

INTERCULTURALIDADE E DIREITOS HUMANOS

Paulo Hahn*

Resumo

Este trabalho visa, num primeiro momento, explicitar a Teoria Crítica dos Direitos Humanos, abarcando os conceitos de multiverso cultural, pluralização dos direitos humanos e universalidade a partir da Filosofia Intercultural. Num segundo momento, fundamenta-se o princípio de que a Filosofia Intercultural traz suportes para uma Teoria Crítica dos Direitos Humanos na atualidade. Disso deriva que uma das grandes novidades e conseqüentemente desafios no âmbito jurídico e filosófico na atual era da globalização econômica, política e migração cultural é o fator da interculturalidade. Embora seja prudente que existam valores que devam ser considerados universais, não podemos fechar os olhos para as diferenças, para as não-simultaneidades e para os multiversos culturais. Tal é a reconstrução necessária acerca do atual paradigma de direitos humanos. Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas para afirmações das diferenças. Trata-se, pois, de tematizar o *inter*, o espaço intermediário “utópico” que torna possível o encontro e a fecundação mútua. A filosofia intercultural é um processo aberto, polifônico, de contínuo aprendizado e uma renúncia à hermenêutica reducionista, ou seja, nega um único paradigma de interpretação.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Teoria Crítica. Não Simultaneidade. Multiverso Cultural e Interculturalidade.

1 DIREITOS HUMANOS

A ideia dos Direitos Humanos é, certamente, ao lado do princípio da democracia, a expressão mais significativa da normatividade política da era moderna. O discurso de gerações de Direitos Humanos dá a impressão de harmonia, no entanto nada seria mais errado do que isso. A discussão desde a Segunda Guerra Mundial está marcada por uma controvérsia ideológica sobre o que, afinal, seriam Direitos Humanos, respectivamente, quais seriam os Direitos Humanos corretos.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Bremen/Alemanha; Mestrado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos; Graduação em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul; realizou estudos Teológicos no Instituto Missionário de Teologia; Atualmente é professor e pesquisador de Filosofia Intercultural e Teoria Crítica dos Direitos Fundamentais pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professor do Programa de Pós Graduação em Educação Profissional e Tecnológica (Lato Sensu - Especialização) do CNEC-Gramado/CESF-Farroupilha e também Professor da FTEC-Faculdades de Caxias do Sul. Tem experiência na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, Teoria Crítica, Filosofia do Direito, Filosofia Intercultural e Direitos Humanos. Dentre suas várias publicações individuais e coletivas destacam-se: *Consciência e Emancipação*, *Pontes Interculturais*, *Direitos Fundamentais: perspectivas e desafios*, *Die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken*, *Utopias Sociais e Dignidade Humana*, *Educação: direito fundamental universal, não simultaneidade e Multiversum contra um Totum Cultural*.

O antagonismo dominante das décadas pós-guerra se dava entre os Direitos Humanos Ocidental Liberal e os Direitos Humanos Oriental-Marxista. Enquanto a concepção burguesa-liberalista se orientava, em grande parte, nos Direitos Humanos clássicos; para o ponto de vista marxista encontravam-se em primeiro plano os direitos sociais. Essa confrontação passou hoje, depois do colapso do bloco oriental, em grande parte, para a História. Hoje a controvérsia acontece – em vez de entre Leste e Oeste – de modo bem semelhante, entre Norte e Sul na discussão global.

Alguns círculos culturais insistem na exigência da identificação dos Direitos Humanos com suas próprias culturas, outros insistem em sua validade universal transcultural. Especialmente por parte de autores latino-americanos, africanos, asiáticos e islâmicos surge a crítica do eurocentrismo. Eles os consideram como modelo precipuamente europeu, inapropriado para o círculo cultural próprio, ou apropriado apenas condicionalmente (BEDJAOU, 1987, p. 125). Por causa desses pontos de vista distintos, a reivindicação da validade universal dos Direitos Humanos é controvertida e inclusive pode ser considerada utópica por muitos defensores.

Em princípio, Direitos Humanos são direitos de cada indivíduo. É o indivíduo em seu pensar e sentir individual, em sua sensibilidade e dignidade subjetiva como indivíduo humano único que deve ser protegido pelos Direitos Humanos contra violações de sua individualidade. Ponto de partida dessas reflexões é a premissa da liberdade original do indivíduo: uma liberdade como autonomia perante uma ideologia declarada verdadeira, perante um processo histórico declarado inevitável, e perante uma autoridade metafísica posta como absoluta. Essa liberdade postulada para o ser humano como adequada a sua essência necessita, para sua realização, de um espaço de liberdade espiritual e físico. “Esse é um espaço de liberdade que envolve o ser humano tridimensionalmente, portanto, não apenas verticalmente perante o Estado, mas também horizontalmente perante terceiros” (RITTERBAND, 1982, p. 32). Como detentor do monopólio do poder, o Estado assumiu, com essa prerrogativa, ao mesmo tempo também o dever de garantir esse espaço de liberdade do ser humano referente a efetividade de seus próprios órgãos e também de protegê-los, com vistas a ameaças dessa esfera por particulares, contra abusos injustificados de poder (RITTERBAND, 1982, p. 132-134).

Portanto, Direitos Humanos conforme compreensão usual são direitos que todos os seres humanos possuem por assim dizer por natureza, e que são independentes de circunstâncias contingentes como descendência, raça, gênero, nação e religião (GOSEPATH; LOHMANN, 1998, p. 96). Esses são direitos do ser humano como tal, como singular, como indivíduo. Não são direitos primeiro em virtude do fato de alguém pertencer a determinado grupo, em virtude de determinada propriedade, função ou situação. São direitos em virtude do ser-homem de cada indivíduo (Art. 2 da Declaração Geral dos Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948). Não obstante, não podem ser direitos que o Estado “concede” ou “outorga” ao ser humano. São direitos pré e supraestatais, que o Estado apenas pode, de certo modo, positivizar, concretizar e proteger *a posteriori*.

