RACIONALIDADE COMUNICATIVA E DIREITOS HUMANOS¹

Josuel Stenio da Paixão RIBEIRO²

RESUMO

Um olhar mais atento permite compreender que o pensamento habermasiano nada mais é que o resultado do próprio contexto de que se origina. A preocupação em imbricar a filosofia com o pensamento sociológico é, por exemplo, central no pensamento e responde a um momento histórico, resposta mesmo que exigiu dele a elaboração da Teoria da Ação Comunicativa, na qual ele buscará realizar uma mediação entre a filosofia e a teoria social, tencionando construir, a um só tempo, uma teoria da racionalidade e uma crítica da sociedade moderna. É nesse sentido, que procuramos imbricar e compreender os conceitos de racionalidade comunicativa e os direitos humanos nas obras de Jürgen Habermas, entendendo ser essa uma tarefa importante para o entendimento do mundo atual.

Palavras-chave: Ação comunicativa. Discursividade. Democracia. Direitos humanos. Habermas e normas.

A passagem do século XX para o século XXI foi marcada, no que se refere ao universo acadêmico, pelo anúncio de uma crise de paradigmas: aqueles conceitos e categorias utilizados para a compreensão da realidade social estariam perdendo sua validade explicativa, diante de transformações profundas em todos os âmbitos da vida humana, que estariam conformando uma nova ordem mundial.

Os escritos de Habermas nesse contexto passam a abordar, pois, temas como “direito e democracia”, “identidades nacionais e pós-nacionais” e “Estados nacionais”. O núcleo central da questão trabalhada pelo autor em uma de suas últimas obras reside na reconstrução de uma teoria do direito capaz de fornecer condições para uma regulamentação jurídica da circulação do poder em sociedades complexas, de modo a tornar possível articulá-la a uma teoria da sociedade mediante, claro, o paradigma da ação

¹ Esta análise é parte da pesquisa “Ontologia e Política na Defesa dos Direitos Humanos” Financiada pelo CNPq a partir do primeiro semestre de 2007. Orientadora: Clélia Aparecida Martins, e-mail: cleliamartins@terra.com.br. Faculdade de Filosofia e Ciências, CEP 17525.900 – Marília, São Paulo/ Brasil - UNESP - Universidade Estadual Paulista.

² Aluno do 4º ano do curso de Ciências Sociais é bolsista PIBIC/CNPq e desenvolve trabalho na área de Direitos Humanos e políticas públicas, e-mail: jo@marilia.unesp.br Faculdade de Filosofia e Ciências, CEP 17525.900 – Marília, São Paulo/ Brasil - UNESP - Universidade Estadual Paulista.

comunicativa, demonstrando com clareza a importância da dialética no momento histórico vivido.

Mediante os princípios da Teoria da Ação Comunicativa e as pretensões de validade (inteligibilidade, verdade, sinceridade, correção) da ética do discurso é possível, pois, de acordo com a compreensão habermasiana, vislumbrar que o direito com suas normas pode manter um nexo com as circunstâncias concretas nas quais se dá a reprodução da vida social, e ao mesmo tempo não renuncia à idéia de que é possível estabelecer normas gerais – baseadas em princípios de racionalidade – capazes de orientar conscientemente o comportamento nas sociedades modernas.

Habermas reconhece o limite que traz a conexão entre as formas de vida concretas e a incorporação de outros conteúdos teóricos, para além daqueles de cunho exclusivamente moral: “A razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir” (HABERMAS. 1997, vol. I, p. 20). Em outras palavras, propõe que a razão prática seja substituída pela razão comunicativa.

Tal razão comunicativa é o conceito central da Teoria da Ação Comunicativa, elaborada por Habermas na década de 80 e publicada em dois volumes. Em “*A Teoria da Ação Comunicativa*”, a pressuposição básica é que a “razão” é razão do todo e também “de suas partes”, é a condição inicial e fundamental da ética do discurso, e que embasa toda teoria do discurso que permeia a filosofia habermasiana do direito presente nos dois volumes de “*Direito e Democracia*”. A razão transformada em racionalidade ética-comunicativa reúne em si o mundo objetivo, reúne a intersubjetividade do sujeito que passa a agir e a subjetividade de cada um. A unidade e a multiplicidade de suas partes permite a ética do discurso passar do individual para o universal, do contingente para o necessário, da fala para a ação.

