, aceitar perdas pessoais a fim de salvaguardar um saldo líquido de maior satisfação não é considerado racional, tampouco razoável, na posição original da noção neocontratualista rawlsiana de cooperação social. Neste sentido, para John Rawls (2008, p. 17), “parece que o princípio da utilidade é incompatível com a concepção de cooperação social entre iguais para se obterem vantagens mútuas. Parece incompatível com a ideia de reciprocidade implícita na ideia de sociedade bem-ordenada”⁶⁷.

Não obstante, na posição original, conforme dito pelo próprio Rawls (2008, p. 18),

⁶⁶ É prudente recordar que, como sugere Feinberg (1974, p. 55: grifos do autor), “é essencial para a teoria de Mill que se distingam dois tipos diferentes de consequências das ações humanas: aquelas que afetam *diretamente* os interesses alheios e aquelas de comportamento basicamente concernente ao próprio indivíduo e que apenas *indireta* ou *remotamente* afetam os interesses alheios”.

⁶⁷ Segundo o autor, “embora o princípio de utilidade possa ter lugar em certos contextos devidamente limitados, já está excluído como uma interpretação geral do dever e da obrigação” (RAWLS, 2008, p. 418). De acordo com Rawls (2008, p. 420) “o melhor para as partes na posição original é reconhecer o dever natural da justiça”. O autor presume que “seria escolhido o dever natural de justiça em detrimento de um princípio de utilidade e que, do ponto de vista da teoria da justiça, esse dever é o requisito fundamental para os indivíduos. Os princípios da obrigação, embora compatíveis com ele, não são alternativas, e sim desempenham um papel complementar” (RAWLS, 2008, p. 420). Neste sentido, a concepção rawlsiana indica que “o motivo de se reconhecer esse dever é que, embora as partes presentes na situação original não tenham um interesse pelos interesses umas das outras, elas sabem que em sociedade precisam contar com a estima de seus concidadãos” (RAWLS, 2008, p. 421). Convém recordar que, em Rawls (2000, p. 59-60), “a idéia [sic] de reciprocidade situa-se entre a idéia [sic] de imparcialidade, que é altruísta (ser movido pelo bem geral), e a idéia [sic] de benefício mútuo, no sentido da obtenção de vantagens por todos em relação à situação presente ou esperada para o futuro, sendo as coisas como são. Da maneira entendida pela justiça como equidade, a reciprocidade é uma relação entre os cidadãos expressa pelos princípios de justiça que regulam um mundo social onde todos se beneficiem, julgando-se por um padrão apropriado de igualdade definido com respeito a esse mundo”.

a ideia intuitiva é que, se o bem-estar de todos depende de um sistema de cooperação, sem o qual ninguém teria uma vida satisfatória, a divisão das vantagens deve suscitar a cooperação voluntária de todos que nela participam, incluindo-se os que estão em situação menos favorável.

Assim, entende-se que, na concepção neocontratualista, os princípios da cooperação são fruto (i) de acordos e (ii) da inerente noção de publicidade. “A ideia do razoável em si é definida, em parte, novamente para nossas finalidades, pelos dois aspectos do ser razoável das pessoas: sua disposição para propor e agir de acordo com os termos eqüitativos [sic] de cooperação social” (RAWLS, 2000, p. 139). No entanto, Rawls (2008, p. 20) adverte que “é característico das teorias contratualistas salientar a natureza pública dos princípios políticos”, e esclarece que a justiça como equidade não é uma teoria contratualista completa (por isso a nomenclatura *neocontratualista*).

Quanto à justificação da já defendida posição original, o filósofo de Baltimore recorda que a mesma visa garantir a justiça como equidade. Nesta condição, todos seriam seres morais, com concepção própria do bem e, assim, aptos a ter um senso de justiça. Logo, a posição original é o cenário onde seria possível acomodar as convicções mais firmes, bem como a cooperação social, a fim de oferecer orientação quando necessário. “Tal concepção é uma questão de corroboração mútua de muitas ponderações, do ajuste de todas as partes em uma visão coerente” (RAWLS, 2008, p. 25). Entretanto, convém salientar que, embora seja uma posição hipotética, por meio da posição original pode-se interpretar melhor as relações sociais além de se estruturar um cenário onde o fenômeno da cooperação social se manifestaria sem o exclusivo autointeresse, antes defendido como primariamente necessário, por Thomas Hobbes (2004).

Outrossim, recorda-se que a teoria de justiça proposta por Rawls (2008) também é uma alternativa ao pensamento utilitarista, anteriormente suspeito como um possível amparo teórico e abordagem do fenômeno da cooperação social. Não raramente, a teoria de Rawls (2008) é comparada a conceitos como *intuicionismo*⁶⁸ e *perfeccionismo* com o intuito de se demonstrar, de forma simplificada, as diferenças entre a teoria neocontratualista e o utilitarismo. Deste modo, é consciente lembrar que, na teoria utilitarista, a sociedade é considerada, nos termos rawlsianos, *bem-ordenada*, quando o saldo líquido de satisfação alcança níveis elevados (o máximo possível). É uma teoria teleológica (com forte apelo intuitivo) onde o bem é definido independentemente do justo e, a partir de então, define-se o justo como aquilo que eleva o nível

⁶⁸ “Mais uma observação para deixar as coisas claras: tanto o construtivismo quanto o intuicionismo racional baseiam-se na idéia [sic] do equilíbrio reflexivo” (RAWLS, 2000, p. 140).

de satisfação. Nessa concepção, justo é aquilo que gera o máximo bem para a maior quantidade de pessoas. Rawls (2008) admite que a noção contratualista de Hobbes (2004) é bastante tentadora, uma vez que julga o bem pessoal, isto é, a autoconservação da própria vida, como o justo. Contudo, o autor salienta que, na noção neocontratualista, são termos diferentes, visto que, nesta concepção, o bem e a cooperação seriam intuitivos⁶⁹.

Ademais, ao considerar a concepção utilitarista clássica, o princípio da utilidade é aquele que define o bem como satisfação do desejo racional. Nesta perspectiva, para Rawls (2008, p. 31), o pensamento utilitarista da cooperação social segue a mesma linha de raciocínio, isto é, “os termos apropriados da cooperação social são definidos por tudo quanto, em determinado contexto, possibilite o total mais elevado de satisfação dos desejos racionais dos indivíduos”. Coerentemente, o autor admite a impossibilidade de negar a plausibilidade desta concepção, visto que,

a característica marcante da teoria utilitarista da justiça é que não importa, exceto indiretamente, o modo como essa soma de satisfações se distribui entre os indivíduos, assim como não importa, exceto indiretamente, como cada pessoa distribui suas satisfações ao longo do tempo. A distribuição correta em ambos os casos é a que produz a satisfação máxima. (RAWLS, 2008, p. 31).

Consequentemente, uma noção utilitarista de cooperação social sugere que ganhos maiores de uns compensariam perdas menores de outros. Mas, de acordo com Rawls (2008), no avanço razoável da civilização, isso não acontece dessa forma⁷⁰. Portanto, enfatiza-se que, na concepção utilitarista, é racional que um indivíduo eleve a realização pessoal ao máximo, assim como a sociedade busque o aumento do saldo líquido de satisfação de seus membros. Deste modo, para o utilitarista clássico, seria necessário adotar os princípios de um único ser perfeitamente racional (imparcial) para toda a sociedade, evidentemente, aproximando do Leviatã, proposto por Hobbes (2004) e já refutado na reflexão filosófica proposta.

Entretanto, conforme descrito por Rawls (2008), a diferença se dá no fato de que este observador imparcial seria empático a fim de reconhecer os desejos de todas as pessoas em um

⁶⁹ Salienta-se que, para Rawls (2000, p. 136), “a primeira característica do intuicionismo racional diz que os princípios e juízos morais primeiros, quando corretos, são afirmações verdadeiras a respeito de uma ordem independente de valores morais; além disso, essa ordem não depende da atividade de nenhuma inteligência (humana) em particular, inclusive da atividade da razão, nem é explicada por ela” (RAWLS, 2000, p. 136).

⁷⁰ Rawls (2000, p. 141) explica que “a diferença entre as duas visões aparece na maneira de cada uma delas interpretar as conclusões aceitáveis e que têm de ser revistas. O intuicionista considera correto o procedimento quando, ao segui-lo corretamente, em geral leva ao julgamento correto a que se pode chegar de forma independente, ao passo que o construtivista político considera um julgamento correto porque resulta do procedimento razoável e racional de construção, quando corretamente formulado e corretamente seguido (supondo-se, como sempre, que o julgamento se baseia em informação fidedigna)”.

único sistema coerente. Reitera-se, portanto, que tais definições parecem compatíveis com a defesa do Leviatã, em Hobbes (2004). Contudo, o filósofo estadunidense faz uma ressalva: “a justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique com um bem maior partilhado por outros” (RAWLS, 2008, p. 34). Por conseguinte, em uma sociedade cooperativa e justa, as liberdades fundamentais são inquestionáveis e os direitos são garantidos. Convém recordar que, segundo Rawls (2008), embora o contratualismo considere sólidas as concepções individuais de justiça, o utilitarismo entende a cooperação como uma espécie de ilusão socialmente útil. Assim, parece claro que, por meio da teoria contratualista, não se chega a um princípio de escolha social cooperativa, enquanto que, por meio da justiça como equidade, os princípios de justiça⁷¹ são entendidos como o objeto da cooperação, que é fruto de um acordo original.

Para Rawls (2008, p. 36), “o utilitarismo não é individualista, pelo menos quando se chega a ele pela via mais natural da reflexão, na qual, ao fundir todos os sistemas de desejos, aplica à sociedade o princípio de escolha feito para um indivíduo”. Ademais, na concepção rawlsiana, o utilitarismo é uma teoria teleológica, enquanto a justiça como equidade é deontológica. Isso significa dizer que, no utilitarismo, todos os desejos têm valor, não importando o objeto deles, visto que o bem-estar social depende apenas dos níveis de satisfação e insatisfação dos indivíduos.

Na justiça como equidade, pressuposto defendido como necessário para a efetivação da cooperação social, a liberdade igual é aceita de antemão, sem o conhecimento dos próprios objetivos específicos. Deste modo, as pessoas adaptam a própria concepção de bem àquilo que os princípios da justiça exigem. Por isso, na justiça como equidade, os desejos pessoais são (apenas) restringidos desde o início pelos princípios da justiça, ao se especificar os limites que devem ser respeitados.

Cabe lembrar que, na noção rawlsiana, a justiça (ou o justo) tem primazia sobre o bem (ou o bom), evidenciando e justificando a necessidade de a cooperação social seguir o modelo de análise do neocontratualismo. Ademais, Rawls (2008, p. 40-41) diferencia as doutrinas filosóficas⁷²:

⁷¹ São eles: (i) o direito igual de liberdade e (ii) igualdade de oportunidades, isto é, as desigualdades sociais e econômicas até podem ser admitidas, mas devem ser estabelecidas em benefício de todos, bem como, necessariamente, ter vinculação com cargos e posições sociais acessíveis a todos. Recorda-se que, de acordo com Rawls (2008), os bens sociais são (i) a liberdade, (ii) as oportunidades, (iii) a renda e (iv) a riqueza. Portanto, a desigualdade, isto é, a disparidade de liberdade, de oportunidades, de renda e de riqueza, só deve ser aceita se elas forem vantajosas a todos, visto que a injustiça é justamente o inverso da noção rawlsiana de justiça como equidade.

⁷² É prudente salientar que, para Rawls (2000, p. 143), a “idéia [sic] de uma vida política compartilhada não envolve a idéia [sic] de autonomia de Kant nem a ideia de individualidade de Mill, no sentido de valores morais que fazem parte de uma doutrina abrangente” (RAWLS, 2000, p. 143). Além disso, o autor destaca que “a doutrina

em um caso, pensamos a sociedade bem-ordenada como um sistema de cooperação para vantagens recíprocas regulado por princípios que seriam escolhidos em uma situação inicial equitativa; no outro, como a administração eficiente dos recursos sociais a fim de elevar ao máximo a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas de desejos aceitos como dados. A comparação com o utilitarismo clássico em sua derivação mais natural ressalta esse contraste.

Quanto ao intuicionismo, Rawls (2008) estabelece que é uma doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios fundamentais que se deve sopesar e comparar a fim de que haja o equilíbrio para o juízo ponderado, isto é, o mais justo⁷³. Faz-se necessária tal análise, uma vez que também se investiga a possibilidade de a cooperação se manifestar intuitivamente. Recordar-se que, na teoria intuicionista, não há um padrão único de atribuição de pesos, mas sim uma pluralidade de princípios fundamentais que podem entrar em conflito.