Na Declaração Geral dos Direitos Humanos, as Nações Unidas descrevem em palavras simples e claras o que existe em termos de Direitos Humanos, proclamando aqueles direitos básicos aos quais todo homem tem direito de igual modo. A ONU constrói sua definição dos

Direitos Humanos sobre os três princípios seguintes: a invulnerabilidade do corpo humano (p. ex., contra torturas), a invulnerabilidade do espírito humano (p. ex., contra repressão da liberdade do pensamento e de expressão da opinião) e o mesmo tratamento, sem tomar em consideração gênero, raça, estado e nação. Esses princípios significativos fornecem a base da reivindicação de validade universal dos Direitos Humanos. Exemplos de tais direitos são o direito à vida, o direito a proteção legal igualitária, ou o direito de liberdade de pensamento e opinião.

A antiga ideia dos Direitos Humanos ressuscitou de verdade depois do choque global da Segunda Guerra Mundial na forma da *internacionalização* dos Direitos Humanos. Aquele choque foi, entre outras, paradigmático para a problemática transição da declaração filosófica abstrata para sua moderna proteção pela ONU. A proteção moderna dos Direitos Humanos começa com a Carta das Nações Unidas de 26 de junho de 1945. Em virtude dos alvos ali ancorados foram elaborados numerosos tratados, declarações e resoluções nessa área. Entre eles consta a Declaração Geral dos Direitos Humanos de 10 de dezembro de 1948. Começou uma nova época dos Direitos Humanos, a saber, aquela da pluralização intercultural dos Direitos Humanos, que equivale a um significativo questionamento da ideia dos Direitos Humanos reinante até agora.

Até sua época atual, a ideia dos Direitos Humanos sofreu consideráveis mudanças no decorrer de seu desenvolvimento histórico, que acarretou, em seu todo, uma expansão progressiva em dimensão de conteúdo e de espaço. No que diz respeito à dimensão de conteúdo, pôde-se observar uma paulatina ampliação da ideia dos Direitos Humanos. A ampliação ocorreu paulatinamente em três etapas, às quais correspondem a cada vez tipos diferentes de Direitos Humanos, essencialmente os direitos liberais, políticos e sociais. Enquanto os direitos liberais somente visam garantir a segurança e a liberdade de cada pessoa contra interferências estranhas, especialmente contra interferências do poder do Estado, os direitos políticos já exigem algo mais: eles exigem de toda ordem social não apenas a liberdade de todos os cidadãos, mas também garantir sua participação igualitária na formação política da vontade sobre assuntos públicos. A isso se soma uma expansão da ideia dos Direitos Humanos na dimensão de espaço.

Isso se refere à crescente divulgação desses direitos por todo o mundo, a sua universalização que contém, entre outras, os esforços de granjear aos Direitos Humanos validade internacional, procurando-se comprometer os diferentes Estados – especialmente por meio de convênios de direitos dos povos – com esses direitos, de respeitar e protegê-los em seus territórios.

Atrás da fachada da confissão geral da ideia dos Direitos Humanos escondem-se, todavia, concepções disformes e controversas de Direitos Humanos. Manifestaram-se argumentos contra a universalidade dos Direitos Humanos. Sobretudo alguns países enfatizam o direito ao desenvolvimento e persistem no princípio da não intromissão na soberania de cada Estado justamente também em assuntos de Direitos Humanos.

Aos Direitos Humanos gerais se objeta, entre outras, que eles seriam concebidos demasiadamente unilaterais, eurocêtricos e demasiadamente antropocêntricos; e negligenciariam a necessidade de certos direitos grupais coletivos, razão pela qual sua validade universal seria uma utopia. Inicialmente muitos países em desenvolvimento estigmatizaram a universalidade dos

Direitos Humanos como imperialismo cultural e os interpretaram como excrescência da cultural ocidental. Também autores ocidentais, entre eles o Vincent, manifestaram-se nesse sentido. Em seu livro *Human Rights and International Relations* ele menciona inclusive o relativismo cultural e afirma que a moral seria diferente de um lugar para o outro. Para ele não existe moralidade universal, e toda tentativa de impô-la seria uma versão oculta de imperialismo que tentaria generalizar valores de determinada cultura. Consequentemente considera a validade universal dos Direitos Humanos como proclamação sem perspectivas, visto que eles são derivados de princípios morais de uma cultura (VINCENT, 1995, p. 38).

Disso deriva que nunca vivemos um momento histórico mundial tão cheio de perplexidades, de contradições e dilemas como em nosso mundo atual. Por um lado, assistimos a avanços, mesmo que ainda tímidos na defesa dos direitos humanos neste século, por outro lado, vivenciamos tanto num passado mais recente, como nos dias atuais, uma constante violação dos direitos humanos.

É inegável o dilema acerca da compreensão de direitos humanos numa perspectiva universal frente os desafios das diversidades culturais, das não simultaneidades e dos multiversos culturais. Embora seja prudente que existam valores que devam ser considerados universais, não podemos fechar os olhos para as diferenças. Tal é a reconstrução necessária acerca do atual paradigma de direitos humanos.

2 NÃO SIMULTANEIDADE E MULTIVERSO CULTURAL

Inicialmente convém introduzir aqui os conceitos blochianos de não simultaneidade e conseqüentemente a transimultaneidade dos tempos.¹ Estes nos remetem a conteúdos temporais, ao futuro e ao passado. Um esboço da ideia de “não simultaneidade do simultâneo” já aparece na primeira obra de Bloch *O espírito da utopia* (GU) – mediante o conceito de “gênio”, a discrepância da arte musical com o desenvolvimento socioeconômico² – e depois ampliado na segunda obra *Thomas Münzer: teólogo da revolução* (TM) – tanto o gênio na música, como também o revolucionário na história caracteriza-se pela “não simultaneidade dos tempos”, no sentido de que eles rompem os limites das condições socioeconômicas e culturais de suas épocas. Mais sistematicamente o conceito de não simultaneidade é tratado em 1934 na obra *A herança deste tempo* (EZ) com a análise do fracasso da esquerda frente o nacional-socialismo.

Nesta obra Bloch explica que numa sociedade existem diversas classes sociais, cada uma com seu tempo particular. E dentro das próprias classes coexistem vários estratos sociais e, paralelamente, tempos latentes – míticos e arcaicos ou utópicos e antecipadores (FURTER, 1974, p. 50). Com isso Bloch distingue entre várias camadas de não simultaneidade, quer dizer, que também coexistem não simultaneidades no campo social, cultural, econômico e físico. Portanto, isto implica que diversos tempos podem atuar no presente, e que um mesmo nível de tempo pode ter distintos níveis de consciência e de condições. Assim por exemplo, uma consciência não simultânea também pode tomar uma posição crítica e romper com o simultâneo, e antecipando novas perspectivas.