Assim a ética do discurso procura não obstaculizar a razão, e sim detectá-la nos fragmentos discursivos mais variados do mundo da vida.³ Com isso ela indica que porta, implicitamente, uma crítica à razão iluminista, crítica essa que Habermas, como membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, herda de seus antecessores, mais especificamente Horkheimer e Adorno, que não concebem o Iluminismo unicamente como o pensamento da

³ Mundo da vida é uma categoria cuja raiz remete à fenomenologia de Husserl, e significa a existência de uma estrutura comunicativa com pretensões de validades, e que por isso mesmo implica em uma reavaliação corrente que os homens fazem de seus mundos subjetivo, objetivo e social.

época das luzes, mas também como a pretensão do homem em racionalizar o mundo tornando-o manipulável. Para eles, o Iluminismo ficou paralisado com o prevaecimento da idéia de que o saber é técnica e não crítica. Com isso perdeu-se a confiança na razão, ela ficou reduzida a uma funcionalidade instrumental, tornou-se incapaz de fundamentar ou propor a discussão em torno de uma época que oriente o agir, ela ficou presa aos fins estabelecidos e controlados pelas forças econômicas e determinações técnicas do sistema. Dessa perspectiva crítica, a razão iluminista ficou reduzida a um saber antecipado, materialista, e isso ocasionou um desencantamento do mundo. Esse saber identifica o pensar com a matemática, com isso fica como que deixado à solta, convertido em instância absoluta que define e orienta não apenas a reflexão, mas também a própria práxis. Esse pensar tornado procedimento matemático abandona os imperativos da práxis e daí a consequência maior do Iluminismo foi não ter permitido o pensar que pensa o próprio pensamento (a autocrítica).

Habermas, porém, rompe com Adorno. A ruptura formal ocorreu devido a Adorno ter se recusado a ser o tutor acadêmico na sua pesquisa realizada para obter o título de habilitação em Filosofia, justamente porque, ao tratar da “mudança estrutural da esfera pública”, Habermas pretendeu demonstrar que as instituições políticas e do direito cunhadas pela sociedade burguesa ainda eram capazes de dar conta de problemas éticos e práticos. Essa também foi a razão de seu rompimento com Horkheimer que, por entender tal pesquisa por demais conservadora, não aceitou que Habermas a defendesse no Instituto de Pesquisa Social, do qual era o presidente. Com isso oficialmente ficou exposto que o assistente de Adorno até então, não compartilhava do negativismo incorporado pelo pensamento crítico dos primeiros frankfurtianos e buscava traçar um pensamento próprio.

A questão que se colocará para Habermas, portanto, é como ser possível retomar a teoria social crítica e seu ideal emancipatório apoiado na razão, “contornando” o pessimismo frankfurtiano. A opção do filósofo alemão será por retomar a discussão weberiana sobre ação e racionalidade, para advogar em prol da existência, para além da razão instrumental, uma razão comunicativa, capaz de amparar a retomada do projeto moderno. Com esse intento, Habermas recupera a idéia de modernidade presente em Max Weber.

Weber partirá da constatação de que teria havido, nas sociedades modernas, uma separação entre as ações racionais regidas por fins (cuja racionalidade seria medida, portanto, pela adequação e eficiência no uso dos meios visando alcançar determinados resultados), e as ações racionais regidas por valores que, se transformados em princípios, representariam uma força orientadora capaz de reger as formas de vida (e cuja racionalidade seria medida não por seu conteúdo material, mas por suas propriedades formais).

Para Weber, essa distinção entre interesses e valores teria resultado em uma autonomia relativa da racionalidade regida por fins frente àquela regida por valores, com a hipertrofia da dimensão instrumental da racionalidade em detrimento da dimensão normativa, ética. Poder-se-ia dizer que a própria finalidade foi assim alçada à condição de valor o que explicaria o fato de o progresso técnico, nas sociedades modernas, não se ter feito acompanhar imediatamente de um progresso do espírito humano. Para Weber o nascimento e desenvolvimento das sociedades modernas estariam ligados a um processo de racionalização, com a constituição, no plano cultural, de três esferas autônomas de valor, cada qual com sua própria lógica e esfera cognitiva, a esfera expressiva e a esfera prático-moral (relacionadas, respectivamente, aos campos da ciência, arte e da ética/direito).