Consequentemente, o intuicionismo do bom senso na adesão dos atos cooperativos assume a forma de preceitos bem específicos da teoria rawlsiana. Nesta concepção, ao cooperar, cada grupo dedica-se a determinados problemas. Deste modo, para fins de análise, o intuicionismo também é parcialmente refutado, pois apresenta um tipo de critério construtivo que Rawls (2008) afirma não existir. Para o autor, isso se dá pois é uma teoria ora teleológica, ora deontológica, considerada pelo filósofo estadunidense como uma “meio-concepção” de justiça.

Rawls (2008) destaca ainda que o utilitarismo clássico é totalmente contrário à intuição, visto que o critério supremo é o princípio da utilidade. Contudo, para formular princípios acerca do problema da prioridade, não se pode eliminar totalmente a intuição manifestada na cooperação. Ademais, recorda-se que, na justiça como equidade, a intuição é limitada. Lembremos que os princípios da justiça são determinados na posição original, fruto da cooperação, e são tidos como prioridade, contudo, não serão sempre iguais. Na posição original, há a busca por um consenso para equilibrar tais princípios. Certas regras são mais preferíveis que outras, tornando mais fácil a resolução do problema da prioridade diante da possibilidade da cooperação social.

de Kant é uma visão moral abrangente em que o ideal de autonomia tem um papel regulador para tudo na vida. Isso a torna incompatível com o liberalismo político da justiça como equidade” (RAWLS, 2000, p. 144).

⁷³ A ideia de justiça leva em conta o construtivismo político de Rawls (2000, p. 135), pois “a enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais. O motivo pelo qual uma concepção desse tipo pode ser o foco de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes é que ela desenvolve os princípios de justiça a partir das idéias [sic] públicas e compartilhadas de uma sociedade enquanto um sistema equitativo [sic] de cooperação e de cidadãos como livres e iguais, utilizando os princípios de sua razão prática comum”.

Outra forma sugerida por Rawls (2008) seria a probabilidade de se encontrar princípios inseridos em uma ordem serial, onde, necessariamente, dever-se-ia chegar à satisfação do primeiro princípio para que, na sequência, se passasse ao segundo (e assim por diante). Neste sentido, “a ordenação em série evita, então, a necessidade de equilibrar princípios; os princípios anteriores na série têm um peso absoluto, por assim dizer, com relação aos posteriores, e valem sem exceção” (RAWLS, 2008, p. 52). Por conseguinte, o filósofo de Baltimore propõe tal ordenação de princípios, visto que, para ele (2008, p. 54), “ao tratar do problema da prioridade, a tarefa é reduzir, e não eliminar totalmente, a nossa dependência de juízos intuitivos”. Tal argumento alinha-se completamente à proposta de análise filosófica da fundamentação neocontratualista do agir cooperativo, uma vez que não se refuta, completamente, a necessidade da intuição para a manifestação da cooperação social.

Entretanto, convém salientar que o autor realiza algumas reflexões acerca da teoria moral quando supõe que toda pessoa que ultrapassa determinada idade possui capacidade intelectual necessária para engendrar um senso pessoal de justiça em circunstâncias sociais normais. Para Rawls (2008), em geral, tal indivíduo tenta seguir esse senso de justiça e espera enunciados semelhantes dos demais. Há de se admitir, portanto, a complexidade deste argumento, uma vez que há um número infinito de juízos que podem ser emitidos. Contudo, o autor defende que “uma concepção de justiça caracteriza nossa sensibilidade moral quando nossos juízos cotidianos estão de acordo com os princípios dessa concepção” (RAWLS, 2008, p. 56). Para ele, são noções simples que servem apenas como ponto de partida, visto que “é provável que todos esses juízos sejam errôneos ou influenciados por uma atenção excessiva a nossos próprios interesses” (RAWLS, 2008, p. 57). Neste contexto, os juízos ponderados, necessários para a efetivação ou a negação da cooperação, seriam aqueles emitidos em condições favoráveis para exercer o senso de justiça.

Como abordado anteriormente, o filósofo de Baltimore defende a necessidade de um *equilíbrio reflexivo*, ou seja, os princípios escolhidos na posição original têm de ser compatíveis com os juízos ponderados da justiça como equidade. Contudo, o autor salienta que os mesmos também podem apresentar distorções ou irregularidades. Do ponto de vista moral da noção rawlsiana de justiça, a cooperação social seria justificada a partir da compatibilidade com juízos em equilíbrio reflexivo. De acordo com Rawls (2008), esse estado é atingido quando se pondera sobre diversas concepções e reconsidera-se os próprios juízos iniciais⁷⁴.

⁷⁴ “Isso traz à tona um outro ponto, ou seja, que a reciprocidade é uma relação entre cidadãos numa sociedade bem-ordenada expressa por sua concepção política e pública de justiça. Portanto, os dois princípios de justiça, mais o princípio da diferença, com sua referência implícita à divisão igual como padrão de comparação, expressam

Evidentemente, diversos questionamentos podem surgir, tais como a possibilidade da existência de juízos reflexivos na esfera filosófica ou, senão, como seria possível alcançá-los em um suposto empreendimento cooperativo. Contudo, Rawls (2008, p. 63) salienta que, embora a teoria da justiça esteja sujeita a erros e “a doutrina contratualista bem-elaborada consegue preencher essa lacuna”, tais argumentos são necessários para diferenciar, de forma clara, equidade de utilitarismo. Tal escolha se dá enquanto o autor considera o intuicionismo como não-construtivista e o perfeccionismo como inaceitável, evidenciando a necessidade de se justificar a abordagem neocontratualista acerca da cooperação social. Logo, Rawls (2000, p. 142) justifica que a adoção de uma visão construtivista é necessária para especificar os princípios equitativos da cooperação social. Cabe lembrar que a ideia do autor parte da premissa de que os indivíduos possuem uma noção razoável de justiça, assim como uma concepção racional do bem. Logo, ao se envolverem em empreendimentos cooperativos, deve-se ter claro que as normas e os procedimentos adotados são publicamente reconhecidos em uma sociedade livre e democrática.

4.3 Conformidades e restrições cooperativas

Novamente, antes de prosseguir na noção rawlsiana de cooperação social, aborda-se a mesma a partir do pensamento crítico de David Gauthier (1994). Convém recordar que o neocontratualismo rawlsiano, em resumo, determina que cada indivíduo almeja atingir os próprios objetivos, sem prejudicar os demais semelhantes que compartilham do ambiente social, mas não estão preocupados, primariamente, em considerar os benefícios mútuos ou dos demais indivíduos. Gauthier (1994) interpreta tal consideração como uma variação do egoísmo, criticado por Hobbes (2004) na admissão de que cada indivíduo objetiva a autopreservação. Gauthier declara:

sea lo que fuere que tenga posibilidad de hacer, el egoísta siempre busca maximizar su utilidad esperada. Aun reconociendo que la cooperación le ofrece la perspectiva de beneficio mutuo, el egoísta niega que comportarse de manera cooperativa sea racional, se esa conducta restringe la maximización. (1994, p. 215).

uma idéia [sic] de reciprocidade entre os cidadãos. Finalmente, essas observações deixam claro que a idéia [sic] de reciprocidade não é a idéia [sic] do benefício mútuo” (RAWLS, 2000, p. 60)

Contudo, parece que ao tecer tal crítica, Gauthier (1994, p. 217) se contradiz quando, ao citar Hobbes (2004), supõe que o filósofo inglês teria sugerido que,

al hacer un pacto, cada persona maximiza su utilidad esperada, puesto que cada uno obtiene una ganancia de la renuncia recíproca que ese pacto implica. Pero cada individuo maximiza su utilidad esperada al establecer un pacto, en la medida en que ese pacto le exige limitar el ejercicio de alguna parte de su libertad previa.

A interpretação do filósofo canadense acerca das interações cooperativas se dá de maneira muito semelhante à abordagem de Hobbes (2004) e crítica de Rawls (2008), isto é, sem a necessidade da liberdade, entendida como a base de um estado democrático de direito e, por conseguinte, pilar central de todo modelo cooperativo social sólido. A cooperação interpretada como um balizador que serve para restringir os atos individuais dos agentes, para que os mesmos não recebam vantagens imerecidas, assemelha-se à exigência de renúncia proposta por Hobbes (2004) para defender a limitação do direito natural original.

Embora haja semelhanças quanto ao processo de escolha imparcial dos agentes, proposto por Gauthier (1994) e Rawls (2008), há algo análogo ao véu da ignorância do pensamento rawlsiano. Entretanto, a interpretação de voluntariedade do filósofo de Toronto se dá de maneira distinta da proposta neocontratualista liberal do autor estadunidense. Tal argumento se justifica ao considerarmos que, embora refute a necessidade de coerção, antes defendida por Hobbes (2004), Gauthier (1994, p. 222) admite a necessidade de restrições internas para que haja o afastamento do estado de natureza, por meio de mecanismos políticos e morais⁷⁵.

Pagamos un alto precio si somos en realidad criaturas que no aceptamos racionalmente ninguna restricción interna a la búsqueda de nuestra propia utilidad y que consecuentemente somos capaces de escapar al estado de la naturaleza en aquellas circunstancias en las que las externalidades están irremediabilmente presentes, sólo mediante artificios políticos e morales.

Salienta-se que, como já defendido anteriormente, a subjetividade humana se faz necessária na manutenção da cooperação social, visto que a racionalidade pura é insuficiente para explicar como, em alguns casos, a cooperação se manifesta autointeressada. Além disso,

⁷⁵ Convém salientar que Kant (MS Ak 419: grifos do autor) defende que, neste sentido, “haverá portanto apenas uma divisão *objetiva* dos deveres para consigo mesmo segundo seu elemento *formal e material*; dentre os quais os primeiros são *restritivos* (deveres negativos) e os outros são *extensivos* (deveres positivos para consigo mesmo). Aqueles *proíbem* o homem de agir contra ele mesmo em vista do *fim* de sua natureza e, portanto, se referem meramente à *autoconservação* moral; estes *ordenam* tomar como fim um certo objeto do arbítrio e se referem ao *aperfeiçoamento* de si mesmo”.

ressalta-se que o próprio Gauthier (1994, p. 224) dá indícios do caráter lotérico das ações cooperativas, bem como a influência da insegurança na efetivação de uma interação cooperativa, visto que

una estrategia individual es una lotería que obra sobre las posibles acciones de un actor único. Una estrategia conjunta es una lotería que obra sobre los posibles resultados [...]. Un individuo no puede estar seguro de que actúa dentro de una estrategia conjunta porque depende no sólo de sus propias intenciones sino también de las de aquellos con quienes participan de la interacción. Pero podemos decir que un individuo funda sus actos en una estrategia conjunta en la medida en que elija intencionalmente lo que la estrategia exige de él.

Logo, ao identificar a questão da intenção, comentada acima por Gauthier (1994), parece evidente a aproximação da questão do autointeresse, abordado por Rawls (2008). Nesta perspectiva também parece clara a problemática que pode surgir diante da ausência do liberalismo rawlsiano em detrimento da aceitação dos mecanismos de restrições internos sugeridos pelo autor canadense⁷⁶. Assim, entende-se que a garantia de segurança de Gauthier (1994) é análoga à defesa da autopreservação hobbesiana, interpretada, na reflexão filosófica proposta, como um combustível da competição e um dos vetores da autodestruição social.

Neste sentido o autor canadense determina que a cooperação só se efetiva a partir do estabelecimento de uma estratégia conjunta, que embasaria os atos daqueles envolvidos. Logicamente, todo ato cooperativo visa substituir as estratégias individuais que beneficiam os agentes autointeressados, por estratégias conjuntas, que seriam benéficas àqueles que estivessem engajados. Por conseguinte, Gauthier (1994) determina maximizadores (i) de diretos e (ii) de restrições. No primeiro caso, um agente visa maximizar a própria utilidade com a intenção de atender às estratégias definidas na interação cooperativa, enquanto, no segundo caso, tal agente objetiva maximizar a própria utilidade, não pensando nas estratégias dos demais indivíduos, mas sim baseado na utilidade daqueles que participam de um modelo cooperativo. O segundo modelo, já criticado por Rawls (2008), é defendido pelo autor canadense.