Partindo deste cenário, pretende-se, de forma resumida, expor a linha de desenvolvimento blochiano sobre o conceito de não simultaneidade. Conforme Dietschy (1988, p. 124-152; também 2003, p. 146-154), referindo-se a obra *Erbschaft dieser Zeit* (Herança deste Tempo), poderíamos extrair os seguintes materiais heterogêneos:

- A não simultaneidade de estruturas mentais, de racionalidade, de níveis de consciência e de imaginação;
- As estruturas de classe, que não podem ser reduzidas simplesmente a um esquema de duas classes ou classes antagônicas, e seus tempos sociais;
- As tendências desiguais de desenvolvimento em esferas espacialmente restringidas, como por exemplo: na cidade e no campo, em regiões e nações, e no âmbito dos modos de produção;
- As estruturas heterogêneas do tempo no âmbito político, legal e cultural;
- Anacronismos, o arcaico e as formas de regressão no sujeito, a esfera do nível inconsciente.

Essa lógica de pensamento nos leva a perceber e entender o contraditório no processo universal e compreender conceitualmente a dinâmica da história. E por contradição Bloch entende a diferença entre o agora não realizado e o verdadeiro futuro impedido. Na verdade, Bloch parte de uma tríade conceitual:³ não simultaneidade, simultaneidade e transimultaneidade; e, com isso, postula o resgate e a transformação dialética do que merece ser herdado do passado, da não simultaneidade.

É justamente neste sentido que Bloch faz uso do conceito de transimultaneidade dos tempos, aquilo que sobrepassa o presente, seria ao contrário, o lado positivo da não simultaneidade, algo que deveríamos herdar. A transimultaneidade seria o movimento progressivo, antecipador e utópico, aquele movimento que se adiantaria a condição histórica; e assim Bloch escreve na obra *Experimentum Mundi*: “Aqui se tem em vista de maneira totalmente inconfundível (com respeito ao retrógrado) precisamente o transimultâneo com um futuro realizável no lugar de um passado conjurado e conservador” (BLOCH, 1975, p. 87).

Dessa forma, já podemos entender de que para Bloch a categoria da não simultaneidade possui várias dimensões: por um lado, afirma o espírito utópico da humanidade e da cultura; e, por outro, afirma a descontinuidade no processo histórico. Com isso, Bloch reconhece o caráter plural do mundo global, ou seja, fala de um mundo com vidas, memórias, histórias, identidades e culturas diferentes, fala de um *multiversum*. Com este termo (multiversum), Bloch enfatiza a igualdade e a unidade substancial como também as possibilidades múltiplas de interconexão. Bloch vincula a problemática da cultura com a pergunta filosófica-social acerca das circunstâncias da vida e as relações de produção.

Uma definição mais precisa sobre a categoria blochiana de multiversum, aparece somente mais tarde, na obra de *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, especificamente na quarta

tese *Differenzierung im Begriff Fortschritt*. Ali Bloch aplica o termo de não simultaneidade também ao conceito de Progresso e ao multiversum, e com isso introduz também a heterogeneidade e multiplicidade histórica e cultural, a qual Bloch procura expressar e fundamentar com o termo Multiversum.

No lugar da unilinearidade requer-se um “multiversum” amplo, elástico, totalmente dinâmico; um contraponto contínuo e frequentemente enlaçado de vozes históricas. Desta maneira e para fazer justiça ao gigantesco material extraeuropeu, já não é possível trabalhar de modo unilinear, sem sinuosidades na série (ordem), sem uma complexa e nova variedade de tempo (...). Todo conteúdo da meta a que se refere o verdadeiro progresso e ao que conduz deve ser reconhecido igualmente de modo amplo e profundo de maneira que os diferentes povos, sociedades, culturas na terra – com toda a uniformidade de seus estados de desenvolvimento econômico e social e suas leis dialéticas – tenham lugar nele e para ele. Assim, pois, não de se apresentar no marco de uma filosofia da história as culturas extraeuropeias existentes sem violação europeizante e nem sequer com uma nivelção de seus testemunhos específicos, como testemunhos da riqueza da natureza humana. (BLOCH, 1970, p. 146).

Essa questão ganha uma nova atualidade, se pensarmos na não simultaneidade dos tempos, no multiversum cultural, na heterogeneidade, na diversidade e na multiplicidade – enquanto aos espaços, as características, as memórias, os ritmos e as culturas. Com esses conceitos de Bloch e com os conteúdos que lhes são inerentes, se pode compreender e discutir hoje os problemas e as tendências da globalização e dos direitos humanos, precisamente no sentido da necessidade de uma interculturalidade.

Bloch, ao falar da “proximidade dos corpos do povo” (BLOCH, 1962, p. 99) que se diluem em um “multiversum” das culturas, expulsa o falso conteúdo ideológico da ocupação conceitual feita pelos nacional-socialistas dos termos “povo”, “nação” ou “socialismo” (BLOCH, 1962, p. 98; KUFELD, 2003, p. 68). Portanto, os nazistas, valiam-se desta não simultaneidade dos tempos de forma enganosa para chegarem ao poder, ou seja, pela propaganda enganosa – tais como a cor vermelha da bandeira, o nome dado ao seu partido como sendo o “partido dos operários”, e, sobretudo, valeram-se de termos altamente conotativos como “terceiro reino”, “raça”, “Führer”, “terra natal” etc., que estavam associados aos movimentos heréticos de cunho revolucionário desde a idade média⁴ – e, assim, cativavam os anseios anticapitalistas que provinham das consciências não simultâneas, para protegerem o capital monopolista alemão que se via ameaçado pelo socialismo.

Processo semelhante podemos acompanhar hoje – em nome do capitalismo monopolista – com as estratégias da globalização do capitalismo neoliberal. Partindo deste espírito internacionalista e universalista, uma das estratégias alternativas – para resistirmos e enfrentarmos os falsos conteúdos ideológicos da globalização econômica ilimitada; organizada “como guerra da totalidade contra o multiversum” – deve, segundo Dietschy, ser compensada por estratégias de “regulações de eficácia global, regras de direito internacional público, instituições globais como instrumentos de uma democracia que abarque toda a terra” (DIETSCHY, 2002, p. 8). Ou seja, segundo Aínsa,

recuperar os aspectos positivos desta dimensão mundializada da política, dos problemas sociais e ecológicos, e do que Leonardo Boff denomina a “ética planetária”, deveria ser um dos modos mais eficazes de enfrentar em seu próprio terreno a ideologia do globalismo, imposta pela ditadura neoliberal do mercado. (AÍNSA, 1975, p. 17).