Reconhecendo a impossibilidade de apoiar qualquer projeto de emancipação na racionalidade instrumental, uma vez que se tornou evidente aquela não identificação entre o progresso técnico científico e o esclarecimento humano, Habermas irá, assinalar a existência, paralelamente às ações orientadas a fins, de ações voltadas ao entendimento. E para chegar ao entendimento constata ser necessário haver uma comunicação crítica entre os “povos” onde estes, chegando ao consenso (universalismo), por meio da razão não regida por fins (práticos), mas por meio de princípios, nos levará então ao estado de direito universal, e isso por meio dialético, posto aí se tratar da própria conquista dos direitos.

Habermas, portanto, ao evocar a razão como sendo o único pilar seguro sobre o qual se pode erigir um projeto emancipatório, faz questão de evidenciar sua crítica à visão positivista de razão, restrita à explicação dos fenômenos do mundo natural, mas incapaz de fornecer orientações práticas para a ação social que pudessem conduzir à transformação da vida e à emancipação dos homens.

A razão comunicativa, por sua vez, estaria totalmente vinculada à práxis social e, dado seu caráter processual, confundir-se-ia com o próprio agir comunicativo – ação social que, ainda que orientada racionalmente a um fim (condição que define, para Weber, uma “ação social”), nunca é um ato de um sujeito isolado, cuja eficácia se possa medir pela relação meios utilizados/sucessos obtidos. A ação comunicativa realiza-se sempre intersubjetivamente, e seus objetivos só podem ser atingidos por meio da busca do entendimento, do consenso. Assim, se o agir racional com relação a fins, definido por Weber (ou agir instrumental, termo adotado por Adorno e Horkheimer), orienta-se por regras técnicas, elaboradas a partir de um saber empírico, e por escolhas estratégicas, apoiadas em um saber analítico, a validade de tais regras e estratégias depende da correção (empírica e analítica) das proposições e enunciados utilizados.

Dessa forma, Habermas imaginará poder espriar o alcance das normas forjadas mediante o consenso para além dos limites dos contextos sociais vitais nos quais elas foram estabelecidas. Para ele, a ação comunicativa se orienta por normas sociais, e se pode obter o alcance de sua validade usando como critério a compreensão, aceitação e entendimento entre dois ou mais sujeitos. Em *Consciência moral e agir comunicativo* (1983) e *Comentários à ética do discurso* (1999) ele expõe o conceito de fala-ideal, trata-se da fala que atende a quatro pré-requisitos, sendo eles:

- 1) a igualdade comunicativa (aqueles que falam devem possuir a mesma capacidade de se comunicar);
- 2) a igualdade de fala (aqueles que falam devem ter a mesma chance de se expressar);
- 3) a igualdade de veracidade e sinceridade (aqueles que falam devem possuir a mesma intenção ao manifestar idéias e sentimentos); e
- 4) a igualdade da correção de normas (aqueles que falam devem ter a mesma possibilidade de opor-se, dar permissão, proibir, fazer ou desfazer promessas).

Habermas irá, pois, apoiar na esfera da interação o peso de seu projeto emancipacionista, identificando a comunicação lingüística intersubjetiva como a força motriz para o progresso prático-moral, que poderia ser obtido a partir da eliminação dos contextos de dominação que reprimem e/ou distorcem as estruturas da comunicação entre

os homens. Tais estruturas, quando não distorcidas, devem para Habermas ter sempre quatro pretensões:

a) pretensão da inteligibilidade da mensagem, presente nos proferimentos comunicativos;

b) pretensão da verdade do conteúdo proposicional, contida nos proferimentos acerca do mundo objetivo;

c) pretensão da correção e adequação do conteúdo normativo, expressa nos proferimentos sobre o mundo social; e

d) pretensão da sinceridade e autenticidade manifesta nos proferimentos sobre o mundo subjetivo.