Entretanto, Gauthier (1994, p. 226-229) adverte que, para que tal modelo tenha validade, é necessário que (i) um agente maximizador restringido coopere seguindo os princípios morais de uma única estratégia conjunta racional (senão, em um possível ajuste, o indivíduo poderia migrar para outro modelo mais individualmente favorável para si); (ii) neste cenário, os atos

⁷⁶ Argumento que se ampara, inclusive, em Kant (MS Ak 422), que enfatiza que, “enquanto se fala de deveres, portanto, enquanto vive, o homem não pode alienar sua personalidade, e é uma contradição ter a autorização para se subtrair a toda a obrigação, isto é, a agir livremente, como se para essa ação não se precisasse de absolutamente nenhuma autorização”.

deste agente devem alcançar um resultado justo àqueles que cooperam com a estratégia conjunta definida (isto é, cada ação teria como objetivo primário o benefício coletivo e, em seguida, o benefício pessoal); e (iii) como a maximização restringida difere da maximização direta, o agente não aceita restrições verdadeiras, isto é, há a identificação de que, independentemente do cenário, a cooperação mútua é mais benéfica que a sua inexistência (mesmo que haja menos participação de alguns indivíduo). Tal ponto pode parecer problemático na interpretação rawlsiana, principalmente em relação à questão da diferença. Contudo, ao encontro das noções de racional e de razoável de Rawls (2008), Gauthier (1994, p. 239) ressalta que o

argumento apela implicitamente a la exigencia de que la cooperación proporcione resultados aproximadamente justos y óptimos [...]. Puesto que la persona que acata estrechamente está siempre preparada para aceptar acuerdos cooperativos basados en el principio de la concesión relativa minimáxima, también está preparada para participar de manera cooperativa en cualquier interacción que pueda ser mutuamente beneficiosa fundada sobre bases igualmente racionales y justas para todos. Al rechazar otras bases, esa persona no disminuye sus perspectivas de cooperación con otras personas racionales y garantiza que aquellos que nos estén dispuestos a participar de una cooperación justa no gocen de los beneficios de ninguna cooperación, pues hace que la injusticia les cueste cara y por lo tanto les resulte irracional.

Nesse sentido, a honestidade é interpretada pelo autor canadense não como uma estratégia racional, mais sim como uma disposição de caráter, visto que Gauthier (1994) defende que uma pessoa honesta é justa e, portanto, digna de alcançar os benefícios vislumbrados em um modelo cooperativo⁷⁷. De acordo com o autor, tal argumento se baseia na identificação de que a racionalidade humana é capaz de promover autocríticas, uma vez que “el individuo plenamente racional es capaz de reflexionar sobre su norma de deliberación y de cambiar esa norma a la luz de la reflexión (GAUTHIER, 1994, p. 246).

Logo, em um modelo cooperativo, a autocrítica debatida por Gauthier (1994) evidencia não apenas a necessidade da natureza racional humana, mas também do aspecto moral, visto que esse é revelado no confronto entre as preferências individuais cotidianas e os padrões sociais e morais vigentes, uma vez que se defende que ambas surgem do interesse pessoal. Além disso, toda forma de conduta coercitiva ou ameaçadora também é repudiada, visto que ambas se originam da inflexibilidade irracional e não promovem os benefícios mútuos vislumbrados

⁷⁷ Novamente, tal argumento possui amparo teórico, inclusive, em Kant (MS Ak 429: grifos do autor), quando o filósofo alemão estabelece que “a maior violação do dever do homem para consigo mesmo, considerado meramente enquanto ser moral (a humanidade em sua pessoa), é o contrário da veracidade: a *mentira* [...]. A *veracidade* nas declarações é denominada também *honestidade* e, quando esta é ao mesmo tempo uma promessa, é denominada *fidelidade* e, em geral, *sinceridade*”.

em um modelo de cooperação social sólido. “Por lo tanto, nuestra argumentación muestra que la conducta amenazadora es tanto irracional como inmoral” (GAUTHIER, 1994, p. 250), o que, de certo modo, refuta parcialmente o que fora defendido por Hobbes (2004), na defesa do Leviatã, e contribui para a argumentação de Rawls (2008).

4.4 Os princípios da cooperação rawlsiana

A fim de se analisar a manifestação do fenômeno da cooperação social pelas lentes do neocontratualismo rawlsiano, estabelece-se uma discussão com base nos princípios de justiça apresentados pelo autor. Cabe recordar que o objetivo primeiro dos princípios da justiça social é estabelecer a estrutura básica da sociedade, isto é, a organização de um esquema único de cooperação. “Assim sendo, dizemos que uma pessoa é alguém que pode ser um cidadão, isto é, membro normal e plenamente cooperativo da sociedade por toda a vida” (RAWLS, 2000, p. 61)⁷⁸. Logo, no contexto rawlsiano, a cooperação social segue o prisma de direitos e deveres que devem definir a distribuição apropriada dos benefícios. Os dois princípios aplicam-se a objetos distintos e, por isso, segundo o autor, devem ser discutidos de forma separada.

Nesta perspectiva, conforme Rawls (2008, p. 67), “há um fundamento comum para a definição das expectativas mútuas”, isto é, todos os indivíduos que estiverem envolvidos em um sistema cooperativo sabem da existência dessas normas, uma vez que elas são fruto de um acordo inicial. De acordo com o autor, “as estratégias racionais e máximas de conduta se baseiam numa análise de que atos permissíveis os indivíduos e os grupos escolherão segundo seus interesses, convicções e conjecturas com relação aos planos uns dos outros” (RAWLS, 2008, p. 68). O filósofo de Baltimore recorda que Jeremy Bentham (1984) identificou essa coordenação como fruto de um interesse artificial, enquanto que Adam Smith (2008) utilizava o termo *mão invisível* para descrever tal fenômeno. Neste sentido, Rawls (2008) acredita que o ideal seria que as pessoas fossem levadas pelos interesses predominantes a fim de promover fins sociais e não individuais. Pondera-se que, na reflexão proposto acerca da cooperação social, isso parece prudente e aconselhável.

Por conseguinte, convém salientar que, para Rawls (2008), a justiça formal, isto é, a administração imparcial e coerente das leis e das instituições, independentemente de quais

⁷⁸ “À guisa de ilustração: afirmamos antes que os cidadãos têm duas faculdades morais. A primeira é a capacidade de ter senso de justiça, o que lhes possibilita entender, aplicar e agir de acordo com os princípios razoáveis de justiça que especificam termos equitativos [sic] de cooperação social. A segunda faculdade moral é a capacidade de ter uma concepção do bem: uma concepção dos fins e aspirações que merecem nossa dedicação, conjugada a uma ordenação desses elementos para nos guiar ao longo de toda a vida” (RAWLS, 2000, p. 149).

forem os princípios fundamentais aceitos pela sociedade, não garantem a justiça, visto que, conforme o autor, o tratamento de casos semelhantes de maneira igual depende dos princípios que moldaram a estrutura básica. Logo, admite-se que essa premissa deva ser considerada ao analisar um ato cooperativo. Ademais, tal argumento é ancorado na concepção rawlsiana acerca das desigualdades, visto que o autor estabelece que a injustiça se dá quando as desigualdades não são vantajosas para todos. “A concepção geral da justiça não impõe restrições quanto aos tipos de desigualdade permissíveis; ela só exige que a situação de todos melhore” (RAWLS, 2008, p. 76).

Diante deste argumento, fica evidente o liberalismo da teoria rawlsiana, visto que, ao realizar uma interpretação analítica, Rawls (2008) baseia a sua estrutura lógica por meio do *princípio de eficiência*. Entretanto, ele não é o único princípio considerado. Para o autor, a disposição dos direitos e deveres só é eficiente se for impossível alterar as normas que definem determinado sistema considerado justo. Isso significa dizer que uma determinada configuração social, tal como um sistema de cooperação, é eficiente sempre que for impossível modificá-la para melhor, sem prejudicar a perspectiva das pessoas que o compõem. Também é preciso considerar que essas alterações devem ser compatíveis com os outros princípios pré-estabelecidos na posição original, levando-se em conta que a liberdade dos indivíduos, lembremos, não poderá ser violada.

Acerca desta disposição, suspeita-se que a eficiência dos princípios da cooperação, sejam eles racionais ou não, não pode descartar a possibilidade da divergência entre os indivíduos, uma vez que é necessário considerar o elo do *princípio da diferença*⁷⁹ com o princípio da eficiência. Ademais, tal argumento parece razoável, visto que há de se considerar que, conforme Rawls (2008), um sistema escravocrata, por exemplo, pode ser eficiente, mas não é justo (tampouco se manifesta como um empreendimento cooperativo).

Logo, o princípio da eficiência, tal como defendido na teoria rawlsiana da justiça, não pode ser considerado como o único balizador para o estabelecimento de um sistema de cooperação social. “Ocorre então que, se queremos aceitar o resultado como justo, e não somente como eficiente, temos de aceitar o fundamento com base no qual a distribuição inicial de recursos é determinada ao longo do tempo” (RAWLS, 2008, p. 87). Ou seja, a hipótese de

⁷⁹ O *princípio da diferença* é uma concepção fortemente igualitária. A noção rawlsiana de cooperação indica que caso não haja uma distribuição que melhore a situação de todos, deve-se preferir a distribuição igualitária. Neste princípio, não há ganho algum, a não ser que todos ganhem. Rawls (2008) salienta que a cooperação social é mutuamente vantajosa até ser decadente para os menos favorecidos, pois os mais favorecidos continuariam sendo beneficiados. No entanto, há de se considerar que quando um indivíduo obtém vantagens sobre outro, a cooperação passa a ter menos valor do ponto de vista social.

que coopera-se apenas de forma autointeressada, como defendido por Hobbes (2004), ainda não pode ser totalmente descartada, visto que a distribuição dos frutos da cooperação pode não ser imediata. Recorda-se que, na liberdade natural, a distribuição de bens⁸⁰ é regulada pela concepção de carreiras abertas aos talentos, isto é, todos têm oportunidades iguais, ao menos formalmente, no que diz respeito aos direitos de acesso a posições sociais privilegiadas.

Outrossim, o filósofo de Baltimore ressalta que “dentro dos limites estabelecidos pelos arranjos básicos, as parcelas distributivas são decididas pelo resultado da *loteria natural*⁸¹; e esse resultado é arbitrário do ponto de vista moral” (RAWLS, 2008, p. 89). Contudo, ao se considerar um sistema prático de cooperação social, parece ser impossível garantir oportunidades iguais àqueles que têm aptidões diferentes, que amenizaria os resultados da loteria natural. Deste modo, Rawls (2008) acena para outra interpretação. O autor sugere que as vantagens dos que têm dotes naturais maiores devem se limitar aos que promovem o bem dos setores mais pobres da sociedade. Entretanto, isso também parece arbitrário e, como já descrito por Rawls (2008), a interpretação da cooperação social não pode parecer arbitrária.

Assim, uma compreensão democrática de cooperação social apresenta-se como uma opção a ser avaliada. Conforme Rawls (2008), a interpretação democrática é alcançada pela combinação do (i) *princípio da igualdade equitativa de oportunidades* com o (ii) princípio da diferença (eliminando, assim, o princípio da eficiência). Deste modo, as perspectivas mais elevadas daqueles que estão em melhor situação só são consideradas justas se elevam as expectativas dos menos favorecidos. Tal argumento parece adequado à proposta de abordagem neocontratualista da cooperação social, uma vez que Rawls (2008) já esclareceu que um utilitarista clássico, por exemplo, é indiferente quanto ao modo de distribuição de benefícios.

Ademais, conforme o princípio rawlsiano neocontratualista da cooperação social, a diferença de expectativas só é permissível se esta for vantajosa para quem está em pior situação. O melhor arranjo é definido por Rawls (2008) como um “esquema perfeitamente justo”. Nele, se as expectativas dos mais favorecidos diminuem as perspectivas dos menos favorecidos⁸²

⁸⁰ Para Rawls (2008), a distribuição de renda é o resultado do acumulado das distribuições das gerações anteriores. Esta, por sua vez, tem relação com a distribuição dos dotes naturais, dos talentos e das capacidades naturais. “A ideia é que as posições não estejam acessíveis apenas no sentido formal, mas que todos tenham oportunidades equitativas de alcançá-las” (RAWLS, 2008, p. 87), isto é, quem tem capacidade e habilidade similar deve ter oportunidade de vida similar. Portanto, em um modelo de cooperação equitativo, as expectativas daqueles que têm as mesmas capacidades e aspirações não deve sofrer influência da classe social a que pertencem.

⁸¹ Como já visto em Hobbes (2004), tal conceito é equivalente a *poderes instrumentais* ou *boa sorte*.

⁸² Na interpretação do filósofo estadunidense, menos favorecidos são aqueles que têm origem ou classe social desfavorecidas, com talentos naturais limitados, cuja sorte revela-se menos no âmbito da normalidade. Aqueles que recebem menos da metade da renda média são integrantes do segmento menos favorecido. Diferenças acerca do gênero, bem como da raça e da cultura também são consideradas.

também são reduzidas. Para o autor estadunidense, este é um esquema totalmente justo, mas não é o mais indicado, pois “a justiça tem prioridade sobre a eficiência e requer certas mudanças que não são eficientes nesse sentido. Só há compatibilidade no sentido de que um esquema perfeitamente justo é também eficiente” (RAWLS, 2008, p. 96). Assim, deve-se supor que as desigualdades de expectativas estão ligadas em cadeia⁸³. Há, no entanto, um problema: as desigualdades sociais podem existir se propiciarem o máximo benefício aos menos favorecidos com oportunidades em condições de igualdade. Por isso, Rawls (2008, p. 100) chama-o de *princípio lexical da diferença*.