Sabemos que infelizmente as organizações existentes como a ONU ou a Organização Mundial do Comércio seguem a lógica do mercado internacional e não contêm uma filosofia multiversal de inclusão das culturas (KUFELD, 2003, p. 68). Portanto, a unificação econômica não gera um mundo globalmente integrado e incluso.

É evidente que este antagonismo abre dois caminhos opostos: um dos caminhos leva a integração política a grande escala (globalização); e o outro caminho leva a movimentos regionalistas e etnonacionalistas, o qual na maioria das vezes contém um forte elemento racista (particularização). Com isso, quer-se também chamar atenção para os novos partidos políticos de extrema direita que hoje tendem – a exemplo dos nazistas – para um possível uso ou interpretação inadequada dos termos de multiversum e não simultaneidade, para justificar a incompatibilidade, o racismo e a divisão das culturas. Obviamente que, para Bloch, a relação entre unidade e pluralidade, entre *universum* e *multiversum*, entre regional e global jamais deve ser interpretada de forma unilateral, centrifugal e antidialógica. Aqui as contradições polares serão interligadas, ou seja, a identidade e a diferença implicam processos dialéticos e dialógicos. Portanto, neste duplo movimento simultâneo de integração e de fragmentação, de abertura e de fechamento, que a categoria multiversum defende tanto a diversidade quanto os particularismos culturais sem deixar de abrir-se, ao mesmo tempo, às perspectivas de uma interculturalidade a escala planetária.

3 A PERSPECTIVA DA INTERCULTURALIDADE

Bloch aproxima-se muito dos princípios da interculturalidade ao empregar o conceito de unidade e multiversum das nações, das identidades e das culturas – onde o particular e o universal sejam preservados (BLOCH, 1962, p. 396). Com isso, ele não somente quis expor o pluralismo de diferentes maneiras de viver. Pois também compreendeu este pluralismo no seu aspecto temporal, contextual, global, unitário, ético e intercultural. No fundo, o conceito de multiversum provoca a discussão sobre o tema da multi e da interculturalidade. Ou seja, apesar do multiversum – de caminhos e de culturas – nós temos uma história universal comum, ou seja, o multiculturalismo, o multiversum e a não simultaneidade devem também estar unidos com o conceito de interculturalidade, alteridade, identidade e com o universal. Somente neste âmbito podemos pensar e discutir a cultura no sentido plural.

Este cenário nos leva a repensar os Direitos Humanos e os Multiversos Culturais a partir dos pressupostos da Filosofia e da Ética Intercultural. Para Fornet-Betancourt, a Filosofia, em seu horizonte Intercultural e ético, é uma nova maneira de fazer e praticar a filosofia que brota do inédito. É a tentativa de criar, entre as diferentes culturas, a partir das potencialidades filosóficas, um ponto de convergência comum, sem dominação ou colonização.

Evidenciam-se, assim, alguns pressupostos da Filosofia e da Ética Intercultural. Em primeiro lugar deve-se ressaltar a dimensão ética, jurídica e política da tarefa da Filosofia e da ética

intercultural em sua contribuição para uma argumentação de uma teoria crítica dos Direitos Humanos. É uma proposta ética e pragmática para uma nova transformação da Filosofia. A transformação da filosofia diz respeito ao contexto e recontextualização do ato de filosofar diante da identidade, do singular e da universalidade da multiplicidade das tradições, da religião, da Política e do Direito. A partir do contexto da Filosofia e da Ética Intercultural criou-se uma teoria crítica dos Direitos Humanos Fundamentais.

A ética intercultural refere-se, pois, “às enormes transformações socioculturais, refletidas na linguagem cotidiana sob as expressões de *crise moral, relativismo moral e individualismo*” (ASTRAIN, 2010, p. 21). Em termos mais específicos, ela se relaciona ao amplo e complexo debate filosófico atual sobre o sentido da vida em comum, onde se constata transformações relevantes dos âmbitos valorativos e normativos das sociedades pluricêntricas modernas (ASTRAIN, 2010, p. 21). Nestas sociedades, marcadas pela diversidade cultural, os sujeitos convivem e, às vezes, somente sobrevivem, em meio a crescentes controvérsias a respeito de suas certezas e crenças morais. Nesse horizonte, é possível constatar – no dizer de alguns autores – uma crise civilizatória continuada e modificada dos sentidos. (COROMINAS, 2000, p. 33).

De acordo com as indicações já salientadas,

a ética intercultural é uma proposta filosófica que esboça teoricamente um modo de compreender os registros discursivos que condensam as formas de reflexividade em torno aos valores e normas das culturas. Os diversos modos de entender os nexos entre tais registros, que formulam o modo de entender os conflitos morais no interior da própria constelação cultural, apresentam indicações a respeito do modo como se assume o vínculo de sentido no interior de uma forma de vida e com outras formas de vida (ASTRAIN, 2010, p. 39).

O objetivo da convivência não deve confundir-se, em nenhum caso, conforme Fornet-Betancourt indicou com a pacificação das conflituosas controvérsias entre as diferenças, mediante sua agrupação em uma totalidade superior, apropriando-as e harmonizando-as. Com certeza, a convivência requer a harmonia, no entanto, ela não deve nascer pela via rápida das apropriações reducionistas, como tentou, tantas vezes, a racionalidade ocidental. A convivência, ao contrário, designa a harmonia que se iria alcançando através da constante interação no campo histórico-prático e sua conseqüente construção intercomunicativa, que os discursos iriam tecendo na mesma explicação de suas controvérsias. (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 47).