O projeto social de Habermas objetiva a emancipação da vida humana. Ora, um projeto dessa natureza só pode ser pensado a partir de bases universalistas, em que se admita a existência de um ponto de vista moral geral, funcionando como parâmetro dos comportamentos humanos, dos valores, das normas e dos procedimentos éticos. Só mediante dessa espécie de “tribunal universal” é que se torna possível o consenso a respeito da medida do que seria uma “vida boa e justa”, aspirada pelos sujeitos e pelas sociedades.

No entanto, à primeira vista, os fundamentos éticos da teoria habermasiana exposta brevemente acima, oferecem apenas um alcance restrito, contextualizado, uma vez que eles são gerados a partir da comunicação voltada ao consenso e, portanto, sua validade parece circunscrever-se aos limites de uma comunidade, de um grupo específico. Para superar essa aparente contradição, Habermas irá recorrer à tradição do pensamento de Immanuel Kant, segundo a qual seriam consideradas moralmente válidas todas as normas de ação passíveis de generalização. Em outras palavras: tudo aquilo que os seres racionais desejam que se torne uma lei universal poderia ser considerado como “justo”, no sentido ético.

A partir desse quadro conceitual, isto é, tendo-o como pano de fundo, Habermas propõe um modelo multicultural de direitos humanos, com pressupostos de todas as suas gerações⁴, no qual o pluralismo cultural exige que a comunidade se torne comunidade de

⁴ Os chamados direitos de primeira geração, os direitos políticos e civis são reconhecidos por todos como direitos de primeira geração, aqueles em que estão contidas as liberdades clássicas, pensadas por autores como Rousseau, (considerado o maior pensador do séc XVIII, e tido por Kant como o “Newton da Moral”, é autor do renomado *Contrato Social*, 1983) e John Locke e Hobbes, ambos pensadores do séc. XVII Locke contribuinte da teoria do estado de natureza, vê como um estado de paz instável (Locke, 1983), já em relação a Hobbes, segundo Noberto Bobbio é a partir dele que a teoria dos direitos naturais, é responsável pela

discurso virtualmente universalista e substitua a política do bem comum (*bonum commune*) e da formação ético-material da comunidade por uma política antipaternalista e antiperfeccionista da igualdade liberal de todas as concepções individuais de uma vida valiosa, feliz, dando preferência ao Direito e suas normas (isto é, aos direitos humanos, pois que estes podem e devem ser interpretados como normas jurídicas) garantidoras da justiça, em vez do bem-comum específico de cada comunidade, posto que em consonância com suas respectivas interpretações de bem.

A partir da ética do discurso, poder-se-ia chegar, pela abstração, a uma generalização dos princípios que norteiam as ações voltadas ao entendimento, o que possibilitaria que as interações humanas se realizassem em diversos níveis, superando os limites das formas de vida concretas e comunitárias. Eis o caminho para a construção de contextos em que predomine os direitos humanos em decorrência da preponderância de valores e de uma ética de feições universalistas: mediante o discurso prático, ampliar-se-ia o universo de pressupostos no qual se apóia a ação comum (e que constituem as referências do mundo da vida), o que permitiria, em última análise, a emergência de uma espécie de

doutrina jurídica que funda os direitos humanos, ou seja, o jusnaturalismo moderno, supera a tradição dos direitos naturais antigos e medievais (Bobbio, 1986). Assim o jusnaturalismo moderno tem como definição o estado de natureza, que para Hobbes é um estado de guerra de todos contra todos, e para Rousseau de liberdade plena. Temos também o contrato Social que é o que há em comum em relação aos autores que trabalham essas vertentes teóricas, para eles o contrato social é entendido como um compromisso tácito entre todos os homens formando assim a sociedade civil, se abstendo de toda ou de parte de sua liberdade, para garantir os direitos fundamentais do Homem, que em estado de natureza não havia quem os salvaguardasse, diferente da sociedade civil onde o Estado detentor de forças coercitivas pode se fazer cumprir. A partir de fundamentações do pensamento de filósofos como Hobbes, Kant e Rousseau, mesmo diferentes ao seu modo, foi o que deu origem aos direitos humanos, fundamentando a liberdade dos indivíduos, dando formato positivo jurídico. É sabido que os direitos de primeira geração são de caráter liberal (Lafer, 1995), desse modo para os grupos que defendem o liberalismo e o direito natural, o Estado nada mais é do que o garantidor de uma ordem natural. No entanto para os teóricos do direito positivo e da soberania do povo, os direitos só existem a partir da participação popular, sendo o Estado aquele que tem a força de manter tais decisões; dentre esses últimos se incluem Jürgen Habermas que com sua teoria do discurso encontra saídas importantes para romper com a dicotomia do direito de liberdade e de igualdade.

