

Três imagens do contrato social: Estado, moralidade e direitos humanos¹

Three images of the social contract: state, morality, and human rights

Marcelo de Araujo²
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

Este artigo examina três diferentes “imagens” do contrato social. A primeira diz respeito às razões para aceitarmos a existência de uma autoridade política que tenha o poder e a legitimidade de criar leis e impor sanções aos seus cidadãos. A segunda imagem trata das razões para aceitarmos as exigências da moralidade e para a aquisição de um senso de justiça. A terceira imagem do contrato social diz respeito a razões para o estabelecimento de limites de atuação do Estado na vida dos indivíduos. Esses limites são caracterizados em termos de direitos humanos. A terceira imagem do contrato social esclarece em que sentido direitos humanos são universais, mas nega que existam direitos inatos ou direitos naturais.

Palavras-chave: contratualismo, Estado, moralidade, senso de justiça, direitos humanos.

Abstract

This paper examines three different “images” of the social contract. The first image concerns the reasons for our accepting the existence of some form of political authority which has the power and the legitimacy to create laws and impose sanctions upon its citizens. The second image of the contract concerns reasons for our accepting the requirements of morality and the acquisition of a sense of justice. The third image concerns the reasons for the establishment of limits for the interference of state power in our lives. These limits are characterized in terms of human rights. The third image of the social contract elucidates in which sense human rights are universal rights, but it denies that there are any innate or natural rights.

Keywords: contractarianism, state, morality, sense of justice, human rights.

¹ Esta pesquisa contou com apoio financeiro do CNPq e da Fundação Alexander von Humboldt. Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no “I Seminário de Ética e Filosofia Política Contemporânea: O Neocontratualismo em Questão”, em março de 2014 na Unisinos, São Leopoldo.

² Professor Doutor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rua Francisco Xavier, 524, Maracanã, 20550-013, RJ, Brasil. Professor de Filosofia do Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rua Moncorvo Filho, 8, Centro, 20211-340, RJ, Brasil. E-mail: marcelo.araujo@pq.cnpq.br

Introdução

O Estado tem um enorme poder sobre nossas vidas. Esse poder se faz exercer através de um tipo de *prática* bastante diversificada: o Estado exige de nós o pagamento de impostos, determina o limite de velocidade nas estradas, diz com que idade podemos nos casar ou nos aposentar e distribui uma série de benefícios e encargos com os quais nem sempre estamos inteiramente de acordo. Mas que razões temos para aceitar ou rejeitar esse tipo de prática do Estado sobre nossas vidas? Na época moderna, e mesmo contemporaneamente, vários autores buscaram dar uma resposta a essa questão apelando para a imagem de um contrato. Teorias políticas na tradição do contrato social podem ser bastante diferentes entre si, mas elas compartilham a imagem de indivíduos que negociam, como que por meio de um acordo, os princípios que devem regular o poder do Estado sobre a vida dos seus cidadãos. Denominemos esse modelo teórico de “primeira imagem” do contrato social. A primeira imagem do contrato social pode envolver considerações morais sobre os direitos mais fundamentais das pessoas, ou sobre o que conta como *fair* ou *unfair* no âmbito das relações sociais. Mas a primeira imagem do contrato social não tenta extrair *toda* a moralidade a partir da ideia do contrato.

É apenas mais recentemente que surge uma “segunda imagem” do contrato social. A segunda imagem diz respeito a teorias que aplicam a figura do contrato social para explicar por que razões nos engajamos em um tipo de prática diferente das práticas do Estado. Eu não posso cobrar imposto de outras pessoas; não tenho o direito de estabelecer com quantos anos meu vizinho pode se casar ou se aposentar, ou quando ele deve entregar a sua declaração do imposto de renda. Mas eu tenho, por outro lado, o direito de exigir dele, por exemplo, o cumprimento das promessas que me faz. Eu tenho também em geral a expectativa legítima de não ser agredido por ele ou outras pessoas, ou de ser socorrido em situações de emergência; e essa expectativa eu tenho independentemente de ser cidadão deste ou daquele Estado. A expressão pública dessas expectativas, e a exigência mútua de que essas expectativas sejam satisfeitas, podemos denominar de a *prática* da moralidade. Mas por que razão deveríamos nos engajar na prática da moralidade? Por que essa é uma prática legítima? A segunda imagem do contrato social tenta compreender a prática da moralidade, independentemente da existência de uma entidade política como o Estado.

Uma vez que tenhamos apresentado uma fundamentação para a prática da moralidade, nós então exigiremos não apenas de outras pessoas, mas também do Estado, que ele não se torne uma ameaça para nós. Os limites de atuação do Estado sobre a vida dos cidadãos são geralmente examinados através do vocabulário dos “direitos humanos”. Mas o que são exatamente direitos humanos, e por que razão deveríamos nos engajar na prática dos direitos humanos? Por que razão, por exemplo, deveríamos exigir que o Estado do qual fazemos parte não se torne uma ameaça não apenas para nós, mas também para outros seres humanos que não fazem parte de nossa comunidade política? E mais: por que deveríamos exigir dos Estados dos quais não fazemos parte que eles não se tornem uma ameaça para seus próprios cidadãos? Por que razões, numa palavra, deveríamos apoiar ou talvez mesmo nos engajar diretamente em um terceiro tipo de prática: a prática dos direitos humanos? Meu objetivo neste artigo é propor uma “terceira imagem” do contrato social e examinar quais razões podem ser apresentadas em favor da prática dos direitos humanos. A terceira imagem do contrato social, como pretendo mostrar mais adiante, tem como função explicar em que sentido direitos humanos são “universais”.

“Contractualism” e “contractarianism”

Importantes autores na tradição do contrato social, como, por exemplo, John Locke, partiram da premissa de que todos os seres humanos são, por natureza, dotados de certos “direitos naturais”. Esses autores procuraram então justificar, a partir da ideia do contrato, a criação e manutenção de uma comunidade política no contexto da qual os “direitos naturais” dos indivíduos poderiam ser protegidos. Esses direitos existiriam e teriam validade antes mesmo da criação de uma comunidade política. Contudo, importantes defensores dos “direitos naturais” na época moderna, de modo geral, não apresentaram uma boa teoria acerca da ontologia e da epistemologia dos direitos naturais. De que forma direitos naturais existem, ou como eles poderiam ser conhecidos, isso não é esclarecido com precisão por esses autores. O que lhes interessava era, assumindo-se como “autoevidente” que indivíduos são sujeitos de direitos naturais, responder a questão sobre qual tipo de arranjo político estaria em melhor condição de proteger os direitos naturais dos indivíduos.