Sem preocupar-me em fazer uma caracterização pormenorizada da filosofia intercultural me limitarei agora a sublimar apenas algumas das principais linhas substanciais, que são, segundo Fornet-Betancourt, os eixos fundamentais que orientam esta prática de filosofar. Fornet-Betancourt (2003 p. 15-16) as resumiu da seguinte maneira:

- Trata-se de um filosofar contextual;
- Por isso, a filosofia e a ética intercultural são uma filosofia que acompanha os processos e as práticas culturais com que a gente trata de dar conta e de justificar sua vida e suas aspirações, seus medos e esperanças, nos contextos da sua cotidianidade.

de. É um filosofar situado na pluralidade das razões cotidianas, na diversidade dos contextos de vida;

- Dali segue, de que a filosofia e a ética intercultural são um projeto de diálogo de contextos, é o diálogo de filosofias em, com e desde seus respectivos mundos;
- A filosofia e a ética intercultural não pensam o mundo desde a filosofia nem buscam a realização da filosofia no mundo, mas sim, é um intento de repensar o que chamamos filosofia desde os diferentes mundos culturais e suas práticas. Trata-se de que haja mais mundo salvando as diferenças, defendendo a pluralidade dos universos culturais e apostando pela convivência;
- Neste sentido a filosofia e ética intercultural se projetam como um filosofar de e para a convivência entre os muitos mundos em que a humanidade busca a solidaria realização do “humanum” em cada ser humano.

Assim denominada, a interculturalidade aparece como uma categoria ética inerente à época da globalização. “Trata-se de uma época na qual tomamos maior consciência do viver e do conviver entre tempos e espaço próprios” (ASTRAIN, 2010, p. 60). No entanto,

se desejamos evitar cair no precipício do fundamentalismo e do fechamento cultural, que conduz à exclusão do outro, é imprescindível gerar caminhos de reconhecimento com o fim de estabelecer determinadas exigências comuns a todos. Esse esforço não presume abandonar, de forma alguma, a narrativa da própria identidade, mas permite re-situá-la e re-contextualizá-la espacial e temporalmente. Todavia, não se trata somente de interpretá-la permanentemente, mas de argumentar e reconstruir valores e normas pluriuniversais. Que esta seja uma proposta ética, não significa que ela não possa ser concretizada nos diversos espaços sociais das sociedades multiculturais, onde predomina a anomia, a heterogeneidade e a exclusão. (ASTRAIN, 2010, p. 60).

É da consciência destas injustiças que surge esse verdadeiro imperativo ético. Disso deduz-se:

que a necessidade do diálogo intercultural é a exigência de realizar a justiça, de tornar factual um contato justo com o outro livre. Por certo, isso quer dizer que é necessário reconhecer o outro como pessoa humana portadora, justamente na sua diferença, de uma dignidade inviolável, que nos faz iguais. (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 264).

Assim sendo, a filosofia em seu horizonte ético e intercultural não se fundamenta apenas numa única verdade e nem pratica uma única forma epistêmica. Sendo um processo aberto, é um processo polifônico, de contínuo aprendizado. Aí ocorre, segundo Pires (PIRES, p. 7), “a renúncia à hermenêutica reducionista”, ou seja, nega um único paradigma de interpretação. Como decorrência,

deixa de existir um centro onde predominaria a reflexão filosófica, como o eurocentrismo ou qualquer outra centralização e experimenta a construção de uma razão interdiscursiva, construtora de pontes. Dá-se outra idéia de universalidade, que não é justaposta à unidade. A universalidade não se realiza em ideários metafísicos unitários. Refaz a ideia de universalidade, regulada pela solidariedade em todos os universos que compõem o nosso mundo cultural. (PIRES, p. 7).

Também seria tarefa da filosofia e da ética intercultural desarmar a razão armada. Raimon Panikkar, filósofo indiano traz essa expressão *desarmar a razão armada* referindo-se à tarefa da filosofia, que ressalta a atitude da filosofia intercultural. Em sua análise deixa claro que

A tarefa mais urgente da filosofia hoje consiste em desarmar a razão armada, mas, quem sabe, a mais importante seja a que faz com que nos demos conta de que, com mera boa vontade, não se vai muito longe. O urgente é desarmar a razão, mas o importante é compreender que não se trata de vencê-la com outra razão superior ou com o que quer que seja, mas de com-vencê-la, por um lado, e de convencê-la, por outro, que ela não é apenas o árbitro da realidade. (PANIKKAR, 2002, p. 198).

Desta perspectiva deriva-se, por consequência lógica, que um dos principais objetivos da ética intercultural foi e será, em nome do pluralismo cultural, da não simultaneidade e do multiversum cultural, impedir de que a heterogeneidade cultural seja tratada de forma homogênea. Ou seja, a filosofia intercultural, segundo Josef Estermann, é a tentativa aberta e engajada de superar a monoculturalidade da filosofia e dos direitos humanos, mas sem defender uma suposta universalidade ou absolutidade supracultural. Ela é uma reflexão consciente sobre as condições, possibilidades e limites do intercâmbio intercultural.

Trata-se, pois, de tematizar o *inter*, o espaço intermediário “utópico” que torna possível o encontro e a fecundação mútua. A filosofia intercultural só pode acontecer como diálogo. Por isso consideram-se como pressupostos imprescindíveis do filosofar intercultural o respeito pela alteridade, a disposição de questionar criticamente a própria interpretação do mundo e colocá-la em discussão na confrontação com outros projetos culturais, bem como uma grande abertura para envolver-se nesse que é, a rigor, um processo de busca interpessoal sem colocar de antemão as barras de delimitação intelectuais (ESTERMANN, 2003; 1996, p. 119-149.).

A partir destes princípios podemos entender e confrontar os desafios e as estratégias da globalização econômica e cultural, a qual (globalização),

traça um novo mapa do mundo e impõe um novo tipo de relações entre os seres humanos, tanto entre si como consigo mesmo e com a natureza. As estratégias da globalização do capitalismo neoliberal promovem assim, ao mesmo tempo, uma mudança de nossa geografia e de nossa antropologia. E transtornando nossas referências geográficas e antropológicas, transtorna as bases de nossas biografias, de nossa capacidade para “escrever” nossas vidas, ou ser autores de nossas biografias. (FORNETBETANCOURI, 2003, p. 16-17).

Diante desta orientação e desafio, diante desta guerra da totalidade contra o multiversum, ou seja, consciente desta não simultaneidade do simultâneo no processo da globalização, que a filosofia intercultural e os direitos humanos procuram ser a prática e a consciência de Transimultaneidade. Aquela consciência que rompe e que ultrapassa a mera reprodução dos falsos conteúdos ideológicos da globalização econômica e cultural, aquela consciência do multiversum cultural e filosófico, aquela consciência do particular e do universal, aquela consciência do passado-presente-futuro, aquela consciência da “herança” mística, religiosa e do “saldo cultural”, aquela consciência de transição, construção e identidade, aquela consciência do “possível real objetivo”, aquela consciência de mediação entre o “eu” e o “nós”, aquela consciência

dos problemas sociais e ecológicos, aquela consciência da necessidade de uma aliança técnica, aquela consciência da necessidade da convivência e do diálogo.