O socialismo que surge em meados do séc. XIX é protagonista embrionário dos direitos humanos de igualdade rompendo com a tradição liberal até então dominante (Hobsbaw, 1982), nesse contexto, a segunda geração dos direitos humanos foi decorrente da situação calamitosa da população pobre das grandes cidades industriais da Europa Ocidental (Weis, 1999, p.38) onde foram crescentes as reivindicações para que o Estado deixasse de ser apenas elemento de proteção, para ter também um papel de intervenção. Assim, esses se identificam com as liberdades positivas, contemplando os direitos econômicos, sociais e culturais.

Já os direitos de terceira geração, são princípios de solidariedade, ou seja, são direitos concernentes a toda a humanidade, de titularidade coletiva, em que contempla um meio ambiente saudável, à livre determinação dos povos, ao desenvolvimento tecnológico e científico e a paz, não a paz que é mera ausência de guerra, mais aquela que tem em si vinculada valores como tolerância, cooperação entre outros. Fala-se ainda em direitos de quarta geração, tais direitos correspondem à informação, ao pluralismo cultural e à democracia.

“comunidade comunicativa” capaz de abarcar todos os sujeitos que falam e agem e assim sustentar a justiça entre eles.

Essa idéia constituirá um dos fundamentos da discussão que Habermas irá empreender sobre o direito, a democracia e as possibilidades de adequação de uma “solidariedade cosmopolita” (Habermas, 2003). Como exemplo dessa possível universalização, Habermas apresenta aquilo que genericamente chamamos de “direitos humanos”: eles se justificam moralmente porque, pelo menos em tese, todos os homens os desejam e defendem.

Habermas desde o início deixa claro sua preferência por trabalhar o conceito procedimental de democracia não em uma contraposição entre realidade e ideal; daí ele procurar nas práticas políticas, fragmentos da razão. Para tanto, ele utiliza uma sociologia reconstrutiva da democracia, e percorre um caminho dialético em relação aos modelos normativos da democracia e das teorias sociais democráticas, “Tentarei descobrir as pontes que permitem passar dos modelos normativos da democracia para os das teorias sociais da democracia, e vice-versa” (HABERMAS, 1997. vol. II. p. 10).

Devido a grande preocupação de Habermas estar lidando com as implicações da facticidade e validade do Estado de direito, “ou seja, a tensão entre a autocompreensão normativa do Estado de direito, explicitada na teoria do discurso, e a facticidade social dos processos políticos que se desenrolam nas formas constitucionais” (HABERMAS, 1997. vol. II. p. 10), percebe-se que no seu entendimento de um processo democrático, o procedimento democrático e o conteúdo normativo não podem ser concorrentes, eles devem ser co-originais e auxiliares um do outro de forma a se completarem, não deixando sucumbir a uma razão instrumentalizada e nem a um procedimento sem normatização, beirando a anarquia. Daí, a democracia por vezes ser descrita como uma forma de governo distinta de todas as outras formas autocráticas, se caracterizando por meio de um leque de regras onde estabelece quem tomará as decisões de uma coletividade e quais serão os procedimentos a utilizar.