O caráter supostamente “autoevidente” dos direitos naturais perpassava não apenas o discurso filosófico dos séculos XVII e XVIII, mas também o discurso político da época. No verbete sobre “direitos naturais” da *Enciclopédia* (1772), Denis Diderot afirma o seguinte: “Direito Natural. O uso desta palavra é tão familiar que praticamente não há pessoa alguma que não esteja convencida no interior de si própria que a coisa lhe seja evidentemente conhecida” (Diderot, 1772, p. 24-25. Cf. Locke, 1988 [1689], p. 270, seção V). Poucos anos depois, no texto da *Declaração de Independência* dos Estados Unidos (1776), a mesma ideia reaparece: “Tomamos essas verdades como autoevidentes: que todos os homens são criados de modo igual; que eles são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis; que entre esses estão a vida, a liberdade e a busca pela felicidade”³. Desde aproximadamente meados do século XVIII, esses direitos fundamentais passaram a ser cada vez mais discutidos em termos de “direitos humanos”. A *Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão*, de 1789, exprime essa ideia em alguns de seus artigos: “Art. 2.º A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.”⁴

Nas teorias clássicas do contrato social, e no discurso político moderno, “direitos naturais” ou “direitos humanos” (*droits de l’homme* em francês) não são propriamente justificados, mas tomados como ponto de partida “autoevidente” de uma concepção de sociedade política justa. Por essa razão, até meados do século XX, teorias do contrato social não eram compreendidas como teorias morais, mas antes de mais nada como teorias políticas. Essas teorias diziam respeito à primeira imagem do contrato social a que me referi anteriormente. Contudo, desde aproximadamente meados da década de oitenta do século XX, vários autores têm procurado fundamentar a moralidade a partir de uma perspectiva contratualista. A ideia do contrato social é retomada por eles com o objetivo de examinar aquilo que, para vários autores modernos, parecia “autoevidente”, a saber: que temos razões para nos compreender como sujeitos de direitos morais. Mas a segunda imagem do contrato social nega que haja qualquer coisa de “autoevidente” na suposição de que sejamos sujeitos de direitos morais. A segunda imagem tenta, através da ideia do contrato social, examinar a plausibilidade dessa suposição e determinar em que sentido, de fato, podemos nos reconhecer como sujeitos de direitos morais.

³ “Declaração de Independência”, 4 de julho de 1776 (in Fritzsche, 2009, p. 211; Cf. Hunt, 2009, p. 13-34).

⁴ “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, 1789 (in Fritzsche, 2009, p. 217).

Mas do que estamos falando quando falamos contemporaneamente de “teorias do contrato social”?

Em inglês, costuma-se fazer uma distinção entre dois tipos de teorias do contrato social: *contractualism* e *contractarianism*. O primeiro tipo (*contractualism*) diz respeito a teorias como as de Locke e, mais recentemente, de John Rawls, que já partem de algumas ideias morais básicas (direitos naturais, *fairness*, etc.) e se perguntam então quais princípios de justiça poderiam regular uma sociedade política no contexto da qual essas ideias morais básicas poderiam ser implementadas e protegidas. O segundo tipo de teorias do contrato social (*contractarianism*), por outro lado, tenta reconstruir a racionalidade da moral a partir de premissas moralmente neutras. A premissa básica de que normalmente se parte aqui é a de que os indivíduos têm um interesse básico, por exemplo, na conservação da própria vida, na preservação da própria segurança e na manutenção da posse de certos objetos que criam, transformam ou extraem do mundo natural. Mas a manifestação desses interesses básicos, por si só, ainda não é a expressão de quaisquer direitos. Em outras palavras, a simples manifestação do interesse que tenho em não ser agredido, ou subtraído dos objetos de que me apresso, ainda não gera para outras pessoas, por si só, uma obrigação ou dever de não me agredirem ou de não se apossarem dos objetos de que já me apressei. Eu posso, evidentemente, ao me dirigir a outras pessoas, apelar para um sentimento de piedade, compaixão ou benevolência. Esses sentimentos, dependendo da intensidade com que se manifestam em outros indivíduos, podem de fato motivá-los a agir de modo a satisfazer meus interesses mais básicos. Mas esses sentimentos, por si só, não geram ainda para mim qualquer direito sobre outros indivíduos. Esses sentimentos, pelas mesmas razões, também não geram para outros indivíduos uma obrigação ou dever de satisfazer meus interesses mais básicos.

Importantes representantes do contratualismo moral (*contractarianism*) são, por exemplo, David Gauthier e, no contexto da filosofia de língua alemã, Peter Stemmer e Norbert Hoerster.⁵ Esses autores integram a segunda imagem do contrato social a que me referi anteriormente. O objetivo do contratualismo moral consiste em, com base em uma teoria da racionalidade prática e sem recurso a ideias metafísicas ou teológicas, fundamentar a moral, i. e., mostrar como podemos compreender a passagem da mera manifestação de interesses ou desejos básicos para a expressão de direitos e deveres. Essa passagem é elucidada através da ideia de um “contrato”.

Contudo, é importante salientar que autores como Gauthier, Stemmer e Hoerster não procuram fundamentar os “direitos humanos”. Pois nem todos os direitos morais são tipos de direitos humanos. Direitos humanos são direitos que os indivíduos têm relativamente ao Estado, e apenas secundariamente relativamente a outros cidadãos. Quando uma pessoa assalta outra pessoa, como ocorre cotidianamente no Brasil, isso pode ser visto ao mesmo tempo como um ato imoral e ilegal. Mas de modo geral não nos referimos a situações desse tipo como uma violação de direitos humanos, pelo menos não até redescrevermos a situação em termos de uma incapacidade que o Estado teria de proporcionar segurança aos seus próprios cidadãos. O Estado, nesse caso, seria um responsável indireto pela violação do direito à propriedade privada de seus cidadãos. Mas a violência de um cidadão contra outro cidadão, de modo geral, não é, e a meu ver não precisa ser, descrita em termos de uma violação de direitos humanos. A fundamentação contratualista dos direitos humanos consiste, portanto, na justificação da tese segundo a qual qualquer ser humano está legitimado a exigir do Estado em que vive, ou a cujo

⁵ Ao me referir ao “contratualismo moral” neste artigo tenho doravante especificamente em vista o tipo de posição a que se refere em inglês como *contractarianism*.

poder está subordinado, um tipo de tratamento justo. Essa é a terceira imagem do contrato social; é ela que eu gostaria de examinar melhor neste artigo.