Deste modo, Rawls (2008) utiliza o termo *critério maximin* para a regra da escolha em situações de incerteza, uma vez que “na justiça como equidade, a sociedade é interpretada como um empreendimento cooperativo para o benefício de todos” (RAWLS, 2008, p. 102). A ideia é conceber o sistema social de modo que o resultado (independentemente de como se apresente) seja justo, ao menos enquanto estiver dentro de certos limites.

O princípio lexical da diferença exige menos dos nossos juízos de bem-estar. Em nenhum momento é necessário calcular a soma de vantagens ou classificá-las de forma ordinal. O mesmo introduz uma simplificação na base de comparações interpessoais, com base nas expectativas de bens primários, isto é, aquilo que os indivíduos podem almejar ao ingressar em um sistema de cooperação social. Semelhante ao que já fora dito por Aristóteles, o bem é entendido por Rawls (2008) como a satisfação do desejo racional. Neste sentido, a justiça como equidade não investiga o uso desses direitos, tampouco tenta avaliar os méritos relativos às diversas concepções do bem.

Rawls (2008) é enfático ao defender que as igualdades imerecidas, já criticadas por Gauthier (1994), fruto de um empreendimento cooperativo (ou não), exigem reparação. As desigualdades de berço e talentos naturais, por exemplo, são imerecidas, portanto, devem ser compensadas de alguma forma. “A ideia é reparar o viés das contingências na direção da igualdade” (RAWLS, 2008, p. 120). Aplicado a um modelo essencialmente voltado para a manutenção da cooperação social, o princípio da diferença destinaria, por exemplo, recursos para a educação a fim de que os menos favorecidos fossem beneficiados em detrimento dos mais talentosos. Isso significa dizer que aqueles que foram beneficiados pela natureza só poderiam se beneficiar de sua sorte caso melhorassem a condição dos menos afortunados.

⁸³ Segundo Rawls (2008), embora as expectativas dos menos favorecidos eleve-se na mesma medida que a dos mais favorecidos, quem está em posições intermediárias não parece ser beneficiado. Neste caso, há de se considerar que o *princípio da diferença* parece muito semelhante ao *princípio da utilidade*.

Mill (2001, p. 53-54), nos *Capítulos sobre o socialismo*, corrobora com Rawls (2008), quando comenta que

a ligação entre sorte e conduta é principalmente esta, de que existe um grau de má conduta, ou melhor, de certos tipos de má conduta, suficientemente para arruinar qualquer quantidade de boa sorte; mas o inverso não é verdade: na situação da maioria das pessoas, nenhum grau de boa conduta é garantia de progresso no mundo sem a ajuda de acidentes felizes. Estes males – grande pobreza, e a pouca relação entre tal pobreza e merecimento – são o primeiro grande defeito dos arranjos sociais existentes.

Contudo, de encontro aos argumentos socialistas apresentados, o filósofo estadunidense estabelece que “a distribuição natural não é justa nem injusta; nem é injusto que se nasça em determinada posição social. Isso são meros fatos naturais. Justo ou injusto é o modo como as instituições lidam com esses fatos” (RAWLS, 2008, p. 122).

Por conseguinte, o princípio da diferença tem como concepção a reciprocidade, isto é, um benefício mútuo. “Assim, os mais favorecidos, quando analisam o problema partindo de uma perspectiva geral, reconhecem que o bem-estar de cada um depende de um esquema de cooperação voluntária de todos se as condições do esquema forem razoáveis” (RAWLS, 2008, p. 123). Na noção neocontratualista rawlsiana, não é correto admitir que aqueles que têm maiores aptidões naturais sejam mais beneficiados em um esquema de cooperação social. A meritocracia, portanto, não se aplica à abordagem neocontratualista da cooperação social. Logo, se existe esse entendimento da harmonia dos interesses naturais, os indivíduos representativos não ganham às custas dos outros, visto que só se permite trocas mutuamente recíprocas. Há de se considerar que, como antes argumentado, quanto mais os favorecidos ganham, os menos favorecidos perdem.

Considera-se, portanto, que o princípio da diferença também fornece uma interpretação de fraternidade, que tem ocupado um lugar inferior na teoria democrática, se comparado com a liberdade e a igualdade. Nesse sentido, “a liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à ideia de igualdade contida no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade, ao princípio de diferença” (RAWLS, 2008, p. 127). Tal divisão corrobora com o argumento de que a interpretação democrática dos dois princípios vai na contramão de uma sociedade embasada na meritocracia, onde se sugere que os benefícios acessados durante a vida são fruto exclusivo da postura dos agentes.

Ademais, para conceber uma ideia de justiça, as partes que estão na situação original devem escolher, de forma definida, não apenas uma concepção, mas os princípios que acompanham cada uma delas. Deste modo, assim como os princípios institucionais, deve haver

um acordo, isto é, uma iniciativa cooperativa para com as ideias de equidade, respeito mútuo e beneficência⁸⁴. Ademais,

a idéia [sic] principal é que quando um grupo de pessoas se envolve em uma empreitada cooperativa mutuamente vantajosa segundo normas estabelecidas e, assim, restringe a própria liberdade do modo necessário à produção de vantagens para todos, os que se submetem a essas restrições têm direito a uma aquiescência similar da parte dos que se beneficiaram com sua submissão. (RAWLS, 2008, p. 134).

Portanto, a noção rawlsiana de cooperação social indica que não se coopera sem receber uma cota justa dos benefícios advindos do empreendimento cooperativo⁸⁵. Além do mais, convém recordar que, para Rawls (2008), as obrigações têm traços característicos que as distinguem das exigências morais. O filósofo de Baltimore estabelece que o teor das obrigações, geralmente, é definido pelas instituições para salvaguardar direitos aos indivíduos que cooperam. Um exemplo citado pelo autor são os cargos públicos, onde parece ser claro o teor de obrigação implícito neles, visto que estão na esfera da responsabilidade para cooperar com as posições institucionais que ocupam.

Entretanto, embora o princípio da equidade explique as obrigações, é necessário distinguir que a noção rawlsiana de cooperação social divide os deveres em (i) naturais, (ii) positivos e (iii) negativos. Assim, *ajudar quem passa necessidade*, por exemplo, é um dever natural. Uma *ajuda mútua* é considerada um direito positivo. *Não causar sofrimento*, por sua vez, é um dever negativo. Conforme Rawls (2008), quando a diferença entre os indivíduos é clara, os deveres negativos têm mais peso do que os positivos. O filósofo estadunidense estabelece que um exemplo básico de dever natural é o dever da justiça. Aliás, para Rawls (2008), este é um princípio incondicional. Deste modo, cada pessoa pode ter um dever natural

⁸⁴ Tal argumento encontra apoio teórico em Kant (MS Ak 452-453), que propõe “como fim o bem-estar e a saúde do outro (a beneficência). Pois, no desejar, posso querer bem a todos igualmente, mas, no fazer, o grau pode ser muito variado, segundo a diversidade daqueles a quem se ama (dentre os quais um me é mais próximo do que outro), sem violar a universalidade da máxima [...]. Benevolência é a satisfação na felicidade (no bem-estar) do outro; mas a beneficência é a máxima de propor-se isso como fim, e o dever que lhe corresponde é a necessitação do sujeito, exercida pela razão, a admitir essa máxima como lei universal. Não é evidente que uma tal lei resida na razão, pelo contrário, a máxima ‘cada um por si, Deus (o destino) por todos’ parece ser a mais natural [...]. Ser benéfico, isto é, ajudar outros homens em necessidade com vistas à sua felicidade, é um dever de todo homem. Pois todo homem que se encontra em necessidade deseja ser ajudado por outros homens. Mas se ele manifestasse em voz alta sua máxima de não querer, por seu turno, prestar assistência aos outros em suas necessidades, isto é, convertesse a máxima em uma lei permissiva universal, então, qualquer outro lhe negaria igualmente assistência quando ele se encontrasse em necessidade, ou ao menos estaria autorizado a negá-la. Portanto, a máxima do interesse próprio contradiria a si mesma se fosse convertida em lei universal, isto é, ela é contrária ao dever, por consequência, a máxima do interesse comum relativo à beneficência perante os necessitados é um dever universal dos homens, e precisamente porque eles têm de ser considerados como semelhantes, isto é, seres racionais carentes, unidos pela natureza em um habitat para o auxílio mútuo”.

⁸⁵ Ademais, Rawls (2008, p. 427-428) pondera que, “não devemos nos beneficiar dos esforços cooperativos das outras pessoas sem fazer a parte que nos cabe”.

(individual) e uma obrigação (social). Contudo, salienta-se que, de acordo com o pensamento rawlsiano, o dever natural é mais fundamental que as obrigações deontológicas.

Neste sentido, o dever, defendido por Kant, é diferente da concepção rawlsiana, uma vez que considera a mutualidade como característica fundamental. Por conseguinte, conforme o filósofo estadunidense, Kant afirmou que a adoção desse dever se dá diante da possibilidade de precisar da ajuda de outrem.

Embora em ocasiões especiais tenhamos de fazer coisas que não são do nosso interesse, é provável que nos beneficiemos no conjunto, pelo menos a longo prazo e em circunstâncias normais. Em cada caso específico, o ganho da pessoa que precisa de ajuda supera em muito as perdas dos que são chamados a ajudá-la; e supondo-se que as probabilidades de ser o beneficiário não são muito menores do que as de ser aquele que tem de oferecer auxílio, o princípio é claramente do nosso interesse. (RAWLS, 2008, p. 422).

No entanto, Rawls (2008, p. 422) pondera que esse não pode ser o único, tampouco o mais importante argumento em favor desse dever, visto que “o conhecimento público de que estamos vivendo numa sociedade em que podemos contar com a assistência de outros em circunstâncias difíceis é por si só de grande valor”. Logo, há também a possibilidade de nunca se necessitar de assistência. Entretanto, é necessário ressaltar que o saldo dos ganhos também não é o principal, visto que “o valor fundamental do princípio não é medido pela ajuda que de fato recebemos, mas sim pela sensação de segurança e de confiança nas boas intenções das outras pessoas e pelo fato de sabermos que podemos contar com elas em caso de necessidade” (RAWLS, 2008, p. 422). Jaspers (2005, p. 104) comenta que

o homem que alcançou conhecimento não deseja guardá-lo para si. O homem criador deseja que sua obra seja vista. O homem que atua politicamente deseja ser acompanhado. Tal é a ambição, que se justifica desde que não repouse sobre ilusões quanto ao que se é capaz de fazer (caso em que se degradaria em vaidade). E permanece o fato de que a vida pública é risco.

Ademais, após definidos os princípios, não seria necessário definir as permissões, visto que, na concepção de Rawls (2008), elas parecem claras. Ou seja, permissões são atos que temos ou não a liberdade de realizá-los, visto que não violam o dever natural. Ainda conforme o autor, atos supererogatórios, isto é, atos de bondade, misericórdia, heroísmo e autosacrifício, não são obrigações, embora seja aconselhável praticá-los. Tais atos levantam questões importantes no campo da discussão ética acerca da cooperação social, uma vez que, para Rawls (2008), ao que tudo indica, a teoria utilitarista saberia lidar melhor com eles, pois se

caracterizam como atos com certo teor de obrigação sem mensuração do custo para o indivíduo que o pratica.

4.5 A posição original e as circunstâncias da cooperação social

John Rawls (2008) argumenta em favor de uma concepção de justiça a partir da consideração dos princípios cooperativos que a embasam. A partir disso, a posição original é o termo utilizado pelo autor como correspondente às circunstâncias de justiça, restrições formais do conceito de justo, véu da ignorância, racionalidade e razoabilidade das partes contratantes. Acredita-se, portanto, que é nesta condição que uma concepção neocontratualista de cooperação social se manifesta. Tal hipótese ganha força ao considerar que Rawls (2008) acredita que convicções e interesses são a principal forma de as pessoas alcançarem os seus objetivos pessoais.

Por conseguinte, uma concepção de justiça é o principal problema da posição original. O filósofo estadunidense conjectura essa hipótese a partir da interpretação do princípio de Pareto⁸⁶ para abordar a competição, visto que é nesta perspectiva que cada indivíduo renuncia ao outro com mais facilidade, em troca daquilo que deseja. Rawls (2008) acena que, após a consumação de algum ato na posição original, seja ele qualquer, ninguém tem interesse algum em alterar o que está disposto. Contudo, o autor ressalta que equilíbrio também não é equivalente a justiça. Assim, o filósofo estadunidense faz uma observação importante: a posição original, diferentemente do que fora abordado em Hobbes (2004), não pretende explicar as condutas naturais humanas.