Sendo a democracia aquela que compõe o necessário mínimo procedimentalista, por ser constituída pelas garantias das liberdades de base (Bobbio. 1996), isso para Habermas já indica uma direta participação dos direitos humanos nesse tipo de regime político. No entanto, para Habermas a compreensão procedimentalista da democracia “consiste

precisamente no fato de que o processo democrático institucionaliza discursos e negociações com o auxílio de formas de comunicação as quais devem fundamentar a suposição da racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o processo” (HABERMAS, 1997, vol. II p. 27); visto que a relevância está no aprimoramento das condições de debates, da discussão e por sua vez o método de persuasão, devido o caráter às vezes obscuro da constituição de uma maioria, e como o próprio Habermas coloca no livro “*Direito e Democracia*” ninguém melhor que John Dewey para expor essa idéia:

Os críticos têm razão para destacar que as regras da maioria, enquanto tal é absurda. Porém, ela nunca é pura e simplesmente uma regra da maioria[...] É importante saber quais são os meios através dos quais uma maioria chega a ser maioria: os debates anteriores, a modificações dos pontos de vista para levar em conta as opiniões das minorias... Noutras palavras, a coisa mais importante consiste em aprimorar os métodos e condições do debate, da discussão e da persuasão (1997, vol.I p. 27).

O direito privado e o direito público (pretensões privadas e pretensões públicas), embora não devessem, por algumas vezes se tornam concorrentes, sendo que o antídoto para esta dualidade é um permanente aperfeiçoamento nas formas que se dão e que precedem o debate público.

Por isso há uma grande importância da teoria da ação comunicativa e da normatização dos direitos humanos. Uma vez que os direitos humanos não podem reduzir-se à regulação normativa de uma ordem jurídica positiva, há necessidade de uma mediação entre o direito normativo positivo e a subjetividade dos fatos e do momento. Isso porque, as estruturas de comunicação da esfera pública estão integradas aos domínios da vida privada, permitindo que a sociedade civil possua maior sensibilidade para novos problemas, chegando a reconhecê-los antes que o poder público (HABERMAS, 1997, vol. II, p. 45).

Nesse sentido, a autoconsciência da sociedade civil funciona como um alerta às decisões imperativas do corpo jurídico que possa desconhecer as reais necessidades vigentes no mundo da vida. Esse fenômeno se manifesta muitas vezes como forma de desobediência civil, ou seja, transgressão simbólica não violenta das regras, o que pode ser interpretado como expressão de protesto, para que as deliberações políticas sejam revisadas ou retomadas; mesmo em uma estrutura deliberativa, é importante que haja um vínculo entre o poder jurídico/legislativo e a sociedade civil de forma tal a não se tornar

independente um do outro, mantendo uma estrutura constitucional onde os conteúdos normativos do Estado democrático não sejam independentes da opinião pública.

Daí, as duas faces do direito normativo, se por um lado ele está a ouvir os anseios públicos e remodelar as leis a fim de atendê-los, por outro, sua função é proteger a todos, inclusive ouvindo as minorias tanto quanto as maiorias, de forma a julgar qual o melhor caminho e se este está de acordo com os princípios dos direitos humanos, pois, até mesmo a Declaração Universal dos Direitos Humanos é uma normalização internacional que veio se concretizar somente após o desastre do holocausto para, assim, impedir que mesmo dentro de uma sociedade que compõe um Estado em particular não possa execrar de seus direitos básicos pequenas minorias lá existentes.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Brasiliense, 1986.

FERREIRA, A. B. H.: *Mini Aurélio século XXI escolar: O mini dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2003.

GROCIO, H. *Del Derecho de la Guerra y de la Paz*. Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

GUERRA, F.; WILLIS, S. *Dos direitos humanos aos direitos fundamentais*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Vol. I e II.

_____. *Era das transições*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *A inclusão do outro*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. A guerra e seus juízos contraditórios. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 5, 2001.

_____. *A constelação pós-nacional*. Tradução de Márcio Seligamann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HOBBSAW, E. *A era das revoluções(1789-1848)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

LAFER, C. *A ONU e os Direitos Humanos* in: Estudos Avançados, 1995.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROSSEAU, J. J. *Do contrato social (1757)*. Abril Cultural, São Paulo, 1983.

SANTOS, B. S. (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

WEIS, C. *Os direitos humanos contemporâneos*. São Paulo: Malheiros, 1999.

ARTIGO RECEBIDO EM 2007