Bentham: desejos e direitos

Embora Jeremy Bentham não seja um representante do contratualismo moral, ele chamou atenção de modo bastante perspicaz para um problema que a teoria moral contratualista tenta evitar. Bentham percebeu que as teorias clássicas do contrato social de modo geral confundiam duas coisas bastante diferentes: o simples “desejo” (*wish*) de termos direitos, por um lado, com os “direitos” eles próprios, por outro lado. Não é simplesmente porque desejamos ter direitos que, apenas por isso, podemos dizer que temos direitos. Em um texto relativamente pouco discutido, conhecido como *Pannomial Fragments*, Bentham afirma o seguinte:

Direitos são, então, frutos da lei, e apenas da lei. Não há direitos sem lei – nem direitos contrários à lei – nem direitos anteriores à lei. Anteriormente à existência das leis pode ter havido razões para se desejar que houvesse leis – e sem dúvida tais razões não podem faltar, e das mais fortes; – mas uma razão para desejar que possuamos um direito não constitui um direito. Confundir a existência de uma razão para desejarmos que possuamos um direito com a existência do próprio direito é confundir a necessidade com os meios para aliviá-la. É o mesmo que alguém dissesse, *todos estão sujeitos à fome, logo, todos têm o que comer*.⁶

Antes do surgimento de uma comunidade política ainda não existe, segundo Bentham, nenhum direito, mas apenas o desejo de ter direitos. O mero desejo, por exemplo, de não ser morto ou torturado ainda não é um direito, mas apenas um desejo que pode, de modo geral, ser atribuído a qualquer ser humano. Por outro lado, a satisfação de desejos ou interesses como esses é tão fundamental para o sucesso de qualquer concepção de boa vida que qualquer indivíduo, por interesse próprio, teria razões para desejar que seja criado, para sua própria proteção, um sistema de restrições mútuas no contexto do qual a efetiva satisfação desses desejos ou interesses poderia ser garantida. E, se esse sistema já existe, é do interesse de qualquer indivíduo se empenhar na manutenção e conservação desse sistema. O contratualismo moral procura compreender a moral como um sistema desse tipo. O contratualismo moral se coloca relativamente ao fenômeno da moralidade a mesma questão que representantes clássicos da teoria do contrato social se colocaram relativamente à existência do Estado. O contratualismo moral se pergunta pelas razões que podem ser apresentadas para aceitarmos as restrições que a moralidade dirige a nós. Evidentemente, nem a moralidade nem o Estado foram criados por um contrato real. A moralidade deve ter se originado, pelo menos em parte, da aceitação de ideias religiosas e metafísicas. Já na Antiguidade foi levantada a suspeita de que os “deuses” seriam, na verdade, uma espécie de invenção humana para dissuadir as pessoas de violar em segredo as leis que elas próprias teriam criado.⁷ Contudo, as razões que podem ser apresentadas para o surgimento de uma prática não precisam ser necessariamente as mesmas razões que os

⁶ Bentham, 1962, vol. 3, p. 221. Ver também Bentham, 1987, p. 53: “Na mesma proporção da falta de felicidade resultante da falta de direitos, existe uma razão para desejarmos que haja tais coisas como direitos. Mas razões para desejarmos que haja coisas tais como direitos não são direitos; – uma razão para desejarmos que um certo direito seja estabelecido não é ainda este direito – demanda não é suprimento – fome não é pão.”

⁷ Kahn, 1997. O texto grego do “fragmento de Sísifo”, de Eurípides, se encontra em DK 88B 25. Segundo Kahn, esse fragmento foi muitas vezes equivocadamente atribuído a Crítias.

participantes dessa prática endossam para a sua manutenção e preservação. O objetivo do contratualismo moral é investigar as razões para endossarmos e preservarmos a prática da moralidade. Não se trata, portanto, de apresentar uma teoria sobre o surgimento ou sobre a origem da moral.

Independentemente do modo como a moral de fato surgiu, temos razões para criar e sustentar um sistema de restrições mútuas que impede que os indivíduos maximizem seus respectivos interesses independentemente da satisfação do interesse de outros indivíduos. Mas as razões para criarmos e mantermos esse sistema não são elas mesmas razões morais, mas apenas a percepção de que a ausência de um sistema de normas, que coíba um comportamento mutuamente predatório, é deletério à realização dos interesses mais básicos de cada indivíduo. Os interesses mais básicos que temos, como o interesse em não sermos agredidos ou torturados, ou em sermos socorridos em situações de emergência, somente podem ser satisfeitos no contexto da cooperação com outros indivíduos. E os termos da cooperação são aqueles extraídos da ideia de um contrato. Evidentemente, nenhum indivíduo pode esperar que esses interesses básicos sejam satisfeitos se ele próprio também não se dispuser a garantir a satisfação desses interesses para os outros indivíduos. Um indivíduo, assim, abre então mão de ser uma ameaça para outros indivíduos com a condição de que os outros indivíduos, da mesma forma, não sejam uma ameaça para ele. A imagem do contrato desempenha aqui um papel meramente heurístico: a práxis da moral é justificada na medida em que reconhecemos que teríamos razões para criar, como que por meio de um acordo com outros indivíduos, esse sistema de restrições mútuas, se ele ainda não existisse. Trata-se aqui, como às vezes se fala, de um contrato apenas “hipotético”. Não se pode, portanto, criticar o contratualismo moral com base na constatação trivial de que esse contrato, de fato, jamais ocorreu (Stemmer, 2004 [2002], p. 216).

Agindo em segredo e a expectativa da impunidade

Após constatarmos que seria racional criar um sistema de normas como esse, ou se empenhar para sua manutenção e preservação, caso esse sistema já exista, coloca-se evidentemente também a questão sobre por que razões os indivíduos agiriam em conformidade com essas normas naquelas ocasiões em que eles estariam em uma melhor posição se desobedecessem às normas que eles próprios criaram. A resposta a essa questão envolve um exame do papel que sanções ou penalidades desempenham em um sistema de normas.

Através do contrato surgem não apenas normas, mas também sanções, que são impostas àqueles que agem em dissonância com as normas. Hobbes percebeu isso ao afirmar o seguinte no capítulo 15 do *Leviathan*: “And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all”.⁸ É claro que no âmbito da moralidade não há alguém que, sozinho e empunhando uma “espada”, tenha por função punir aqueles que violam as normas. É esse tipo de poder centralizado que Hobbes tem em mente nessa passagem. Mas existe, de todo modo, uma série de sanções informais a que os indivíduos estão subordinados ao agirem em dissonância com as normas morais. Isso, por outro lado, não exclui a possibilidade de, ao agirem em segredo, ou pelo menos com a expectativa de não estarem sendo observados, os indivíduos preferirem a maximização de suas

⁸ Hobbes (1996, cap. 15): “E Contratos, sem a Espada, são apenas palavras, e sem nenhuma força para defender uma pessoa”.

preferências à restrição voluntária da própria liberdade. Quais razões eles teriam, então, para seguir as normas da moral nas ocasiões em que pudessem contar com a perspectiva da impunidade?