De forma evidente, Rawls (2008) apresenta algumas alternativas para encarar o problema apresentado. São elas: (i) é necessário que, para cada concepção de justiça, exista outra melhor; (ii) a decisão das pessoas depende do equilíbrio de uma série de ponderações; e (iii) cada concepção é simples e se apresenta de maneira incondicional. Diante desta análise, crê-se que as circunstâncias da justiça apontam que a cooperação é tanto possível quanto necessária em uma sociedade. Conforme Rawls (2008, p. 153), a identidade de interesses existe, porque a cooperação social viabiliza uma vida melhor em comunidade, na comparação com a solidão das ações manifestadas pelas próprias forças.

⁸⁶ Também conhecido como a regra do 80/20 ou princípio de escassez, uma vez que está no contexto da distribuição de renda e riqueza entre a população, tem esse nome em alusão ao economista italiano Vilfredo Pareto que identificou que, aproximadamente, 80% dos efeitos vêm de 20% das causas. A conclusão foi alcançada após o economista comprovar que, em 1892, cerca 80% do território italiano pertencia a 20% da população. Em seguida, Pareto desenvolveu o princípio ao observar que, no jardim de casa, 20% das vagens continham 80% das ervilhas.

Conforme comentei no início, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo para vantagens mútuas, é tipicamente marcada por um conflito, bem como por uma identidade de interesses. Há identidade de interesses porque a cooperação social viabiliza para todos uma vida melhor do que qualquer um teria se tentasse viver apenas por seus próprios esforços.

Portanto, conforme o filósofo de Baltimore, a condição da cooperação dá origem à necessidade de se debater as circunstâncias da justiça. Por conseguinte, há de se considerar que algumas dessas circunstâncias são objetivas, como, por exemplo, as de limitações do território geográfico que podem possibilitar a manifestação da cooperação. Entretanto, outras circunstâncias são subjetivas, uma vez que há a identificação de interesses e necessidades, tornando a cooperação mutuamente vantajosa para os objetivos pessoais de vida daqueles que estão envolvidos em modelos cooperativos. Assim, também há de se considerar que, na noção neocontratualista rawlsiana, a concepção de bem de cada indivíduo pode estar sujeita a apresentar deficiências de conhecimento, juízo e razão. Admite-se, portanto, que ao se propor uma análise da eticidade da cooperação social, o mesmo critério deva ser utilizado.

Ademais, Rawls (2008) acredita que alguns destes defeitos são fruto das falhas morais do egoísmo e da negligência, parte da condição natural humana⁸⁷. O autor pressupõe que as divergências ideológicas, sejam elas de origem religiosa, filosófica, política ou social também são circunstâncias da justiça, visto que elas surgem apenas quando há conflito entre condições de vantagens entre indivíduos. Para tal, o filósofo estadunidense presume que (i) quem está na posição original, relativamente, sabe das circunstâncias da justiça e (ii) cada parte tenta promover a própria concepção de bem da melhor forma possível, sem ligação com os vínculos morais prévios. Tais ponderações acenam que é o caráter neocontratualista da cooperação social que torna possível a manifestação da justiça, analisada por Rawls (2008).

O argumento ganha relevância ao considerar o debate acerca da cooperação social na esfera moral. Contudo, tal como Rawls (2008) problematiza, tais pontos possibilitam o questionamento quanto à necessidade do dever e das obrigações morais acerca de terceiros. Nesta perspectiva, o autor pondera que não se pode admitir que as concepções de bem, que motivam os objetivos pessoais, sejam egocentristas ou egoístas, isto é, apenas racionais e não razoáveis. Portanto, é coerente considerar que a cooperação social se manifesta em um estágio

⁸⁷ De encontro a Hobbes (2004), Rawls (2008, p. 350) sugere que há “um limite definido para a força da motivação social e altruísta”. A teoria do autor “presume que os indivíduos e grupos apresentem exigências conflitantes, e, embora estejam dispostos a agir de maneira justa, não estão preparados para renunciar aos seus interesses. Não há necessidade de uma maior elaboração para afirmarmos que esse pressuposto não implica que os homens são egoístas no sentido comum da palavra” (RAWLS, 2008, p. 350-351).

anterior, visto que, quando o véu da ignorância é retirado, os indivíduos descobrem as semelhanças, afeições e sentimentos, antes desconsiderados diante do desinteresse mútuo⁸⁸. Cabe recordar que o autor salienta que qualquer concepção básica de justiça não pode pressupor fortes laços de sentimento natural e, caso eles existam, devem se manifestar minimamente.

Logo, faz-se necessário retomar algumas reflexões realizadas por Gauthier (1994). Ressalta-se o que já foi estabelecido pelo autor: (i) o princípio de concessão relativa minimáxima das negociações racionais; (ii) procedimentos justos imparciais na posição negociadora inicial; (iii) a refutação de vantagens imerecidas, bem como as coerções (ilegais) e ameaças (imorais); (iv) a perspectiva de acordos e concessões morais racionais; e (v) a necessidade da autocritica e da honestidade em modelos cooperativos racionais, mistos e restringidos. Ainda conforme o autor, alinhado ao pensamento de John Rawls (2008), supõe-se que “cada individuo es pues libre de mejorar su propia situación como prefiera, con la condición de que al hacerlo no empeore la situación de otra persona” (GAUTHIER, 1994, p. 274-275). Entretanto, embora tal consideração pareça se aproximar da concepção rawlsiana, há contrastes evidenciados pelo próprio autor, que recorda a concepção hobbesiana (2004), na qual

cada persona tiene un derecho exclusivo para ejercer sus propios poderes sin que los demás le opongan obstáculos y el deber de refrenar el impulso de utilizar los poderes ajenos en la medida en que ese uso interfiera en el ejercicio que los demás puedan hacer de los poderes a los que tienen acceso directo. (GAUTHIER, 1994, p. 279).

Assim, a ideia rawlsiana de grupos de membros que cooperam mutuamente de forma autointeressada, semelhante a uma família, é refutada pelo filósofo de Toronto. O autor canadense acredita que “está claro que para Rawls las personas deberían negociar partiendo de una posición de igualdad, no sólo respecto de los derechos iniciales a los bienes, sino también respecto de los derechos iniciales a los poderes y habilidades personales” (GAUTHIER, 1994, p. 291). Logo, David Gauthier (1994) refuta a loteria natural, defendida por Rawls (2008), e classificada como incontingente. Portanto, para o autor, ao menos que haja a admissão de uma base teísta, “no existe una lotería natural; nuestros talentos no se distribuyen partiendo de una

⁸⁸ Para Rawls (2008, p. 314-315), “agir com base nos princípios de justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós quaisquer que sejam os nossos objetivos específicos”. Diante disso, o autor ressalta que “a suposição motivacional do desinteresse mútuo corresponde à noção kantiana de autonomia e apresenta mais uma razão a favor dessa condição” (RAWLS, 2008, p. 315). O filósofo estadunidense atenta que, “ademais, se as partes fossem concebidas como altruístas ou interessadas em determinadas espécies de prazer, os princípios escolhidos se aplicariam, até o ponto em que a argumentação o demonstrasse, apenas a pessoas cuja liberdade se limitasse a escolhas compatíveis com o altruísmo ou o hedonismo” (RAWLS, 2008, p. 315).

cantidad fija que asegure la existencia de ganadores y de perdedores. Y si bien hay una distribución, no hay un distribuidor” (GAUTHIER, 1994, p. 292).

Ao recordar que sua argumentação fora delineada pela admissão de que a cooperação social tem como única e suficiente justificação racional a maximização da utilidade esperada, Gauthier (1994, p. 301) salienta que cada pessoa age objetivando maximizar a própria utilidade,

y al hacerlos trata de obtener todos los beneficios que pueda de los actos de los demás, y de desplazar todos los costos que pueda de sus propios actos a los otros. Pero también, trata de evitar aquellas interacciones con los demás les proporcionen a éstos beneficios cuyos costos recaigan sobre él.

Nesta perspectiva, embora contrário a Rawls (2008), identifica-se que o filósofo de Toronto enfatiza o caráter racional do estabelecimento de estratégias conjuntas, mas apenas se essas ações tiverem um resultado suficientemente justo e compatível com o benefício mútuo (semelhante ao que se identifica no pensamento rawlsiano). “Por lo tanto, la cooperación basada em términos algo menos que justos es menos estable, pues no obtiene la aceptación sincera y plena de todos los participantes” (GAUTHIER, 1994, p. 304). Tal argumento é justificado uma vez que, para o autor canadense, todo ato cooperativo estará permeado pelo consentimento, visto que ninguém está disposto a ter desvantagens ao ingressar em um modelo de cooperação social. Entretanto, ainda conforme Gauthier (1994, p. 304-305), é necessário considerar que (i) os fatores ideológicos; (ii) os recursos históricos; e (iii) as crenças irracionais podem desestabilizar a cooperação social.

Ademais, o autor considera que tais explanações não almejam justificar moralmente que é irracional um indivíduo tirar vantagens sobre outro ou que práticas injustas devem ser aceitas. Pelo contrário, Gauthier (1994, p. 306) enfatiza, assim como Rawls (2008), que a justiça é a disposição de não obter vantagens sobre os demais indivíduos, uma vez que se defende que é a partir dessa premissa que a cooperação pode, de fato, ser efetivada na esfera social como um acordo voluntário racional e razoável.

Por conseguinte, também é válido lembrar que Rawls (2008) salienta que *justa* é toda escolha dos princípios éticos, isto é, a manifestação da justiça é equivalente à própria eticidade. Conforme o autor, há cinco condições para a manifestação da justiça: (i) os princípios devem ser gerais e valerem para todos; (ii) os princípios devem ser aplicados universalmente, mas cada indivíduo pode utilizá-los, individualmente, nas deliberações pessoais; (iii) há publicidade da perspectiva contratualista (acordo), onde as partes admitem que a escolha dos princípios de uma

escolha é pública, ou seja, a aceitação das partes deve ter consequências desejáveis⁸⁹ para sustentar a cooperação social; (iv) a concepção de justiça deve impor uma ordenação às reivindicações conflitantes⁹⁰; e (v) a finalidade, isto é, os sistemas de apelação da razão são práticos de modo que o raciocínio embasado nesses princípios é conclusivo⁹¹.

Neste sentido, essas cinco condições definem, de acordo com Rawls (2008, p. 164), que "a concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais na forma e universais na aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas morais". Consequentemente, salienta-se que tais condições não excluem as concepções tradicionais de justiça, mas sim as variantes do egoísmo (que é eliminado pelas restrições formais), pois, embora o egoísmo tenha consistência lógica, isto é, não é irracional, é incompatível com a moral e com a cooperação social. O egoísmo, portanto, não é uma concepção alternativa ao justo, mas, sim, "é aquilo a que as partes estariam confinadas caso não conseguissem chegar a um entendimento" (RAWLS, 2008, p. 165), ou seja, é o ponto de ausência do acordo razoável e, por tabela, da ausência da cooperação social.

Cabe recordar que, ao estabelecer a ideia da posição original, Rawls (2008) pretende fazer com que os princípios acordados por meio de um procedimento cooperativo sejam justos. Assim, o objetivo do autor é sugerir uma alternativa para anular as contingências específicas que geram discórdias entre os homens. Contudo, para que isso seja possível, cabe recordar que Rawls (2008) pressupõe que, na posição original, as partes estão por trás de um véu de ignorância. Tal consideração leva em conta que os indivíduos presumem que ambas as partes não conhecem as particularidades próprias, tampouco do restante da sociedade. Logo, há apenas o conhecimento dos fatos genéricos e se coopera com os demais indivíduos uma vez que não se sabe como cada decisão acordada vai impactar nos projetos de vida de cada um.

Como visto, conforme Rawls (2008, p. 168), uma concepção de justiça deve gerar a própria sustentação, isto é, os indivíduos que compõem a sociedade devem se sentir inclinados a agir com um senso de justiça. Assim, com essa noção genérica, a concepção do conceito é estável e admitida apenas na posição original. Por conseguinte, Rawls (2008) admite que questionamentos podem ser tecidos a respeito da possibilidade de a condição do véu da

⁸⁹ Convém salientar que, conforme Rawls (2008), se faz necessário considerar que os princípios são conscientemente seguidos por todos. As partes analisam as concepções e concebem a moral da vida social pública.

⁹⁰ Como explicado por Rawls (2008), é a realização de ajustes a fim de uma ordenação, em geral, independentemente da condição social, transitiva (exemplo: A é melhor que B; B é melhor que C; logo A deve ser melhor que C).

⁹¹ Isso significa dizer que, no entendimento do autor, eles sobrepõem as conclusões da prudência e do interesse próprio, pois o curso do raciocínio prático se define na conclusão, resolvendo a questão.

ignorância ser considerada irracional. Nesta perspectiva, o autor salienta cinco simplificações racionais para justificá-lo: (i) as diferenças entre as partes são desconhecidas; (ii) todos os indivíduos são racionais; (iii) cada qual é convencido pelos mesmos argumentos; (iv) o consenso chega a posição original; (v) se alguém prefere uma concepção de justiça, todos também preferem e há um acordo unânime.

