

A ÉTICA DA CONVIVÊNCIA INTERCULTURAL ENQUANTO SUPORTE TEÓRICO-CRÍTICO PARA OS DIREITOS HUMANOS¹

Paulo Hahn*
Julio Cesar Frosi**

RESUMO

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. Produz-se, pois, uma nova cultura de diálogo, de reconhecimento, de inter-relação, e de amplitude de direitos e de compreensões voltadas para as afirmações dos multiversos e das não simultaneidades em suas dimensões socioculturais, econômicas, políticas, filosóficas e psicológicas. Ante estes postulados, a filosofia do diálogo intercultural quer contribuir para que estas forças, tensões e interações permaneçam indissociáveis - multiverso e interculturalidade - estabelecendo, assim, uma construtiva interlocução, criando espaços de encontro e de diálogo entre os Direitos Humanos.

Palavras-chave: Multiverso. Agir comunicativo. Ética intercultural. Direitos humanos.

1 A AÇÃO COMUNICATIVA DE HABERMAS COMO DIÁLOGO RACIONAL

Para Habermas o entendimento é o primeiro e essencial objetivo de toda a relação entre humanos por meio da linguagem - ou seja, por intermédio da ação comunicativa. E a razão crítica parece ser, para Habermas, a mais original qualidade da razão humana que se expressa mediante a linguagem intersubjetiva.²

É a razão crítica que valida qualquer proposta teórica ou prática. Quando aceito que minha proposta seja submetida à crítica pelos demais interlocutores, equivale dizer que seja posta à prova por meio de argumentos e eu esteja à disposição para revisá-la e corrigi-la em tudo aquilo que se demonstre por argumentos (PÉREZ-ESTÉVEZ, 2013, p. 235).

* Doutorado 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 do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; atua na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase nos seguintes temas e autores: Ética, Filosofia Política, Antropologia, Hermenêutica Dialógica, Teoria Crítica dos Direitos Humanos e Diálogo Intercultural desde a perspectiva da filosofia alemã dos séculos XVIII e XIX (Kant, Hegel, Feuerbach e Marx) em diálogo com autores contemporâneos (Bloch, Marcuse, Jonas, Gadamer, Habermas, Honneth e Taylor). Entre 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.

** Mestrando em Direitos Fundamentais pela Universidade do Oeste de Santa Catarina de Chapecó; Graduação em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina de Xanxerê; Especialização em Direito Constitucional e Direitos Humanos pela Universidade do Oeste de Santa Catarina de Chapecó; atua como advogado desde 2011.

¹ Este trabalho é resultado do Grupo de Pesquisa Direitos Fundamentais Sociais do Programa de Mestrado em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina.

² Habermas não cai na tentação hegeliana de explicar toda a realidade do universo a partir da razão, ou seja, *de que a razão governa o mundo e que a história do mundo é um processo racional*. Isso lhe parece uma concepção metafísica idealista e contrária à realidade empírica dos fatos; a realidade sociopolítica tem sido, em ocasiões, tremendamente inumana. Mas apesar de inumana à realidade sociopolítica da razão pura da modernidade, Habermas não se coloca na passarela do irracionalismo.

Disso deriva que a razão comunicativa de Habermas é uma razão dialógica que apenas pode se manifestar na conversação entre duas ou mais pessoas. Com isso, o egoísmo, o solipsismo da razão cognitiva que tem predominado em toda tradição filosófica ocidental é superado pela comunidade linguística do nós, pela razão comunicativa e dialógica (HABERMAS, 1985, p. 236). Esta razão comunicativa é a razão de sujeitos concretos pertencentes a um mundo de vida, e movida por interesses, muito longe da razão pura da modernidade e desencarnada. (HABERMAS, 1988, p. 174).

Para Habermas (1985, p. 43), a razão comunicativa supera as subjetivas diferenças iniciais que separam os participantes para uni-los em um acordo racional que seja à base da objetividade de seu mundo e da correção de sua normativa. Ela parte do suposto de que nosso conhecimento teórico e prático é falível e pode sempre ser revisado e criticado, e, em consequência, corrigido, inclusive substituído por outro com maior validade. A razão comunicativa com sua capacidade de crítica e de argumentação é uma fonte contínua de correção de erros e de aprendizagem.

E por discurso da ação comunicativa temos que entender a tentativa, em uma conversação disputada, de alcançarmos um consenso em torno de uma normativa em litígio (em discussão) com pretensões de validade, sobre a base de razões mutuamente aceitáveis (PÉREZ-ESTÉVEZ, 2013, p. 235). Para que a ação comunicativa seja universalmente válida, devem participar no discurso ou diálogo racional todos aqueles que possam ser afetados pela normativa em torno da qual se pretende alcançar um acordo.