Uma forma de lidarmos com esse problema foi sugerida por Epicuro já na Antiguidade. Epicuro defende uma concepção contratualista de justiça e afirma o seguinte relativamente à expectativa de, em algumas ocasiões específicas, escaparmos impunes de um ato de injustiça: “Não pode ocorrer que aquele que secretamente viola o acordo de não agredir e de não ser agredido, possa ter confiança de que permanecerá não descoberto, mesmo se ele, no momento, permanece mil vezes não descoberto”.⁹ Epicuro lida com o problema do agir em segredo negando que possamos ter realmente certeza de que não estamos sendo observados ao violarmos uma norma. Essa não me parece, porém, uma solução adequada para o problema do agir em segredo, pois, se as normas da moral podem ser concebidas como resultado de uma espécie de cálculo de vantagens e desvantagens, é razoável supor que não seria irracional para um indivíduo levar em consideração nesse cálculo uma estimativa, ainda que imprecisa, dos riscos e benefícios que, em situações particulares, a violação do acordo poderia envolver. Indivíduos podem preferir, como se diz, “pagar para ver” em uma diversidade de circunstâncias, inclusive em situações moralmente relevantes. A expectativa vaga de ser capturado pela malha nem sempre tão fina de um sistema de normas pode, assim, não ser suficiente para, por si só, motivar um indivíduo a, em todas as situações, agir em sintonia com as exigências desse sistema.

Mas há, por outro lado, uma forma de reinterpretarmos a tese de Epicuro e aceitarmos que seu argumento talvez tenha alguma plausibilidade. Mesmo em circunstâncias em que os indivíduos realmente não estão sendo observados, eles podem, ainda assim, agir *inconscientemente* como se estivessem sendo observados. As pessoas podem, em outras palavras, *introjetar* os termos do sistema de cooperação do qual participam e reagir espontaneamente a estímulos que apenas *simbolicamente* fazem parte desse sistema. As palavras “inconscientemente”, “simbolicamente” e “introjetar” exigem aqui um esclarecimento que envolve algumas investigações de psicologia mais do que a análise de ideias filosóficas.

Por que as pessoas pagariam, por exemplo, por um café ou leite, depositando a moeda correspondente em uma caixinha (conhecida em inglês como “honesty box”), naquelas situações em que, com toda certeza possível, não estarão sendo observadas? Aparentemente, a única razão que elas têm para pagar, mesmo na ausência de alguém para cobrar a quantia e controlar o pagamento, é o fato de serem honestas. Pesquisadores da Universidade de Newcastle, Inglaterra, decidiram estudar o comportamento das pessoas diante de uma “honesty box”. As pessoas podiam se servir de leite em uma cafeteria, mas deviam pagar por ele depositando na caixinha a moeda correspondente. Contudo, ninguém cobraria ou controlaria o pagamento. Os pesquisadores tomaram as precauções para que as pessoas pudessem colocar (ou deixar de colocar) as moedas na caixinha sem serem observadas. Mas eles afixaram na parede, na altura da cabeça daqueles que se serviam do dispensador de leite, a foto dos dois olhos de uma pessoa. Na semana seguinte, a foto dos olhos foi substituída pela imagem de flores; e, na semana subsequente, ele afixaram então novamente a imagem dos dois olhos de uma outra pessoa. As imagens de olhos e flores foram alternadas ao longo de dez semanas. Eles

⁹ Epicuro (Epikur), 2003, p. 251 (*Kyriai doxai* 35). Ver também Epicuro (Epikur), 2003, p. 257 (*Gnomologium Vaticanum*, 7): “É difícil permanecer não descoberto quando se comete uma injustiça. Ter a certeza de que se permanecerá não descoberto, impossível.” Cf. Armstrong, 1997, e Stemmer, 2000, p. 169 ss.

constatarem então que, nas semanas em que a imagem dos olhos estava presente, mais pessoas pagavam do que nas semanas em que se viam as fotos das flores. E o que é ainda mais estarrecedor: a imagem de olhos masculinos parece exercer maior influência sobre o comportamento das pessoas do que a imagem de olhos femininos, pois nas semanas em que foram afixadas imagens de olhos masculinos a quantia arrecadada era maior do que aquela contabilizada quando se viam olhos femininos (Bateson *et al.*, 2006, p. 413).

As pessoas não estavam sendo observadas, mas, ainda assim, diante de imagens que apenas simbolicamente sugeriam que estavam sendo observadas, elas inconscientemente adequavam seu comportamento às exigências da moralidade. Mas, se podemos introjetar uma disposição para evitarmos as consequências negativas resultantes da violação das normas morais, agindo inconscientemente como se estivéssemos sendo observados, não poderíamos também, de modo análogo, adquirir uma disposição para agirmos em consonância com as normas porque passamos a nos identificar com as normas? A segunda imagem do contrato social procura introduzir na investigação filosófica razões para agir derivadas da constatação de que podemos introjetar as normas que criamos em sociedade. Ao introjetarmos as normas, elas passam então a fazer parte de nossa identidade.

Disposições morais e senso de justiça

Gauthier defende uma fundamentação da moralidade que envolve uma distinção entre, de um lado, a decisão pela realização de ações isoladas e, por outro lado, a decisão pela adoção gradual de um tipo de disposição com base na qual ações isoladas serão realizadas. Por interesse próprio, seria racional para qualquer indivíduo desenvolver em si uma *disposição* que o dissuada a buscar a implementação irrestrita do próprio interesse sem levar em consideração os interesses de outros indivíduos. Para esse indivíduo seria também racional exigir das outras pessoas com as quais ele inevitavelmente tem de interagir que elas ajam movidas pelas mesmas disposições que o movem. O indivíduo que está motivado a buscar a implementação do próprio interesse, sem se subordinar a qualquer tipo de restrição para o benefício de outros indivíduos, não pode esperar ser admitido pelos outros indivíduos em um sistema de cooperação para promoção da vantagem mútua. Pois ele representaria uma ameaça ao sucesso desse sistema. Por outro lado, é do interesse de cada indivíduo poder participar desse sistema. Cada indivíduo, portanto, deve desenvolver uma disposição que o motive a buscar a implementação apenas restrita de seu próprio interesse. Gauthier denomina essas disposições para maximização restrita do próprio interesse um “senso de justiça”. Stemmer, de modo análogo, refere-se à pessoa que possui tais disposições como uma “pessoa virtuosa” (Stemmer, 2000, p. 177). Seria, portanto, irracional para os outros indivíduos cooperar com alguém desprovido de um “senso de justiça”. Uma pessoa que internaliza as normas derivadas de um contrato hipotético e, assim, adquire um senso de justiça agirá de modo conforme às normas morais porque ela passa a se compreender a si mesma como uma pessoa justa, e não porque simplesmente busca evitar as sanções decorrentes da violação das normas morais.¹⁰

Mas até que ponto, em cada ação particular, podemos decidir com segurança se uma pessoa foi motivada por um autêntico senso de justiça, ou se um mecanismo *inconsciente* não a motivou a agir em conformidade com as normas morais para,

¹⁰ Em outras publicações, discuti de modo mais extenso a relação entre o contratualismo moral e o conceito de disposições morais. Ver, por exemplo, Araujo, 2008, e Araujo, 2007a.