O filósofo estadunidense projeta que as manifestações contrárias à teoria podem sugerir a presença de uma espécie de árbitro, responsável por conduzir o processo de acordo. Contudo, Rawls (2008) argumenta que essa figura é supérflua, pois as deliberações dos indivíduos são semelhantes. Logo, em um empreendimento cooperativo, ninguém tem a possibilidade de favorecer exclusivamente apenas a si próprio. O filósofo de Baltimore enfatiza que as restrições formais do conceito de justo não são suficientes para uma concepção de justiça, mas o véu da ignorância sim, pois ele possibilita uma escolha unânime, embasada na cooperação social. Neste sentido, Rawls (2008, p. 172) admite que a partir da presença do véu da ignorância, a justiça é uma “genuína conciliação de interesses”. Assim, cabe ressaltar que, na perspectiva rawlsiana, o fundamento da cooperação social pressupõe uma concepção de justiça e, para tal, essa concepção deve ser pública e evidente sempre que possível. Logo, a cooperação social se manifesta a partir do conhecimento acerca da possibilidade desta conciliação de interesses.

Ademais, há de se considerar que, segundo Rawls (2008), os indivíduos que estão na posição original são racionais, mas não conhecem a própria concepção de bem que os leva, portanto, a serem razoáveis quanto às determinações estabelecidas. Assim, cada pessoa visa proteger os próprios direitos e a própria liberdade, bem como busca ampliar as oportunidades de promoção dos próprios objetivos. Ou seja, a deliberação passa a ser uma “decisão racional no sentido comum” (RAWLS, 2008, p. 174). Conjectura-se, portanto, que o caminho que leva à cooperação social pode ser escolhido mesmo que o indivíduo não tenha nenhum conhecimento prévio daqueles que, com ele, empreendem atos cooperativos, uma vez que cada um destes indivíduos pode estar agindo assim, pura e simplesmente, para atingir, apenas, os objetivos pessoais.

Entretanto, pondera-se que, na manifestação da cooperação social, cada indivíduo tem as próprias preferências. Logo, cada um classifica as possibilidades de atingi-las de acordo com um método pessoal para a realização dos próprios objetivos e desejos. Neste sentido, já considerando a ausência do egoísmo na concepção rawlsiana de cooperação social, não há o que se chamaria de *inveja*, mas sim a não aceitação de uma perda para si próprio. Ademais, a aceitação de possíveis prejuízos em um modelo cooperativo se dá apenas quando os demais

indivíduos que o compõem também perdem. Assim, por meio deste argumento, Rawls (2008, p. 175) enfatiza que a inveja piora a situação de todos e, por isso, é coletivamente desvantajosa, visto que “a concepção de justiça elimina as condições que dão origem a comportamentos destrutivos”.

A partir desta admissão, a noção rawlsiana de cooperação acena que cada indivíduo tenta garantir para si próprio um sistema de bens sociais primários (direitos) com o objetivo de promover a própria concepção de bem de maneira eficaz. Logo, os indivíduos não tentam levar vantagem sobre os demais, tampouco manifestam afeto ou rancor. Este cenário proporciona que, na metáfora de um jogo, cada parte busque o maior número de pontos, para alcançar a satisfação dos objetivos pessoais. Para Rawls (2008, p. 176), embora não haja o interesse de uma parte em ganhar da outra, isso não significa que cada parte siga um sistema de justiça específico. “Mais precisamente, essa condição significa que as partes podem confiar umas nas outras no sentido de entender e agir de acordo com quaisquer princípios que afinal venham a ser acordados”. Assim, defende-se que um fenômeno idêntico acontece na manifestação da cooperação social, visto que é possível cooperar sem estar ancorado em modelos deontológicos perfeitos como os sugeridos por Immanuel Kant⁹².

Contudo, admite-se que é nessa espécie de confiança mútua que ambas as partes vão ao encontro da moral. Tem-se essa constatação considerando que, para Rawls (2008), a justiça, em um sentido puramente formal, é racional já que nenhuma das partes aceita um acordo do qual não possa cumprir⁹³. O autor acena que tal argumento pode gerar questionamentos acerca da possibilidade de a equidade se manifestar de forma egoísta e, conseqüentemente, atuar contrariamente à cooperação social. Logo, o filósofo de Baltimore salienta que “não se deve confundir a motivação das pessoas que se encontram na posição original com a motivação das pessoas na vida cotidiana⁹⁴” (RAWLS, 2008, p. 179).

⁹² Como já visto, a imperfeição dos deveres encontra amparo teórico em Kant (MS Ak 457: grifo do autor), uma vez que também “é impossível que seja um dever aumentar o mal do mundo, portanto, também não o é praticar o bem *por compaixão*, pois isso seria também uma forma ofensiva de beneficência”.

⁹³ Em Rawls (2008, p. 432), “o papel das promessas é análogo ao que Hobbes atribuía ao soberano. Assim como o soberano preserva e estabiliza o sistema de cooperação social, mantendo publicamente um conjunto eficaz de penalidades, os indivíduos, na ausência de arranjos coercitivos, instituem e estabilizam seus empreendimentos cooperativos, empenhando sua palavra uns aos outros. É muitas vezes difícil iniciar e manter esses empreendimentos. Isso fica bem evidente no caso dos pactos em que uma pessoa deve agir antes da outra. Essa pessoa pode supor que a outra parte não fará sua parte e, portanto, o acordo nunca entra em ação”. Neste sentido, o filósofo de Baltimore justifica que as promessas existem justamente para alcançar esse fim, uma vez que não é garantido que as pessoas vão seguir essas obrigações. “Assim, prometer é um ato praticado com a intenção pública e deliberada de incorrer numa obrigação cuja existência, nas circunstâncias, promoverá nossos objetivos” (RAWLS, 2008, p. 432-433).

⁹⁴ Segundo Rawls (2008, p. 480), cotidianamente, “o que motiva os seres humanos são interesses distintos, o desejo de poder, prestígio e riqueza. Embora possam ser habilitados para produzir argumentos morais em apoio a suas

Assim, ao considerar a abordagem neocontratualista da cooperação social, se uma pessoa tem o conhecimento de que, em determinada situação, pode explorar as contingências em benefício próprio, segundo Rawls (2008), o senso de justiça vai levá-la a agir de forma justa. Logo, seus desejos e objetivos não são puramente egoístas, pois há uma interpretação moral das ações antes da manifestação (ou não) da cooperação. “Na justiça como equidade, portanto, os efeitos da boa vontade são gerados por diversas condições que atuam em conjunto” (RAWLS, 2008, p. 180). Contudo, convém salientar que a noção rawlsiana de cooperação social explica que quando se tem a impressão de que a justiça como equidade se manifesta de forma egoísta é porque o agente, que assim a considera, realizou uma análise particular de apenas um dos elementos da posição original. Entretanto, o autor admite que é necessário supô-la como uma consequência possível, visto que a posição original, bem como o véu da ignorância, é fruto das condições de racionalidade e razoabilidade de ambas as partes.

Partindo do pressuposto de que uma pessoa na posição original não tem meios de obter vantagens para si mesma, Rawls (2008) suspeita que não haja razões para que essa pessoa concorde com desvantagens. Tal suspeita pressupõe que a cooperação social não se manifesta quando o agente tem conhecimento de que determinados atos podem trazer-lhe prejuízos futuros. Neste sentido, enfatiza-se que os princípios da justiça são necessários em um modelo cooperativo, uma vez que eles garantem uma distribuição social igual do que fora previamente acordado.

Ademais, não se admite que a cooperação social se manifesta quando liberdades fundamentais são trocadas por liberdades menores, desiguais ou em prol do exclusivo bem-estar econômico. Logo, na noção rawlsiana de cooperação social, só se pode admitir a negação de liberdades iguais em circunstâncias que exigem mudanças urgentes na sociedade, visando instituir as liberdades fundamentais em sua totalidade. Neste sentido, outro princípio rawlsiano é plausível para uma concepção de cooperação social: o critério *maximin*. Ele considera e parte dos resultados inferiores, isto é, menos satisfatoriamente possíveis. Rawls (2008) crê, portanto, que só se deve elevar as expectativas dos mais favorecidos, com o intuito de melhorar a situação dos menos favorecidos.

Por exemplo, diante da possibilidade de um crescimento indefinido da população, o princípio da utilidade perde força. Para defender tal argumento, Rawls (2008) imagina um único indivíduo racional que pode escolher em que sociedade ingressar. O autor supõe que esta pessoa

reivindicações, entre uma e outra suas opiniões não se encaixam numa concepção coerente de justiça. Em algum momento dado suas opiniões são ocasionais, calculadas para promover certos interesses”.

teria o conhecimento de que (i) todos os membros de todas as sociedades têm as mesmas preferências; (ii) cada sociedade tem os mesmos recursos e a mesma distribuição de talentos naturais; (iii) os indivíduos de talentos diferentes têm rendas diferentes; e (iv) cada sociedade tem uma política de distribuição que, quando pressionada, reduz os incentivos e, assim também, a produção. Neste cenário, conforme Rawls (2008), se o indivíduo identificar, com precisão, os interesses e capacidades pessoais, talvez possa prever o bem-estar sem a necessidade de nenhum cálculo probabilístico ou sem a presença da cooperação social.

Todavia, se esse indivíduo não tiver conhecimento dos próprios talentos e a função que eles vão desempenhar na sociedade, ele poderá supor que tem as mesmas preferências dos demais e, conseqüentemente, buscará maximizar o bem-estar próprio por meio de modelos cooperativos sólidos. Logo, seria realizado um cálculo probabilístico e o indivíduo escolheria qual sociedade lhe ofereceria uma maior expectativa. Entretanto, se esse indivíduo não tiver conhecimento das próprias capacidades, nem o lugar que elas poderão ocupar na sociedade, o cenário muda, bem como haverá o favorecimento da cooperação social. Este último cenário parece aplicar-se de forma adequada à abordagem neocontratualista da cooperação social proposta nesta reflexão filosófica.

Deste modo, descarta-se a hipótese de que os indivíduos possuem as mesmas preferências. Ademais, ainda assim, não se descarta a conjectura de que o indivíduo do exemplo rawlsiano seja semelhante aos demais membros da sociedade, isto é, com as preferências, habilidades e posição social muito parecidas. Logo, caso isso seja possível, é inegável que as perspectivas dele serão mais altas na sociedade que apresenta uma maior utilidade média. Portanto, para Rawls (2008, p. 201), não se trata de uma doutrina teleológica, mas falta-lhe uma “sedução intuitiva da ideia de maximizar o bem”⁹⁵. Neste argumento, a defesa da utilidade média é, simplesmente, uma justificativa utilizada para promover modelos econômicos, visto que as probabilidades não são idênticas para todos os indivíduos e, portanto, assim como descrito por Marx (2001), também é refutada na defesa da abordagem neocontratualista da cooperação social.

Por conseguinte, esse princípio ainda pode ser interpretado como a ética de um único indivíduo racional que, com base no ponto de vista da posição original, está disposto a correr qualquer risco para maximizar as próprias perspectivas de vida. Verifiquemos o exemplo de

⁹⁵ Conforme o autor, “sempre que uma sociedade decide maximizar a soma dos valores intrínsecos ou o saldo líquido de satisfação dos interesses, corre o risco de descobrir que a negação da liberdade para alguns se justifica em nome desse objetivo único. As liberdades da cidadania igual ficam inseguras quando fundamentadas em princípios teleológicos” (RAWLS, 2008, p. 259).

Rawls (2008): um senhor de escravos tenta justificar a escravidão como necessária para o aumento da felicidade média. Logo, com base no princípio contratualista da utilidade média, ele também pode ser, em algum momento, escravizado. Contudo, embora o raciocínio esteja correto, essa possibilidade é apenas hipotética, visto que o senhor de escravos jamais será escravo. Argumenta-se, portanto, que diante do fato de se abordar a cooperação social embasada em uma concepção de justiça, presume-se que ela possa ser aplicada a situações reais. Deste modo, o argumento do senhor de escravos, utilizado por Rawls (2008) para refutar a justificativa da utilidade média em modelos cooperativos, visa demonstrar que ele seria rejeitado na posição original, desqualificando todo argumento consequente desta ponderação.

Adiante, convém abordar que, quando Rawls (2008) afunila a discussão, recorda que, na posição original do escravocrata, por exemplo, nem o senhor de escravos, tampouco os próprios escravos, têm a mesma probabilidade de se tornar qualquer pessoa. Diferentemente do exemplo anterior, neste, aqueles que compõem a sociedade não têm conhecimento das capacidades, tampouco das estruturas que podem escolher ou mesmo as possibilidades. Eles se baseiam apenas na informação inicial: a escravidão é necessária para aumentar a felicidade média.