Mas lembrando de que os participantes na ação comunicativa devem se encontrar todos em uma posição de igualdade e, em consequência, não deve existir entre eles nenhuma relação de superioridade ou de subordinação que possa condicionar sua liberdade de ação; o discurso da ação comunicativa é uma conversação organizada, coordenada e racionalmente disputada, entrelaçada por opiniões distintas fundadas em argumentos, com o fim de alcançar um consenso em torno de uma normativa com pretensões de validade sobre a base de razões mutuamente aceitáveis (PÉREZ-ESTÉVEZ, 2013, p. 239). Mas é rara essa forma racional de conversar, em virtude de que “[...] como processo é uma forma de comunicação que há de aproximar-se suficientemente a condições ideais.” (HABERMAS, 1985, p. 47).

Esse diálogo ou discurso racional tratará de superar as diferenças de interesses e razões até chegar a conjugá-las e alcançar um entendimento ou acordo em torno da verdade de um estado objetivo de coisas ou da retidão de uma norma concreta que afete a todos. Assim, *o meu interesse será satisfeito na medida em que é conjugável com os interesses dos demais* e, nesse caso, deixa de ser *meu interesse* para converter-se em *interesse universal* ou em interesse de todos os que participam do discurso (HABERMAS, 1985, p. 47-48).

Algumas condições ideais para o discurso da ação comunicativa de Habermas:

- a) ausência de coação externa ao discurso;
- b) argumentar durante o tempo necessário;
- c) argumentar o suficientemente bem;
- d) a única força no discurso deverá ser a força do melhor argumento (HABERMAS, 1985, p. 45).

Com essa proposta, Habermas quer perfeccionar, mediante o diálogo, as sociedades democráticas, de modo que sejam mais racionais e, por isso, mais livres.

Mas o que se esconde por trás de tudo isso é a ideia de que a razão humana é única, de modo que quaisquer seres humanos, mediante a linguagem e a conversação (posto que a razão é apenas uma) possam sempre chegar a um acordo, apesar de que tenham interesses e tradições distintas ou pertençam a grupos sociais diferentes.

Assim, as condições exigidas por Habermas para a ação comunicativa, estão muito longe de acontecerem na realidade. Dado que as condições reais em que se encontra a maioria dos indivíduos distam das propostas ideais de Habermas; quando alguns ou muitos dos possíveis participantes desse diálogo intercultural são perseguidos ou castigados pelas condições mais desumanas, de miséria, nas quais é quase impossível exercer outra liberdade que não seja a de lutar para continuar sobrevivendo e malvivendo, é difícil imaginar como podem ter disposição alguma para argumentar e para alcançar acordos razoáveis e racionais.

Disso, conclui-se que a proposta habermasiana de um diálogo racional somente poderia funcionar no âmbito da tradição racionalista ocidental, democrático-liberal e eurocêntrica - apesar de sua pretensão de universalidade.

Propõem-se, então, uma relação de complementaridade entre a *comunhão de comunicação ideal* como premissa antecipativa do agir comunicativo e a *comunhão de vida ideal* como premissa antecipativa de uma ética da convivência intercultural.

2 MULTIVERSO E A ÉTICA DA CONVIVÊNCIA INTERCULTURAL

Aprender a pensar desde a interculturalidade é sinônimo de aprender a pensar desde uma diversidade pessoal e coletiva, cultural e histórica, na qual a realidade está aberta para a convivência, pois deve ser necessariamente compartilhada com outros, porque, precisamente, o mundo não é unívoco e linear. Com isso, queremos também resgatar a heterogeneidade e multiplicidade histórica e cultural, a qual procuramos expressar e fundamentar na seguinte afirmação:

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, hão 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. 147).

Esta questão ganha uma nova atualidade se pensarmos na não simultaneidade dos tempos, no multiverso cultural, na heterogeneidade, na diversidade e na multiplicidade

- enquanto aos espaços, as características, os ritmos e as culturas. Com esses conceitos e com os conteúdos que lhes são inerentes, pode-se compreender e discutir hoje os problemas e as tendências da globalização, precisamente no sentido da necessidade de uma filosofia do diálogo intercultural enquanto suporte teórico para o atual debate sobre a universalidade e a efetividade dos direitos humanos. A partir desses conhecimentos críticos e de suas categorias, deveríamos atualmente precaver-nos de um “estilo internacional” ou “global”, o que poderia tornar-se o “[...] túmulo de todo tipo de não simultaneidade.” (BLOCH, 1970, p. 146). Contra essa evolução, a filosofia intercultural postula o resgate e a transformação dialética do que merece ser herdada do passado, da não simultaneidade, do multiverso e da diversidade.

Pois 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. Portanto, a unificação econômica não gera um mundo globalmente integrado e incluso.