por exemplo, poder evitar as consequências negativas decorrentes da violação das normas, esse é um problema que, a meu ver, não podemos resolver adequadamente no contexto de uma investigação filosófica. Essa é uma questão que diz respeito à nossa psicologia, e nem mesmo quando a questão é examinada na primeira pessoa é inteiramente claro quais são os interesses, inclinações, emoções ou desejos que efetivamente nos movem a agir como agimos. Kant chama atenção para esse problema no início da segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “[...] jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê” (Kant, 2009, p. 163, AK 407). Os “princípios íntimos” de nossas ações, quando se trata do valor moral, são princípios cuja racionalidade, para Kant, independe de considerações sobre interesses, sentimentos, inclinações, emoções ou desejos. O contratualismo moral admite, como Kant, que, em circunstâncias concretas, pode não ser claro quais são realmente as “molas propulsoras” de nossas ações. E o que algumas pesquisas de psicologia empírica sugerem agora é o quanto, de fato, cotidianamente podemos nos enganar com relação aos nossos motivos mais íntimos. Mas o contratualismo moral, por outro lado, não procura desvincular a moralidade daquilo que cotidianamente nos move, ou seja, considerações que inevitavelmente envolvem a influência de interesses, inclinações, emoções, sentimentos ou desejos. Diferentemente da posição kantiana, o contratualismo moral não se compromete com a suposição de que possamos ser movidos, na realização de uma ação moral, “por um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão” (*durch einen Vernunftsbegriff selbstgewirktes Gefühl*) (Kant, 2009, p. 131, AK 401). Do fato de não sermos capazes de determinar empiricamente, em circunstâncias particulares, quais são as “molas propulsoras” de nossas ações, disso não se segue, a meu ver, que tenhamos de postular a existência de um tipo de “sentimento” inteiramente incongruente com a psicologia das pessoas com as quais ordinariamente interagimos.

A ação moral é aquela motivada por um senso de justiça. Mas ser movido por um senso de justiça não é alguma coisa que simplesmente ocorre em nossas vidas. Ser movido por um senso de justiça é um aspecto de nosso caráter com o qual nos identificamos e pelo qual temos alguma responsabilidade, pois, independentemente da origem fatural de nosso senso de justiça, temos *razões* para ter, cultivar e exigir de outras pessoas um senso de justiça. Mas essas *razões* para termos, cultivarmos e exigirmos de outras pessoas um senso de justiça são elas próprias moralmente neutras. Elas são derivadas de considerações acerca das “molas propulsoras” cotidianas de nossas ações, passíveis de algum tipo de investigação empírica, e não da suposição metafísica de que sejamos capazes de agir, como Kant sugere, por força de “um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão”.

Comunidade moral e comunidade política

Uma comunidade na qual os indivíduos conhecem normas e direitos morais, e de modo geral são, em maior ou menor medida, movidos por um “senso de justiça”, é uma comunidade moral. Mas esta comunidade ainda não conhece “direitos humanos”. Se alguém fere ou viola os direitos morais de outro indivíduo, ou grupo de indivíduos, ele ou ela pode vir a ser sancionado com algum tipo informal de sanção como, por exemplo, ostracismo, reprovação social ou mesmo violência física, desferida pelos outros membros da comunidade moral. Se a pessoa que violou uma norma moral for também movida, em alguma medida, por um senso de

justiça, ela certamente experimentará algum tipo de sentimento a que geralmente nos referimos como, por exemplo, vergonha, remorso, má consciência, etc. Essas consequências negativas decorrentes da violação das normas morais podem ser denominadas, respectivamente, “sanções externas” e “sanções internas”. A existência de “sanções internas” em um indivíduo é um indício de que ele não compreende as violações da norma moral como um simples expediente para a maximização de seus interesses. A violação da norma moral é retrospectivamente experimentada e compreendida como irreconciliável com o tipo de pessoa que ele tem razões para ser, i. e., uma pessoa movida por um senso de justiça. Contudo, na dúvida sobre o quanto os indivíduos com os quais interagimos são sensíveis às “sanções internas” próprias de quem possui um senso de justiça, e na incerteza sobre o quanto as “sanções externas” informais da comunidade moral poderiam efetivamente demover cada indivíduo de violar as normas da moral naquelas ocasiões em que, agindo em segredo, isso lhe fosse mais proveitoso, os indivíduos da comunidade moral podem dar um passo adicional e transformar a comunidade moral em uma comunidade política. Com a criação de uma comunidade política, surge então um novo tipo de sanção externa, a saber: as sanções do direito positivo. A comunidade política aqui em questão é o Estado.

Na tradição do pensamento político, autores como Locke aplicaram a ideia do “contrato social” para descrever essa passagem de uma comunidade moral para uma comunidade política. Por meio do contrato seriam criadas, segundo Locke, instituições sociais para a proteção dos direitos naturais dos cidadãos. Mas os direitos naturais, compreendidos em termos de uma justificação moral para proteção da vida, da liberdade e da propriedade privada, não seriam, segundo Locke, derivados da ideia do contrato. A terceira imagem do contrato social retém da posição defendida por Locke a distinção conceitual entre uma comunidade moral e uma comunidade política, mas ela rejeita a suposição de que haja quaisquer “direitos naturais”. Para a terceira imagem do contrato social, a moralidade pode ser considerada “anterior” ao Estado, pois podemos conceber um sistema de normas morais que não sejam ainda protegidas pelo Estado. Mas disso não se segue que a moralidade seja “natural”, no sentido proposto por Locke e outros autores na tradição do direito natural.

Com o Estado surge uma instância que concentra em si bastante poder e tem a capacidade e legitimidade para impor sanções àqueles que violam normas morais. Isso gera para os indivíduos um tipo de segurança que não poderia existir se vivessem unicamente no contexto de uma comunidade moral. Locke, às vezes, afirma que seria “inconveniente” vivermos em uma comunidade moral sem o tipo de segurança proporcionada pelo Estado (Locke, 1988 [1689], p. 276, seção XIII). Por outro lado, com o Estado surge também um “inconveniente” ainda maior: uma vez que o Estado detém o monopólio da violência, ele próprio pode acabar se tornando uma ameaça para seus cidadãos. Direitos humanos são, então, direitos de que lançamos mão para fazermos frente à ameaça que o Estado pode representar em nossas vidas. Enquanto direitos morais são direitos de que lançamos mão contra as incursões de outros indivíduos em nossas vidas, direitos humanos são tipos de direitos morais de que lançamos mão contra as incursões do Estado em nossas vidas.