Convém ainda lembrar, de que o processo de conscientização, de interculturalidade e de libertação só se torna possível à base do princípio da dialogicidade, conforme se expressa na seguinte passagem: “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão.” (FREIRE, 1987, p. 29).

Como decorrência, deixa de existir um centro onde predominaria a reflexão filosófica, como o eurocentrismo ou qualquer outra centralização e experimenta a construção de uma *razão interdiscursiva*, construtora de pontes. Dá-se outra idéia de universalidade, que não é justaposta à unidade. A universalidade não se realiza em ideários metafísicos unitários. Refaz a ideia de universalidade, regulada pela solidariedade em todos os universos que compõem o nosso mundo cultural.

Nessa perspectiva da interculturalidade associada a uma razão ética, trazemos o argumento de Ricardo Salas Astrain, quando afirma:

A interculturalidade é uma nova tomada de consciência cada vez mais nítida de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e que não existe a possibilidade teórica de substituir completamente o outro em seu sistema interpretativo. (ASTRAIN, 2010, p. 58).

Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas para afirmações das diferenças. Esse processo de gestação pode ser traduzido numa política de resistência cultural, associada à ideia de *isonomia*, que requer tratamento igual, no sentido do respeito aos direitos de todos.

Desse delineamento, no entendimento de Douglas Cesar Lucas, é necessário que os direitos humanos surjam como resultado de uma efetiva tomada de consciência acerca do ser humano e de sua dimensão universal. Ou seja,

Devem ser entendidos como o único meio capaz de sugerir validamente os limites do diálogo entre a igualdade e a diferença em uma sociedade multicultural, pois tem o condão de promover a aproximação entre as culturas, o reconhecimento do outro e a produção de respostas de ordem global. Enfim, os direitos humanos devem funcionar como o mediador entre as igualdades e as diferenças, como limite ético para o reconhecimento das particularidades e para a afirmação das igualdades que não homogeneizem e não sufoquem a humanidade presente na experiência de cada homem isoladamente considerado. (LUCAS, 2010, p. 276-277).

4 CONCLUSÃO

Após esta reflexão podemos concluir de que a Filosofia em seu horizonte Intercultural e Ético traz suportes para uma Teoria Crítica dos Direitos Humanos na atualidade. Sendo que uma das grandes novidades e conseqüentemente desafios no âmbito jurídico e filosófico na atual era da globalização econômica, política e migração cultural é o fator interculturalidade, ou seja, a pluralização intercultural dos direitos humanos.

Disso também podemos concluir que as conjunturas históricas relativizaram os valores éticos e várias consequências daí decorrem: a moral do imperativo categórico tornou-se enfraquecida no seu discurso universalista; só o formalismo da lei não resolve os problemas da realidade social contemporânea. As inovações da cultura e da ciência produziram novos conteúdos para a lei, que assim sofre as alterações históricas.

Nesse contexto, os direitos humanos são e devem ser entendidos como patrimônio comum da humanidade, como pilares de um diálogo válido entre nações, culturas e comunidades, capazes de estabelecer referenciais jurídicos e morais para analisar a legitimidade do poder Estatal, conformando limites objetivos para a cidadania e à soberania nacional, a fim de que estas não funcionem como formas de produção de diferença excludente (LUCAS, 2010, p. 276-277).

O pensamento intercultural é um novo paradigma para encontrarmos uma harmonia para o mundo contemporâneo. São necessários princípios éticos sustentadores para refletirmos sobre as ameaças das mundializações e sobre a globalização econômica. O pensamento intercultural é fundamental para um resgate da dignidade histórica do ser humano com toda sua cultura face ao avanço da globalização econômica.

O processo de mundialização alcança proporções enormes no século XX e XXI, quando as circunstâncias históricas recebem novos paradigmas epistemológicos, ou seja, começa-se a estudar a cultura e a realidade dos povos na sua identidade e diferença e no reconhecimento da diversidade. O pensamento intercultural descende do reconhecimento amplo dos direitos humanos fundamentais. (SIDEKUM, 2008, p. 11).

Por isso, no entendimento de Panikkar, é necessário que os direitos humanos surjam como resultado de uma efetiva tomada de consciência acerca do ser humano e de sua dimensão universal. Para finalizarmos, destacamos a seguinte metáfora:

Os direitos humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para os seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não veem a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, vê através de outra janela. A paisagem humana vista através de uma janela é, simultaneamente, semelhante e diferente da que se vê da outra. Sendo assim, deveríamos estilhaçar as janelas e transformar os diversos portais numa única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes alargar tanto quanto possível as vistas, e, sobretudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas? Juntar-se a esta última evolução é optar por um *são pluralismo*. (PANIKKAR, 1982, p. 90).

Por isso torna-se imperioso e urgente avançar na direção de uma concepção de direitos humanos não mais meramente formalista, estática e monocultural. Para isso, o compromisso é com um referencial crítico dos direitos humanos fundamentais em sua dimensão de resistência, de reconhecimento da alteridade, de emancipação e, portanto, de interculturalidade (HAHN, 2007, p. 177-184).

Interculturality and human rights

Abstract

This work aims at first, explain Critical Theory of Human Rights, covering the concepts of multiverse cultural pluralization and universality of human rights from the Intercultural Philosophy. Secondly, is based on the principle that the media brings to Intercultural Philosophy a Critical Theory of Human Rights today. This results in a major new challenges and therefore in legal and philosophical in the current era of economic globalization, political and cultural migration is a factor of interculturality. While it is prudent that there are values that should be considered universal, can not close our eyes paras differences for the non-simultaneity and the cultural multiverses. Such a reconstruction is needed about the current paradigm of human rights. It produces, therefore, a new culture of rights and breadth of understanding of differences aimed statements. It is, therefore, the inter thematizing, the intermediate space "utopian" that makes possible the encounter and mutual fertilization. Intercultural philosophy is an open, polyphonic, of continuous learning and a renunciation of reductionist hermeneutics, or denies a single paradigm of interpretation.