Nesta perspectiva, há de se supor que, quando há total ignorância acerca dos fatos, as expectativas dos indivíduos limitam-se ao princípio da razão insuficiente. Este é instrumental, semelhante ao que já fora descrito por Hobbes (2004), e é utilizado quando há ausência de informações. “Parece, portanto, que, para que o princípio da utilidade média seja aceito, as partes devem raciocinar com base no princípio da razão insuficiente” (RAWLS, 2008, p. 208-209). Novamente utiliza-se o exemplo de Rawls (2008): imaginemos um sorteio com duas urnas (com proporções diferentes de números e não se sabe quais são os números); a probabilidade de um número qualquer ser retirado em uma das urnas é a mesma que a dos demais números. Portanto, essa concepção de justiça, baseada no princípio da utilidade média, é mais adequada quando há situação de ignorância completa, o que, como já comentado, não se aplica à cooperação social defendida nessa reflexão filosófica, uma vez que a decisão de cooperar implica no estabelecimento de modelos cooperativos sólidos, com base em interesses e possíveis benefícios individuais.

Logo, um indivíduo pode concordar com o princípio da utilidade média quando a aversão à incerteza de garantir os próprios interesses possui uma base objetiva, isto é, parece minimamente prudente ter o conhecimento parcial de fatos. “Porém, na construção de nossas expectativas, como devemos avaliar o modo de vida e o sistema de objetivos de outra pessoa?

Com base nos nossos objetivos ou nos dela?” (RAWLS, 2008, p. 212). De acordo com o filósofo de Baltimore, o neocontratualismo admite que devemos levar em consideração o nosso próprio ponto de vista.

Assim, segundo Rawls (2008), embora as partes não conheçam os seus fins últimos, eles se opõem. Portanto, a argumentação favorável ao princípio da utilidade média não é adequada. Esse princípio só é válido quando as partes concordam, têm os mesmos parâmetros de satisfação (sem nenhum tipo de vontade ou interesse) e agem para maximizá-la, o que parece incompatível e artificial, como visto em Hobbes (2004), com a proposta de abordagem neocontratualista da cooperação social. Salienta-se que esse é um ponto-chave na distinção entre as teorias descritas.

Em resumo, o princípio da utilidade média contém duas falhas: (i) não há fundamento objetivo na posição original para aceitar probabilidades iguais, visto que são meras suposições e (ii) o utilitarismo presume que as partes não têm interesses determinados, mas sim, vontade e caráter iguais (o que não se justifica), portanto é uma posição puramente formal e descartada, endossando a defesa do caráter neocontratualista da abordagem da cooperação social.

Diante disso, argumenta-se de forma favorável aos dois princípios de justiça, um dos pilares da concepção rawlsiana. Como já abordado por Hobbes (2004), Rawls (2008) também estabelece que, para que um acordo tenha validade, ambas as partes devem honrá-lo, em circunstâncias pertinentes e previsíveis. Qualquer vantagem adicional, portanto, é problemática, pois, com base no critério *maximin*, sofrimentos seriam intoleráveis. Logo, o autor estadunidense sugere que todo contrato deve ter a confiança mútua de que todos vão seguir os princípios definidos, o que, inevitavelmente, exige um compromisso moral (mesmo que básico). Deste modo, presume-se que é irracional e não razoável firmar acordos que tenham consequências inaceitáveis. Neste ponto, Rawls (2008, p. 216) é enfático: “uma vez que o acordo é definitivo e tem caráter perpétuo, não existe uma outra oportunidade”. Assim, caso um indivíduo infrinja tal acordo, terá agido de má-fé.

Ademais, uma análise neocontratualista da cooperação social pressupõe uma concepção de justiça estável. Esta, por sua vez, só se efetiva quando é fomentada pelo senso de justiça da sociedade. De acordo com Rawls (2008, p. 217), “uma vez que o bem de todos é assegurado, todos adquirem a disposição de apoiar o esquema de cooperação”. Entretanto, quanto ao princípio da utilidade, como já discutido, não existe essa garantia de benefício comum. Nele, um sistema de cooperação social só será estável quando os indivíduos estiverem dispostos a realizar determinados sacrifícios. Logo, presume-se também que o sistema de utilidade sugere o sacrifício das perspectivas pessoais de vida e, conseqüentemente, na reflexão filosófica

proposta, esse ponto de vista (utilitarista) fica ameaçado pela instabilidade ou pela não efetivação da cooperação social.

Contudo, do ponto de vista da posição original, isto é, no cenário estabelecido a partir do véu da ignorância, as pessoas rejeitariam o princípio da utilidade e adotariam um sistema com base em vantagens recíprocas. Isso não significa que, cotidianamente, as partes não façam determinados sacrifícios em virtude de laços sentimentais. Porém, na concepção rawlsiana de cooperação, esses laços não são exigidos, a menos que sejam em prol da justiça social.

Por conseguinte, convém recordar que Rawls (2008) defende que o reconhecimento dos dois princípios de justiça faz com que haja um autorrespeito mais forte, assim como o aumento da efetividade da cooperação social na esfera moral. Na perspectiva rawlsiana, o autorrespeito é racional, visto que, numa concepção de justiça, também é necessário conhecer o próprio valor (como já fora abordado por Kant). Segundo o filósofo de Baltimore, o autorrespeito depende do respeito dos outros, visto que “se não tivermos a percepção de que nossos esforços são respeitados por eles, é difícil, se não impossível, manter a convicção de que vale a pena promover nossos objetivos” (RAWLS, 2008, p. 219). Assim, o autorrespeito (ou o desprezo) é recíproco, isto é, quem respeita (ou despreza) a si mesmo tem mais facilidade de respeitar (ou desprezar) os demais indivíduos.

Acredita-se, portanto, que tal consideração é equivalente à visão kantiana de tratar os seres humanos como fim em si mesmos. Todavia, ao se considerar a visão contratualista, a conotação exige tratá-los conforme os princípios da utilidade, numa situação de igualdade. Logo, nessa concepção, tratar os seres humanos como fim e não como meio é aplicado somente após a consideração da utilidade. Na ideia utilitarista, consequentemente, conceber os indivíduos como fim em si mesmos significa abdicar de qualquer ganho que não contribua para as expectativas de todos. Por sua vez, em um modelo cooperativo neocontratualista, tal consideração não se aplica uma vez que, do contrário, isto é, admitindo a concepção de outro indivíduo como meio, estar-se-ia admitindo que existem perspectivas de vida mais baixas para os menos favorecidos⁹⁶ e estas seriam justificadas em benefício daquelas provenientes dos mais favorecidos. Tal consideração advoga em defesa dos dois princípios de justiça na estruturação de modelos cooperativos sólidos, onde os deveres imperfeitos são colocados em prática.

Por fim, cabe recordar que, para não restar dúvidas, Rawls (2008) realiza uma comparação entre o utilitarismo clássico e os dois princípios de justiça. O autor acena que em

⁹⁶ Cabe lembrar que o filósofo estadunidense enfatiza que a estrutura básica deve maximizar o valor de liberdade para os menos favorecidos dentro do sistema de liberdade igual, que é compartilhado por todos. Para o autor, é “isso é o que define o objetivo da justiça social” (RAWLS, 2008, p. 251).

outras teorias filosóficas, um sistema de cooperação social é aprovado a partir do ponto de vista de um observador racional e imparcial que possui todos os conhecimentos possíveis. Assim, uma sociedade justa seria aquela que recebe a aprovação deste observador.

Como já abordado, o filósofo de Baltimore segue a mesma linha de raciocínio e supõe que esse observador seja empático. Ademais, cabe recordar que um sistema social é considerado justo apenas quando este observador aprovar e sentir prazer ao contemplá-lo. No entanto, a força da aprovação dele se dá a partir da quantidade de satisfação da sociedade analisada. Deste modo, a aprovação se daria a partir do princípio clássico da utilidade. Logo, o observador racional e imparcial adota uma perspectiva geral.

Assim, ele se imagina no lugar de uma pessoa de cada vez e, após ter feito isso com todas, o que define a força de sua aprovação é o saldo de satisfações com as quais ele se identificou de forma empática. Ao completar a análise de todas as partes envolvidas, por assim dizer, sua aprovação expressa o resultado total. (RAWLS, 2008, p. 229).

Como já descrito em Bentham (1984), os sofrimentos anulam os prazeres e a aprovação final corresponde ao saldo líquido. Logo, para Rawls (2008), a imparcialidade impede o preconceito e o interesse próprio em um modelo cooperativo sólido. Todavia, são as aprovações do observador que são adotadas como padrão de justiça e, segundo Rawls (2008, p. 231), “do ponto de vista da justiça como equidade, não há motivo para que as pessoas na posição original devam concordar com as aprovações de um observador empático imparcial como padrão de justiça”.

Entretanto, quanto mais altruístas forem as partes, isto é, quanto mais correspondentes às aprovações, tanto mais o princípio clássico da utilidade será adotado. “Quanto maior for o saldo líquido de felicidade pelo qual ter empatia, mais o altruísta perfeito satisfaz seu desejo” (RAWLS, 2008, p. 232). Por conseguinte, é prudente recordar que a proposta de refletir a cooperação social a partir de uma abordagem neocontratualista refuta a necessidade do altruísmo levinasiano (assimétrico e não recíproco, isto é, sem a necessidade de manifestação da reciprocidade) para a efetivação da mesma.

Tal hipótese é reforçada pela teoria rawlsiana uma vez que o autor salienta que “o altruísta perfeito só pode realizar seu desejo se alguma outra pessoa tiver desejos independentes ou de primeira ordem” (RAWLS, 2008, p. 232). É viável recordar que, para que haja um problema de justiça, as partes têm que divergir. Desse modo, é impossível considerar que as pessoas sejam altruístas perfeitas, pois “a justiça como equidade modela esse conflito ao presumir a indiferença mútua na posição original” (RAWLS, 2008, p. 233).

Ainda, conforme Rawls (2008, p. 233), “o equívoco da doutrina utilitarista está em confundir imparcialidade com impessoalidade”. Nesta perspectiva, o autor crê que “a benevolência fica desorientada, uma vez que seus muitos amores estejam em conflito nas pessoas de seus inúmeros objetos” (RAWLS, 2008, p. 234). Tal consideração coloca em questão qual seria a concepção de justiça que o indivíduo iria escolher para alcançar toda sociedade. Isso se agrava ao considerar que este indivíduo hipotético ama os outros como a si mesmo, o que colocaria, novamente, em dúvida quais os princípios que ele escolheria na tomada de decisão de uma ação cooperativa. “Devemos, porém, distinguir entre o amor à humanidade e o senso de justiça” (RAWLS, 2008, p. 235).

Deste modo, duas coisas parecem evidentes; (i) não está claro o que essa pessoa iria decidir e (ii) os dois princípios de justiça, portanto, parecem ser mais aceitáveis do que os princípios da utilidade, em defesa de uma interpretação neocontratualista da cooperação social. O primeiro princípio, isto é a liberdade, contudo, se manifesta com maior intensidade que a justiça, pois também considera todos os deveres naturais.

4.6 Cooperação e a ideia de união social

A partir do conhecimento dos princípios rawlsianos neocontratualistas da cooperação social, argumenta-se, brevemente, em favor da ideia de união social, presente no autor estadunidense. Justifica-se tal defesa uma vez que se entende que arranjos cooperativos sólidos sejam a base da consolidação da justiça social. De acordo com Rawls (2008, p. 645), “precisamos uns dos outros como parceiros em modos de vida nos quais nos envolvemos por seu próprio valor, e os êxitos e prazeres de outros são necessários para nosso próprio bem e também o complementam”. Tal argumento parece seguir na direção da reflexão filosófica proposta, visto que, segundo o filósofo de Baltimore, “pessoas com capacidades semelhantes ou complementares podem cooperar, por assim dizer, para realizar sua natureza em comum” (RAWLS, 2008, p. 645).

Tal constatação é considerada por Rawls como (2008) fruto de uma análise histórica do fenômeno da cooperação, uma vez que, a partir do desenvolvimento de empreendimentos cooperativos, cada indivíduo que compõe a sociedade consegue adaptar suas capacidades a fim de aperfeiçoar os modelos de cooperação fomentados na esfera moral. Por conseguinte, de acordo com o filósofo de Baltimore, a tradição social dos povos que cooperam implica no entendimento de que a cooperação se dá por meio de indivíduos de muitas gerações.

Segundo Rawls (2008, p. 649), “o fim compartilhado da união social não é o simples desejo em comum de determinada coisa”. Ao encontro do contratualismo estudado em Hobbes (2004), de acordo com o estadunidense, “os seres humanos geralmente querem coisas semelhantes, liberdade e oportunidade, abrigo e nutrição, contudo essas necessidades podem torná-los inimigos⁹⁷” (RAWLS, 2008, p. 649). Ademais, o filósofo neocontratualista estabelece que, por conseguinte, deve haver um esquema de conduta previamente acordado pelos indivíduos que compõem a sociedade com vias a garantir o bem de todos que cooperam com ele. Logo, “cada um pode, então, ter prazer nas ações dos outros ao executarem em conjunto um projeto aceitável para todos” (RAWLS, 2008, p. 649). Conforme exemplificado por Rawls (2008, p. 649), “apesar do lado competitivo, muitos jogos ilustram esse tipo de objetivo de maneira bem clara”.