Mas o problema agora é que direitos humanos somente podem existir se, de fato, existir também uma instância que tenha o poder de assegurar que o Estado não representará uma ameaça para seus próprios cidadãos. Essa instância poderia ter a forma de um mecanismo supraestatal. Assim como os indivíduos estariam subordinados ao poder do Estado, o Estado, ele próprio, poderia estar subordinado a um poder superior. A existência de tribunais internacionais como a Corte Interamericana de Direitos Humanos e o Tribunal Europeu dos Direitos Humanos reproduz esse tipo de estrutura. No entanto, não é necessário que essa instância tenha necessariamente

de ter a forma de um poder superior à soberania do próprio Estado. O próprio Estado pode conter em si instituições que garantam que ele não representará uma ameaça para seus cidadãos. Na verdade, a existência dessa instância, interna ao próprio Estado, é uma condição para que ele seja admitido como membro de cortes internacionais para a proteção de direitos humanos. Nas sociedades democráticas modernas, a *constituição* é a instância garantidora dos direitos que os indivíduos têm frente ao Estado em que vivem. Sem essa instituição, os indivíduos não têm ainda, rigorosamente falando, direitos humanos, mas apenas um desejo legítimo de serem protegidos contra as incursões do Estado em suas vidas. E o que garante a legitimidade desses desejos é a capacidade que temos de justificar a satisfação desses desejos através da ideia de um contrato hipotético. Contudo, a meu ver, seria um equívoco acreditarmos que temos direitos humanos unicamente porque já teríamos direitos morais anteriormente ao surgimento do Estado.

Aos direitos humanos subjazem os mesmos interesses ou desejos fundamentais em função dos quais criamos a moral e justificamos a sua preservação. Os desejos ou interesses básicos dos quais se extrai o conteúdo dos direitos humanos podem, em princípio, ser atribuídos a qualquer ser humano. A satisfação desses desejos ou interesses básicos é uma condição para a satisfação de quaisquer outros interesses que os indivíduos possam vir a ter. Por essa razão, Otfried Höffe, em consonância com um vocabulário sugerido por Kant, denomina tais interesses de “interesses transcendentais” (Höffe, 1998, p. 34). A utilização aqui desse vocabulário não significa que a fundamentação contratualista dos direitos humanos envolva uma concepção kantiana de moral. A expressão “interesses transcendentais” designa aqui apenas a suposição, a meu ver bastante plausível, de que há certos interesses que são tão fundamentais para qualquer ser humano que a satisfação desses interesses seria uma “condição de possibilidade” para a satisfação de quaisquer outros interesses que possamos vir a ter. Mas esses “interesses transcendentais” não são, eles mesmos, interesses morais, ainda que Kant, ou talvez mesmo Höffe, suponha que tenhamos um interesse intrínseco na moralidade.¹¹

O Estado que não é capaz de satisfazer os “interesses transcendentais” de seus cidadãos não pode ser considerado um Estado legítimo. Pois, para as pessoas que estão subordinadas ao seu poder, seria irracional criar esse Estado, caso ele ainda não existisse. Isso, porém, não significa dizer que os cidadãos de um Estado ilegítimo tenham, relativamente a esse Estado, direitos humanos. Os cidadãos de um Estado ilegítimo podem, de fato, relativamente ao Estado, procurar erguer as mesmas pretensões morais que eles erguem relativamente aos outros indivíduos de sua comunidade moral. Mas, na ausência de mecanismos como, por exemplo, a constituição ou o acesso a tribunais internacionais, essas pretensões não são ainda direitos, mas apenas a expressão do desejo de, também relativamente ao Estado, terem direitos.

É importante notarmos agora que não são apenas a constituição e cortes internacionais que têm a capacidade de exercer pressão sobre um Estado que tenha se tornado uma ameaça para seus próprios cidadãos ou para os cidadãos de outros Estados. A sociedade civil e a comunidade internacional como um todo também são capazes de exercer sobre os Estados um tipo de “sanção informal” análoga às sanções informais da moral. Sobre esses mecanismos informais de pressão no âmbito das relações internacionais Thomas Risse e Kathryn Sikkink afirmam o seguinte:

Governos acusados de violar normas dos direitos humanos frequentemente se ajustam às pressões fazendo concessões táticas. Eles podem libertar prisioneiros políticos

¹¹ Kant (2009, p. 133, AK 403): “Todo o chamado *interesse* moral consiste unicamente no *respeito* pela lei.”

ou assinar alguns acordos internacionais, por exemplo, para poder recuperar auxílio estrangeiro, superar sanções internacionais ou fortalecer sua administração face à oposição. Ele podem também se engajar em processos de barganha com a comunidade internacional e/ou com a oposição doméstica [...].

Governos repressivos frequentemente se adaptam às pressões normativas por razões puramente instrumentais. Quando a pressão diminui, eles retornam à repressão, como foi o caso do Quênia no início da década de 1990. Às vezes, porém, eles começam a institucionalizar normas dos direitos humanos na legislação doméstica e mudam sua prática discursiva. Isso, por sua vez, abre espaço para a oposição interna rebater o governo com a própria retórica do governo (Risse e Sikkink, 1999, p. 12,15).¹²

Para a abordagem contratualista, direitos humanos só podem existir no contexto desse tipo de prática, bastante ampla e diversificada, capaz de exercer algum tipo de pressão sobre os Estados. A existência de mecanismos informais de sanções é importante para darmos conta de uma importante objeção que poderia ser levantada contra a terceira imagem do contrato social.

Direitos humanos e a terceira imagem do contrato social

Alguém poderia alegar o seguinte contra a tentativa de elucidarmos o conceito de direitos humanos a partir de uma perspectiva contratualista: esse modelo de fundamentação dos direitos humanos é insatisfatório, pois ele parece não dar conta do caráter de “universalidade” que o conceito de direitos humanos envolve. Segundo a terceira imagem do contrato social aqui proposta, um indivíduo somente tem direitos humanos, compreendidos como esferas de proteção contra as incursões do Estado em sua vida, se tiver a sorte de viver em um Estado no qual a satisfação dos seus “interesses transcendentais” puder ser garantida por meio de instrumentos constitucionais, ou se ele tiver acesso a alguma instituição internacional para proteção dos direitos humanos. Outros indivíduos, por outro lado, poderiam apenas desejar ter as mesmas garantias, expressas pelo vocabulário dos direitos humanos, que outros indivíduos, que vivem no contexto de sociedades democráticas, já possuem. Indivíduos que não dispõem de garantias de que não serão vítimas da violência do Estado em que vivem, ou do Estado a cujo poder estão submetidos, teriam então duas opções. (i) Eles podem buscar asilo em algum Estado no qual já existam direitos humanos. Nesse caso, devem evidentemente ter a sorte de poder deixar livremente o Estado do qual fazem parte e ser acolhidos pelo Estado no qual procuram asilo. (ii) Alternativamente, eles podem tentar subverter a ordem política vigente no Estado a que pertencem com o objetivo de criar mecanismos constitucionais que garantam a satisfação de seus “interesses transcendentais”. Essa segunda opção, como se sabe, em muitas circunstâncias pode representar uma ameaça ainda maior às suas vidas, pois quem exerce o poder de modo ilegítimo facilmente se valerá de meios ilegítimos para manter o poder que detém. Uma fundamentação contratualista dos direitos humanos deve, portanto, esclarecer em que sentido direitos humanos são realmente “universais”.