Keywords: Human Rights. Critical Theory. No Simultaneity. Multiverse Cultural and Interculturality.

Notas explicativas:

¹Prefiro traduzir o termo alemão "*Ungleichzeitigkeit*" por não simultaneidade, seguindo o exemplo de Pierre Furter (1974) e contrariando a opção de Nelson Brissac Peixoto (1987) (não contemporaneidade). Kurt Scharf (1987), "não contemporaneidade" sugere uma referência à nossa época, enquanto que o termo de Bloch, na verdade, é mais abrangente. Além disso, essa opção também permite a cunhagem de "transimultaneidade" para "*Übergleichzeitigkeit*" – outro termo importante, que obviamente não pode ser traduzido por "supercontemporaneidade" e, menos ainda, por "transcontemporaneidade".

²Mais tarde Bloch (2005) afirma na obra *O princípio esperança* que este caráter encontra a sua realização insuperável em Beethoven (Fidelio).

³Bloch partiu da tese de Marx, de que os modos de produção materiais e os desenvolvimentos socioculturais não necessariamente correm de maneira sincrônica e transformou a não simultaneidade em categoria da crítica da ideologia, que servia para perceber o desagradável, o subversivo e o utópico. A este conceito corresponde necessariamente o da simultaneidade, que se refere à relação de produção com seu antagonismo entre capital e o trabalho; e o da transimultaneidade, nele se expressa o futuro. E estes movimentos não simultâneos devem ser tratados dialeticamente e racionalizados publicamente. Bloch busca aqui se contrapor ao racionalismo abstrato, próprio de um marxismo preso a um realismo estreito e fechado à imaginação e a utopia.

⁴Segundo Bloch, um dos exemplos mais clássicos é a Guerra dos Camponeses Alemães (Bauernkrieg em 1524/25), cujos objetivos e ideais, embora não concretizados, continuavam presentes na consciência do povo alemão – isto mostra de que o passado pode estar prenhe de futuro.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVICH, Victor; COURTIS, Christian. **Los Derechos Sociales como Derechos Exigibles**. Madrid: Trotta, 2009.

ANNAS, Julia. Platon; FETSCHER, Iring; MÜNKLER, Herfried (Org.). **Pipers Handbuch der politischenn Ideen**. Zürich: Piper Verlag, p. 369-395, 1985.

AÍNSA, Fernando. **A Reconstrução da Utopia**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2006.

_____. **Espacios de encuentro y mediación**: Sociedad Civil, Democracia y Utopia En America Latina. Uruguay: Nordan Comunidad, 2003.

ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. São Paulo: Malheiros, 2011.

ASTRAIN, Ricardo Salas. *Ética Intercultural*. **(Re) Leituras do pensamento latino-americano**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2010.

BEDJAOUI, Mohammed. Menschenrechte und Dritte Welt. In: HOLZ, Hans Heinz; SANDKÜHLER, Jörg Hans (Org.). **Dialektik**: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften - Die Rechte der Menschen (Studien zur Dialektik). Köln: Pahl-Rugenstein Verlag GmbH, p. 123-135, 1987.

BERMBACH, Udo. Widerstandsrecht, Souveränität, Kirche und Stadt: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert. In: FETSCHER, Irving; MÜNKLER, Herfried (Org.). **Pipers Handbuch der politischen Ideen**. Bd 3, München/Zürich, p. 101-162, 1985.

BIELEFELDT, Heiner. **Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.

_____. **Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

_____. **Naturrecht und menschliche Würde**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.

_____. **Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

_____. **Tübinger Einleitung in die Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRUGGER, Winfried. **Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte**. Freiburg/München: Alber, 1980.

CALDERA, Alejandro Serrano. **Dilemas da democracia**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

_____. **Razão, Direito e Poder: reflexões sobre a democracia e a política.** Ijuí: Unijuí, 2005.

CONTI, Rafael Augusto de. **História da filosofia dos direitos humanos.** Disponível em: <<http://www.rafaeldeconti.com/Artigos/deconti-rafael-Historia-da-filosofia-dos-direitos-humanos.pdf>>.

COROMINAS, Jordi. **Ética primera.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

DECLARAÇÃO Geral dos Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>.

DIETSCHY, Beat. En la penumbra del tiempo. Las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no contemporaneidad. In: AÍNSA, Fernando et. Al. (Org.). **Noche del mundo e razón utópica.** San José/Costa Rica: Perro Azul, p. 139-188, 2003.

_____. **Gebrochene Gegenwart:** Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne. Frankfurt: Vervuert, 1988.

_____. **Multiversum contra Totum. Kritische Differenzierungen im Begriff der Globalisierung.** Conferência no centro Ernst Bloch, 28 de junho de 2002. [manuscrito não publicado].

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizatório.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **Os Estabelecidos e os Outsiders.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ESTERMANN, Josef. Filosofia intercultural e missão: caminhos entre fundamentalismo e globalização. In: SIDEKUM, Antonio (Org.) **Interpelação Ética.** São Leopoldo: Nova Harmonia, p. 91-113, 2003.

_____. Hacia una filosofía del escuchar: perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Org.): **Concordia Reihe Monographien – Kulturen der Philosophie – Dokumentation des I Internationalen Kongress für Philosophie.** Bd 19, Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, p. 119-149, 1996.

EUCHNER, Walter. **John Locke:** Zwei Abhandlungen über die Regierung. Frankfurt a. M.: Europäische Verlags-Anstalt, 1995.

_____. **Naturrecht und Politik bei John Locke**. Frankfurt a. M.: Europäische Verlags-Anstalt, 1979.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural frente a los desafíos de la globalización. In: SILVA, Neusa Vaz; BACK, João Miguel (Org.). **Temas de filosofía intercultural**. São Leopoldo: Nova Harmonia, p. 15-19, 2003.

_____. **Questões de Método para uma Filosofia Intercultural**. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

_____. **Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FORNET-BETANCOURT, Raúl; GÓMEZ-MULLER, Alfredo (Org.). **Posições Atuais da Filosofia Europeia**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FURTER, Pierre. **Dialética da Esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GALTUNG, Johan. Dialog der Zivilisationen. In: BATZLI, Stefan; KISSLING, Fridolin; ZIHLMANN, Rudolf (Org.). **Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt**. Zürich: Union Verlag, p. 14-16, 1994.