Assim, o projeto de cada pessoa recebe uma estrutura mais ampla e rica do que teria em outra situação; e ajusta-se aos planos das outras pessoas por meio de princípios mutuamente aceitáveis. A vida mais privada de todos é, por assim dizer, um projeto dentro de um projeto, sendo esse projeto de nível superior realizado nas instituições públicas da sociedade. (RAWLS, 2008, p. 651-652).

Nesta perspectiva, Rawls (2008, p. 678) salienta a importância da mutualidade na execução de tais projetos, visto que “o apoio mútuo entre objetivos perseguidos como valores em si mesmos é uma característica importante dos planos racionais e, por conseguinte, não se costumam perseguir esses objetivos somente por si mesmos”. Contudo, o autor não afasta o risco de que escolhas cooperativas racionais e razoáveis também possam trazer prejuízos àqueles que participam de modelos cooperativos neocontratualistas, visto que, nas palavras do autor,

embora a decisão de preservar nosso sentimento de justiça possa ser racional, podemos por fim sofrer uma perda muito grande ou mesmo ser arruinados por ela [...]. A questão é igual à dos riscos de amor; de fato, é simplesmente um caso especial. Aqueles que se amam, ou que constituem fortes laços com pessoas ou formas de vida, ao mesmo tempo se tornam passíveis de sofrer ruína: seu amor os torna reféns do infortúnio ou da injustiça de outrem. Amigos e amantes correm grandes riscos para ajudar uns aos outros, e os membros das famílias fazem o mesmo voluntariamente. Estar dispostos a isso faz parte de seus vínculos, tanto quanto querer outra inclinação. Ao amarmos, nos tornamos vulneráveis: não existe isso de amar e ao mesmo tempo se dispor a analisar se é o caso de amar ou não. E os amores que talvez façam sofrer menos não são os melhores amores. Quando amamos, aceitamos os riscos de sofrimento e perda. (RAWLS, 2008, p. 707).

⁹⁷Rawls (2008, p. 652) acredita que “disso decorre que a atividade coletiva de prover a justiça é a forma predominante de florescimento humano”. Para tal, acredita-se que a justiça, defendida veementemente pelo autor, se dá a partir da manifestação do fenômeno da cooperação social.

Por fim, Rawls (2008, p. 710) salienta que os acordos cooperativos justos são a base da confiança mútua, considerada pelo autor como um grande bem social, uma vez que arranjos sociais equitativos possuem estabilidade e beneficiam todos os que nele cooperam.

Para finalizar, como feito desde o início da reflexão filosófica proposta, com base no pensamento neocontratualista de John Rawls (2008), novamente refuta-se a necessidade do altruísmo levinasiano, assimétrico e não recíproco, isto é, sem a necessidade de manifestação da reciprocidade; bem como se defende a ausência do dever kantiano perfeito como único balizador para a manifestação da cooperação social, visto que “a discussão da liberdade de consciência ilustra com mais clareza a suposição de desinteresse mútuo” (RAWLS, 2008, p. 720), justificando o conflito identificado na abordagem das demais doutrinas filosóficas morais anteriormente descritas. Assim, ciente de que “uma noção de cooperação justa e voluntária pode limitar as concepções da justiça que as partes estão dispostas a adotar” (RAWLS, 2008, p. 722), o argumento oposto à noção ordinária de cooperação social, isto é, a análise da cooperação social rawlsiana, é endossada pela necessidade da voluntariedade e pela presença do autointeresse nas ações cooperativas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da observação de situações cotidianas, ora teoricamente embasadas, ora refutadas pela literatura filosófica e, ciente da dificuldade de se analisar o fenômeno da cooperação social pelas lentes do neocontratualismo proposto por John Rawls (1921-2002), surgiu o problema de pesquisa que norteou esse trabalho: é possível justificar moralmente a cooperação social? E a resposta é sim. Contudo, tal possibilidade denotou a dificuldade da constituição de modelos cooperativos sociais sólidos embasados exclusivamente na racionalidade moral antes cogitada. Inicialmente, se identificou que a competição do modelo de produção capitalista é uma das causas para a subversão do conceito de cooperação social.

Ademais, embora pareça imprudente afirmar com veemência que o ato de cooperar é, necessariamente um dever humano, a pesquisa demonstrou que os vínculos cooperativos têm evidentes traços morais que se assemelham à teoria kantiana, visto que norteia a noção rawlsiana de cooperação. Nela, o aperfeiçoamento moral da sociedade seria mediado por uma constituição política perfeita, regulada por uma ideia de cooperação social. Entretanto, é necessário considerar que a abordagem utilitarista também se mostrou bastante atraente, enquanto que a análise acerca das virtudes parece ser epistemologicamente problemática diante do que se propunha.

Ao analisarmos o contratualismo de Thomas Hobbes (1588-1679) evidenciou-se que o argumento do filósofo inglês não é nenhuma insanidade, se considerarmos que a competição é um valor cultuado na sociedade contemporânea. Não raramente o sentimento de egoísmo manifestado na guerra entre semelhantes ocupa espaço central nos debates filosóficos. Entretanto, se endossa o repúdio a manutenção deste cenário, visto que se acredita que, em um futuro próximo, será inaceitável (e irracional) alimentar uma competição que tem se mostrado autodestrutiva.

Nesta perspectiva, as considerações hobbesianas de cooperação social foram necessárias para que se estabelecesse o pano de fundo da concepção rawlsiana de cooperação social, que compreende a mesma como responsável por tornar a vida coletiva melhor para todos que dependem apenas do próprio esforço. Não obstante, se apresentou que, no pensamento rawlsiano, o conflito ainda está presente, uma vez que ninguém fica indiferente quanto à distribuição daquilo que é produzido pela cooperação. Portanto, salientou-se que, é diante da escassez que se abre a possibilidade da manifestação do fenômeno, uma vez que o ato de cooperar não é um princípio da competição, mas sim da justiça.

Logo, a concepção rawlsiana de cooperação social se mostrou a mais adequada, uma vez que nela a estrutura básica potencializa a força individual a partir do estabelecimento de princípios equitativos, tais como o hipotético véu da ignorância, que propõe a equidade como ponto de partida para a possibilidade da existência de vínculos cooperativos e, posteriormente, da justiça (refletida com exaustão pela História). Como apresentado desde o princípio da reflexão filosófica, refutou-se a necessidade do altruísmo levinasiano, assimétrico e não recíproco, isto é, sem a necessidade de manifestação da reciprocidade; bem como se endossou a necessidade da voluntariedade e a presença do autointeresse nas ações cooperativas.

Para chegar a tais considerações traçou-se o seguinte objetivo principal: investigar a fundamentação moral do fenômeno da cooperação social. Antes, porém, para cumpri-lo, se propôs os seguintes objetivos específicos: (i) analisar o conceito ordinário da cooperação social e (ii) identificar o papel das motivações morais na cooperação social, abordados no capítulo 2 (*Análise da noção de cooperação social*); (iii) classificar a moralidade da cooperação social, trabalhado no capítulo 3 (*A condição competitiva da cooperação hobbesiana*); (iv) confrontar os conceitos de cooperação e autointeresse; e (v) contrastar os conceitos de cooperação e competição, desenvolvidos no capítulo 4 (*A fundamentação rawlsiana do agir cooperativo*).

Tais respostas foram ancoradas pela refutação da hipótese (i) de que a cooperação humana está sustentada exclusivamente no autointeresse individual dos agentes que cooperam, visto que objetivam a autopreservação física e social; bem como a comprovação da hipótese (ii) que acenava que embasar uma análise ético-filosófica da cooperação social apenas por meio das doutrinas filosóficas tradicionais, tais como o utilitarismo, ética das virtudes e do dever seria insuficiente; e do esclarecimento da hipótese (iii) que defendia que o fenômeno da cooperação social teria caráter moral neocontratualista. Outra hipótese (iv), surgida no decorrer da pesquisa, também foi ratificada: a ausência de motivações morais autointeressadas pode enfraquecer e/ou até mesmo impossibilitar a existência de vínculos cooperativos voluntários na sociedade.

Neste percurso, evidentemente, novas perguntas surgiram, as quais insistir na tentativa de apresentar respostas se mostraria incoerente, incompleto e sem o rigor filosófico adequado. Por conseguinte, identifica-se também que muito ainda pode ser trabalhado sobre o tema proposto, embora se indique que o rumo da pesquisa deva seguir o estudo dos princípios motivadores do interesse que fundamenta a necessária sociabilidade humana, visto que se acredita que tal questão não é claramente respondida com relevância argumentativa no neocontratualismo estudado.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.ed. rev. e ampl. São Paulo: M. Fontes, 2007. xiv, 1210 p.

ABDALLA, Maurício. *O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2004. 148 p.

ARISTÓTELES. Tópicos; Dos argumentos sofísticos; Metafísica (livro I e livro II); *Ética a Nicômaco*; Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1973. 533 p. (Os pensadores: 4)

BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. 324 p. (Os pensadores).

BERLIN, Isaiah Sir. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UNB, 1981. 203 p.

BOTTOMORE, T. B. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: 1988. J. Zahar, 454 p.

CERVO, Amado Luiz; BERVIAN, Pedro Alcino. *Metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2002. 242 p.

COITINHO, Denis. *Éticas neocontratualistas*. In TORRES, João Carlos Brum (Org.). Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes, c2014. 753 p.

CUNHA, Antônio Geraldo da; MELLO SOBRINHO, Cláudio. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3.ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007. xxix, ca. [963 p.]

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 1995. 293 p.

FEINBERG, Joel. *Filosofia social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. 178 p.

FOWLER, James. *The altruistic punishment and the origin of cooperation*. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, v. 102, n. 19, May 2010, p. 7047-7049.

FONTINHA, Rodrigo. *Novo dicionário etimológico da língua portuguesa*. Porto, Portugal: Domingos Barreira, [19--]. 1998 p.

FURROW, Dwight. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007. 184 p.

GAUTHIER, David P. *La moral por acuerdo*. Barcelona, ES: Gedisa, 1994. 477 p.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. 495 p.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: M. Claret, 2004. 292 p.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. 13.ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2005. 148 p.

KANT, Immanuel. *Antropología práctica: según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius*, fechado em 1785. Madrid: Tecnos, 1990. xlix, 93 p.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla, 2009. 501 p.

KANT, Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 320 p.

KERLINGER, Fred Nichols. *Metodologia da pesquisa em ciências sociais: um tratamento conceitual*. São Paulo: EPU, 1980. 378 p

LEONE, Salvino; PRIVITERA, Salvatore; CUNHA, Jorge Teixeira da. *Dicionário de bioética*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001. 1162 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas, SP: Papirus, 1998. 119 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. 302 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. 131 p.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988. 287 p.

LUVERÀ. Consuelo. *Altruismi. Saggio di etica animale e umana*. Roma-Messina: Corisco Edizioni, 2012.

MATURANA, Humberto R. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: UFMG, 1997. 355 p.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 3 v. (6 tomos)

MILL, John Stuart. *A liberdade; Utilitarismo*. São Paulo: M. Fontes, 2000. 277 p.

MILL, John Stuart. *Capítulos sobre o socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, c2001. 123 p.

PAVIANI, Jayme. *Epistemologia prática: ensino e conhecimento científico*. 2.ed. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2013.

PAVIANI, Jayme. SANGALI, Idalgo. *Ética das virtudes*. In TORRES, João Carlos Brum (Org.). Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ: Vozes, c2014. 753 p.

PEREIRA, Otaviano. *O que é teoria*. 10 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. 90 p.

RAWLS, John; VITA, Álvaro de. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. rev. São Paulo: M. Fontes, 2008. xlix, 764 p.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: M. Fontes, 2003. xix, 306 p.

RAWLS, John. *O Liberalismo político*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2000 430 p.

RIDLEY, Matt. *Le origini della virtù*. Gli istinti e l'evoluzione della cooperazione. Torino-Milano: IBL Libri, 2012.

RICHARDSON, Roberto Jarry. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. 3. ed., rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 1999. 334 p.

SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. In BEORLEGUI, Carlos. *Lecturas de antropología filosófica*. 2.ed. Bilbao, ES: Desclée de Brouwer, 1995. p. 52-58.

SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos: la idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona, ES: Alba, 2000. 203 p.

SMITH, Adam. *Uma investigação sobre a natureza e causas da riqueza das nações*. Ed. rev. Curitiba: Hemus, c2008. 433 p

TOMASELLO, Michael. *A natural history of human morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes, c2014. 753 p.

TUGENDHAT, Ernst. *O problema da moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 30 p.

ZINGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2013. 88 p.