Para resolvermos esse problema, a questão que deve ser respondida é a seguinte: se uma pessoa vive em uma comunidade política na qual seus “interesses transcendentais” são assegurados, de modo que podemos dizer que ela não apenas

¹² Sobre a reação da comunidade internacional à violação de direitos humanos no contexto brasileiro, ver e.g. Araujo, 2007b, p. 114.

deseja ter direitos humanos, mas realmente os têm, por que então essa pessoa deveria pleitear não apenas para si, mas também para *todos os outros seres humanos* os mesmos tipos de direito que ela já possui? A resposta a essa questão envolve, a meu ver, novamente um exame da ideia de um senso de justiça. Na medida em que uma pessoa é movida por um senso de justiça, ela experimentará um sentimento de reprovação, por exemplo, diante da tortura de outros indivíduos, ainda que esses indivíduos não sejam membros de sua própria comunidade política. Um senso de justiça, dessa forma, pode nos motivar a nos comportarmos relativamente a outros indivíduos *como se* eles tivessem autênticos direitos humanos. É bem verdade que um senso de justiça, por si só, não faz com que os outros indivíduos tenham realmente direitos humanos. Não é porque eu tenho um senso de justiça e desejo, portanto, que outras pessoas tenham os mesmos direitos que eu já tenho que, apenas por isso, posso dizer que as outras pessoas já têm, de fato, direitos humanos. Como Bentham percebeu: “uma razão para desejarmos que um certo direito seja estabelecido não é ainda este direito – demanda não é suprimento – fome não é pão”.

Contudo, um senso de justiça pode nos motivar a modificar a ordem política internacional. Por força de um senso de justiça podemos, por exemplo, exigir que nosso próprio governo endosse convenções internacionais para proteção de direitos humanos. Podemos também fazer demonstrações públicas contra a violação de direitos humanos, ou apoiar intervenções internacionais para a proteção de direitos humanos. E quando essas intervenções não ocorrem, podemos também protestar contra a incapacidade que a comunidade internacional demonstra ao contemplar passivamente genocídios como o que ocorreu em 1994 em Ruanda. Ações como essa representam a ampliação de uma prática que originalmente foi perseguida apenas no interior de fronteiras nacionais, a saber: a prática dos direitos humanos. Richard Rorty, ao examinar essa prática, refere-se à existência contemporânea de uma “cultura dos direitos humanos”.¹³ A meu ver, é apenas no contexto dessa prática, que se dá no âmbito da cultura dos direitos humanos, que podemos realmente falar em direitos humanos como direitos universais.

O que denomino aqui a “prática dos direitos humanos” é uma atividade bastante complexa. Ela envolve tanto a reivindicação pela proteção de direitos já existentes, pois já foram incorporados ao texto constitucional ou a acordos internacionais, como também a reivindicação pela criação de direitos que ainda não existem, mas que, por força de um senso de justiça, desejamos que sejam criados tanto ao nível doméstico como ao nível internacional. Mas como nem sempre é inteiramente claro se isso que reivindicamos é uma reivindicação pela implementação de direitos já existentes ou uma reivindicação pela criação de direitos, tratamos todas as reivindicações *como se* fossem reivindicação pela proteção de direitos existentes. Quando, por exemplo, a opinião pública internacional exige que o governo de Uganda respeite os “direitos humanos” dos seus cidadãos homossexuais, o que as pessoas fazem, ao meu ver, é exigir que os cidadãos desse Estado disponham da mesma esfera de proteção existente em outros Estados, e isso é exigido por força de um senso de justiça e através da mobilização de mecanismos informais de pressão sobre o governo de Uganda. Considere por exemplo o seguinte documento recentemente emitido pela Amnesty International:

Líderes africanos, a ampla comunidade internacional e as pessoas que se posicionam pela igualdade e justiça deveriam condenar o Ato Anti-Homossexualismo, enfatizando a obrigação do governo de Uganda de proteger os direitos humanos de todos os

¹³ Rorty, 1993, p. 115. Rorty atribui a Eduardo Rabossi o uso original da expressão “cultura dos direitos humanos”.

ugandenses, e de se solidarizar com os ativistas, mobilizando-se contra a imposição de leis discriminatórias e excludentes.¹⁴

Evidentemente, permanece aqui a incerteza sobre se o que se reivindica é o cumprimento de acordos internacionais, a reinterpretção da própria constituição ou a concessão de direitos que, de fato, ainda não existem, mas que temos razões para desejar que sejam criados. No entanto, acusar de imprecisão filosófica pessoas e instituições genuinamente dispostas a modificar a ordem política internacional em prol de indivíduos oprimidos seria, a meu ver, compreender mal o que está realmente em questão nessa prática. Pois, a meu ver, é a vagueza que paira entre um tipo de reivindicação e outra que confere ao discurso sobre os direitos humanos a importância e força normativa que eles adquiriram ao longo das últimas décadas.

Poderia talvez ser alegado agora que a terceira imagem do contrato social não fundamenta realmente os direitos humanos, mas apenas introduz um *novo* sentido para “direitos humanos”. O conceito de direitos humanos deixa de ser compreendido aqui como uma característica inerente à natureza humana e passa a ser compreendido como um direito positivo. Estou disposto a aceitar um aspecto dessa crítica: direitos humanos, tal como proponho, não existem como características inerentes à natureza humana. Direitos humanos são criações humanas. Não me parece, no entanto, que o sentido de “direitos humanos” que emerge da terceira imagem do contrato social seja inteiramente novo. Ele ainda diz respeito à racionalidade de mecanismos para proteção dos indivíduos frente às incursões do Estado. No final das contas, parece-me que são esses mecanismos de proteção que estão em questão na prática dos direitos humanos. A aceitação da tese segundo a qual existem direitos inatos ou direitos naturais, a meu ver, não é imprescindível para nossa compreensão e defesa racional das práticas que são contemporaneamente realizadas em nome dos direitos humanos. Aquilo para que se apela no exercício dessa prática, como ocorre no documento da Amnesty International citado acima, é um senso de justiça, e não a suposição de que direitos humanos realmente existam como direitos inatos ou direitos naturais.