GASSER, Hans-Peter. **Einführung in das humanitäre Völkerrecht**. Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt, 1995.

GOSEPATH, Stefan; LOHMANN, Georg (Org.). **Philosophie der Menschenrechte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAHN; Paulo, SIDEKUM, Antonio (Org.). **Pontes interculturais**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

HAHN, Paulo (Org.). **Direitos fundamentais: desafios e perspectivas**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2010.

HAHN, Paulo. Dignidade humana na era das biotecnologias e do biopoder. In: GORCZEVSKI, Clóvis (Org.). **Direitos Humanos e Participação Política**. Porto Alegre: Imprensa Livre, v. 2, p. 121-146, 2011.

HAHN, Paulo. A “não simultaneidade” e “multiversum” contra um Totum cultural: uma possível aproximação de Ernst Bloch com a filosofia intercultural In: HAHN, Paulo; SIDEKUM, Antonio. **Pontes Interculturais**. São Leopoldo: Nova Harmonia, p. 139-149, 2007.

HAHN, Paulo; NERY, Rogério. Educação: direito fundamental universal. **Revista Espaço Jurídico**, v.12, p. 211-232, 2011.

HAHN, Paulo. **A realização e a proteção internacional dos direitos humanos fundamentais – desafios do século XXI**. Filosofia Unisinos, v. 12, p. 290-291, 2011.

HAHN, Paulo. **Ernst Bloch**: die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen für das Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog. Aachen: Verlag Mainz, 2008.

HAHN, Paulo. **Consciência e emancipação – uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

HEIDELMEYER, Wolfgang (Org.). **Die Menschenrechte**: Erklärungen, Verfassungsart, internationale Abkommen. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 1982.

HINKMANN, Jens. **Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte**. Marburg: Tectum Verlag, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.

HÖFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. **Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.

_____. Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs. In: ODESKY, Walter (Org.). **Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung, Gefährdung**. Düsseldorf: Patmos, p. 119-137, 1994.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften.** Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1968.

_____. **Kritik der Praktischen Vernunft. Gesammelte Schriften.** Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902.

KERSTING, Wolfgang. **Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

KOHLER, Georg. **Handeln und Rechtfertigen:** Untersuchungen zur Struktur der praktischen Rationalität. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.

KUFELD, Klaus. Multiversum y no contemporaneidad: un aporte de crítica ideológica al debate cultural sobre a globalización. In: AÍNSA, Fernando et. al. (Org.). **Noche del mundo e razón utópica.** San José/Costa Rica: Perro Azul, p. 47-74, 2003.

KÜNG, Hans. **Projekt Weltethos.** München: Piper Verlag, 1990.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. 19 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LAUTERPACHT, Hersch. **International law and human rights.** Cambridge: General Works, 1968.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Edições 70, 1988.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOCKE, John. **Two Treatises of Government.** Cambridge: Laslett, 1960.

LOHMANN, Georg. Warum keine Deklaration von Menschenpflichten? Zur Kritik am Inter-Action Council, In: WIDERSPRUCH, Heft. **35.** Zürich, 1998, p. 12-24.

LUCAS, Douglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade:** um diálogo entre a igualdade e a diferença. Ijuí: Unijuí, 2010.

MAIER, Hans. **Wie Universal sind die Menschenrechte?** Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder, 1997.

MARTI, Urs. **“Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand”:** Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1993.

MARX, Karl. Zur Judenfrage. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Gesamtausgabe** (MEGA). Erste Abteilung, Band 2, Berlin: Dietz Verlag, 1982.

MEIER, Christian. **Die Entstehung des Politischen bei den Griechen**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

MICHALSKI, Krzysztof. **Aufklärung heute**. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta, 1997.

MONTESQUIEU, Charles de. **De l'esprit des lois**. Genève: Barrillot, 1748.

OESTREICH, Gerhard. **Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß**. Berlin: Duncker & Humblot, 1978.

PANIKKAR, Raimon. A dialética da razão armada. In: FORNET-BETANCOURT, Raul; GÓMEZ-MULLER, Alfredo (Org.). **Posições atuais da Filosofia Europeia**. São Leopoldo: Nova Harmonia, p. 193-232, 2002.

PANIKKAR, Raimundo. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? **Diogenes**, v. 120, p. 75-102, 1982.

PEIXOTO, Nelson Brissac. **A sedução da barbárie: o marxismo na modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PIRES, Cecília. *Ética da Necessidade e outros desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

PIRES, Cecília. **Repensar os Direitos Humanos no horizonte da Interculturalidade**. Disponível em: <http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/cecilia_pires.pdf>.

RAWLS, John. **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Lisboa: Presença, 1993.

REUTER, Hans-Richard. Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus: Eine Problemanzeige. **Zeitschrift für Evangelische Ethik**, v. 40, p. 135-147, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **América Latina: a Pátria Grande**. Rio de Janeiro: Guanabara: 1986.

_____. **Os Índios e a Civilização**. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

_____. **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

RITTERBAND, Charles E. **Universeller Menschenrechtsschutz und völkerrechtliches Interventionsverbot**. Bern/Stuttgart: Haupt, 1982.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Du contrat social**. Oeuvres Complètes. Tome III. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Gesellschaftsvertrag**. Stuttgart: Reclam, 1977.

RUBIM, Antonio Albino Canelas; BARBALHO, Alexandre (Org.). **Políticas Culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SCHARE, Kurt. **Widerstehen und Versöhnen. Rückblicke und Ausblicke**. Stuttgart: Jo Krummacher, 1987.

SIDEKUM, Antonio. Da consciência histórica e utopia. In: SIDEKUM, Antonio; GRÜTZMANN, Imgart; ARENDT, Isabel Cristina. **Campos múltiplos – identidade, cultura e história**. São Leopoldo: Nova Harmonia/Oikos, p. 7-12, 2008.

SIDEKUM, Antonio (Org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

SUTTER, Alex. Menschenrechte, Ethik und kulturelle Vielfalt. **Education permanente**. Disponível em: <<http://www.transkultur.ch/cms/upload/pdf/2000mr-ep.pdf>>.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 2007.

VERDROSS, Alfred. **Statisches und dynamisches Naturrecht**. Freiburg: Verlag Rombach, 1971.

VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WELZEL, Hans. **Naturrecht und materielle Gerechtigkeit**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.