Além disso, há aqui uma questão metodológica importante: quando as primeiras teorias sobre “direitos humanos” surgiram, no início da época moderna, com autores como Francisco Suarez e Hugo Grotius, ocorreu também, de modo bastante claro, a introdução de um sentido diferente da palavra “direito”. A palavra em questão, no vocabulário latino da época, era *jus*. Grotius é explícito em afirmar que existe um uso da palavra *jus* que designa uma “qualidade moral da pessoa” (*qualitas moralis personae*), e que esse uso da palavra *jus* não é idêntico aos usos que até então se faziam dessa palavra (Araujo, 2009, p. 365-366, 2011, p. 16-17). Há certamente razões para criticarmos a teoria dos direitos naturais proposta por Grotius, mas seria estranho rejeitar agora a sua teoria unicamente porque ele introduziu, no contexto do século XVII, um novo significado para a palavra *jus*. O que ele fez foi reconhecer que a palavra *jus* começava a ser usada de forma diferente em sua época. Grotius procurou, então, elucidar esse novo uso da palavra *jus* no contexto de uma teoria sobre direitos naturais. O que me propus a fazer neste artigo foi seguir um procedimento metodológico parecido: reconhecer, por um lado, que

¹⁴ Amnesty International Public Statement, Index: AFR 59/005/2014, 24 February 2014. Texto original: “African leaders, the wider international community, and people who stand for equality and justice should condemn the Anti-Homosexuality Act emphasizing the Ugandan government’s obligation to protect the human rights of all Ugandans, and stand in solidarity with activists mobilizing against the imposition of discriminatory and exclusionary laws”.

há um uso difundido da expressão “direitos humanos” e, por outro, elucidar esse uso no contexto da teoria moral contratualista. Contudo, volto a enfatizar, o uso da expressão “direitos humanos”, a meu ver, não exige que compreendamos seu significado em termos de entidades metafísicas, direitos inatos ou direitos naturais. Não é isso que está em questão na prática dos direitos humanos.

Conclusão

O contratualismo moral nos dá razões para apoiarmos e endossarmos a prática internacional dos direitos humanos. E isso o contratualismo moral faz independentemente de premissas jusnaturalistas ou metafísicas, e sem o recurso a uma teoria da racionalidade *pura* prática. Mas o contratualismo moral, por outro lado, nega que direitos humanos possam existir unicamente pelo fato mesmo de sermos seres humanos. Talvez por essa razão a pergunta sobre a fundamentação dos direitos humanos não tenha sido explorada por outros defensores do contratualismo moral. Pois o contratualismo moral parece de antemão negar que existam coisas como “direitos humanos”. Mas isso não é necessário. A terceira imagem do contrato social que proponho aqui parte da constatação de que existe uma prática internacional dos direitos humanos: existem grupos de defesa dos direitos humanos; existem legislações nacionais e internacionais sobre direitos humanos; existem debates sobre direitos humanos; existem protestos contra a violação de direitos humanos, etc. Se direitos humanos não existissem, se fossem apenas ficções metafísicas, então essa prática, a prática dos direitos humanos, não teria muito sentido. O que a terceira imagem do contrato social faz é partir da constatação relativamente trivial de que existe uma prática dos direitos humanos. Ela se pergunta, então, pelas razões que podem ser apresentadas em favor dessa prática. Essas razões, como procurei mostrar, retomam a imagem de indivíduos que criam para si, como que por meio de um acordo, uma ordem normativa no contexto da qual seja possível garantir a satisfação de seus interesses mais básicos.

Referências

- ARAUJO, M. de. 2011. Grotius, Descartes e o problema do ceticismo no século XVII: As origens filosóficas do debate jusnaturalismo vs. positivismo legal. *Síntese*, 38(120):5-26.
- ARAUJO, M. de. 2009. Hugo Grotius, contractualism, and the concept of private property: An institutionalist interpretation. *History of Philosophy Quarterly*, 26:353-371.
- ARAUJO, M. de. 2008. Disposições morais e a fundamentação da moralidade a partir da perspectiva contratualista. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 12:7-20.
- ARAUJO, M. de. 2007a. O conceito de pessoa na teoria moral contratualista: uma crítica a David Gauthier. *Síntese*, 34:55-77.
- ARAUJO, M. de. 2007b. Multilateralismo e governança: a institucionalização difusa dos direitos humanos no contexto da política internacional. *Ethic@*, 6:109-131.
- ARMSTRONG, J.M. 1997. Epicurean justice. *Phronesis*, 42:324-334.
<http://dx.doi.org/10.1163/15685289760518216>
- BATESON, M.; NETTLEAND, D.; ROBERTS, G. 2006. Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting. *Biology Letters*, 2:412-414.
<http://dx.doi.org/10.1098/rsbl.2006.0509>
- BENTHAM, J. 1987. Anarchical Fallacies. In: J. WALDRON (ed.), *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of the man*. London, Methuen, p. 46-76.
- BENTHAM, J. 1962. Pannomial Fragments. In: J. BENTHAM; J. BOWRING (org.), *The Works of Jeremy Bentham*. New York, Russell & Russell, vol. 3, p. 211-230.
- DIDEROT, D. 1772. Droit Naturel. In: J. LOUGH ; J. PROUST, *Encyclopedie*. Paris, Hermann Éditeurs des Sciences et des Arts, p. 24-25.

- EPICURO (EPIKUR). 2003. *Wege zum Glück*. Org. e trad. dos fragm. gregos e latinos. Rainer Nickel, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 318 p.
- GAUTHIER, D. 1986. *Morals by agreement*. Oxford, Oxford University Press, 378 p.
- FRITZSCHE, K.P. 2009. *Menschenrechte: Eine Einführung mit Dokumenten*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 406 p.
- HOBBS, T. 1996. *Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 520 p.
- HOESTER, N. 2003. *Ethik und Interesse*. Stuttgart, Reclam, 235 p.
- HÖFFE, O. 1998. Transzendentaler Tausch – eine Legitimation für Menschenrechte? In: S. GOSEPATH; G. LOHMANN (orgs.), *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt, Suhrkamp, p. 28-47.
- HUNT, L. 2009. *A invenção dos Direitos Humanos: Uma História*. São Paulo, Companhia das Letras, 288 p.
- KAHN, C. 1997. Greek religion and philosophy in the Sisyphus Fragment. *Phronesis*, 42(3):247-262. <http://dx.doi.org/10.1163/15685289760518153>
- KANT, I. 1984. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart, Reclam, 158 p.
- KANT, I. 2009. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo, Discurso Editorial e Barcarolla, 501 p.
- LOCKE, J. 1988 [1689]. *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 464 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511810268>
- RISSE, T.; SIKKINK, K. 1999. The socialization of international Human Rights norms into domestic practices. In: T. RISSE; S.C. ROPP; K. SIKKINK (orgs.), *The power of Human Rights: international norms and domestic change*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-38.
- RORTY, R. 1993. Human Rights, rationality, and sentimentality. In: S. SCHUTE; S. HURLEY (orgs.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Rights*. New York, Basic Books, p. 111-134.
- STEMMER, P. 2000. *Handeln zugunsten anderer: Eine moralphilosophische Untersuchung*. Berlin, De Gruyter, 392 p.
- STEMMER, P. 2004 [2002]. O Contratualismo Moral, *Ethica*, 9:203-226. (Originalmente publicado em *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56:1-21).

Submitted on May 13, 2014
Accepted on August 26, 2014