O mercado mundial por si só não cria nenhuma sociedade universal [...] Isto significa que apesar da dinâmica do mercado mundial, os processos de desenvolvimento social e econômico correm por separados enquanto ao espaço e de maneira assíncrona enquanto ao tempo, quer dizer, de maneira irregular e não simultânea. A globalização inclusa faz com que no interior das sociedades coexistam também setores com aceleração totalmente distinta. Estamos, pois, ante uma contemporaneidade da globalização e unificação [...] e de particularização e não simultaneidade. (DIETSCHY, 2003, p. 182).

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). Obviamente, entendemos que a relação entre unidade e pluralidade, entre universo e multiverso, entre regional e global jamais deve ser interpretada de forma unilateral, centrifugal e antidialógica. Aqui, as contradições polares deverão ser interligadas, ou seja, a identidade e a diferença implicam processos dialéticos e dialógicos. Portanto, nesse duplo movimento simultâneo de integração e de fragmentação, de abertura e de fechamento, que a categoria multiverso defende tanto a diversidade quanto os particularismos culturais sem deixar de se abrir, ao mesmo tempo, às perspectivas de uma interculturalidade em escala planetária.

Trata-se de situarmo-nos em uma relação concreta de intercâmbios de valores recíprocos que favoreçam melhores processos comunicativos e compreensivos entre uns e outros seres e mundos de vidas. A relação intercultural sempre será uma relação de alternativas e respostas acordadas e decididas consensualmente. Um intercâmbio entre culturas de diversas naturezas com o propósito de acrescentar o mundo subjetivo que as anima para um destino histórico que pode ser entendido desde vários pontos de vista, evitando a hegemonia de uma cultura sobre outra. Aprender a pensar desde a cultura do outro nos permite contextualizar o outro desde um diálogo que reconheça sua autenticidade e originalidade (FORNET-BETANCOURT, 2004).

Ver nesse outro que não sou eu mesmo, a esse alguém que necessito para construir uma realidade social, política, econômica, a qual não se baseia em um plano coercitivo e homogêneo que se impõe desde dominador para os dominados, mas parte de uma atitude crítica que ensina que a transformação intercultural do pensamento e suas esferas de racionalidade, é propiciar uma mudança em nossas concepções do mundo.

No juízo de Fernet-Betancourt (2001), este tipo de repensar filosófico nos ensina a ver a outra face do discurso que é defendido pela contextualidade para o diálogo intercultural como o cenário natural e sem coações de nosso encontro com o outro; quer dizer, do discurso da globalização dentro do qual o outro permanece anulado e exterminado quase por completo, graças ao desenvolvimento e aceitação de uma cultura que prega a homogeneidade e a uniformidade das culturas, por meio do mercado e do consumo.

Assim, no marco desse movimento crítico, a filosofia se vê confrontada com uma verdadeira pluralidade de contextos e de formas de interpretação destes que a desafiam a superar sua possível localização monocultural, para se abrir cabalmente à mensagem que comunicam outras formas de vida na sua maneira contextual de organizar, pensar, ver, sentir e reproduzir tudo o que compreende seu “mundo”. Ademais, parte-se de uma concepção da cultura na qual cultura não significa uma esfera abstrata, reservada à criação de valores “espirituais”, mas o processo concreto pelo qual uma comunidade humana determinada organiza sua materialidade com base de fins e valores que quer realizar.

Precisamente, isso é possível porque a filosofia intercultural se confronta não somente com o desafio, mas para a possibilidade histórica de se refazer a partir da interconversação dos universos culturais da humanidade; porque nesse diálogo pelo qual se comunica o próprio e se participa no diverso, encontra a filosofia a base histórica necessária para se universalizar realmente; isto é, para superar a etapa monológica de localização preferencial em um universo cultural específico, rearticulando-se como um movimento de universalização compartilhado que cresce desde cada universo cultural específico; mas que, precisamente por ser compartilhado, supera as limitações próprias do específico ou particular correspondente e se vai esboçando assim um horizonte tecido pela comunicação das visões do mundo. A aparição do outro significa que não estamos sós no mundo (FORNET-BETANCOURT, 2000).

A aproximação entre umas e outras culturas, no sentido histórico e dialógico, supõe que as relações antropológicas entre as culturas devem enriquecer o desenvolvimento delas, quer dizer, o ser é um ser que deve fazer transito mediante o qual ele não é para redescobrir sua afirmação no mundo em que está compartilhando sua copresença. O outro como sujeito da ação compartilhada é transformado e é transformador da realidade que compartilha e convive. Desde a interculturalidade, a razão filosófica e o aprender a pensar e ser, consideram os conteúdos da cultura em termos de desejar e querer conhecer o que o outro é a partir de suas concepções do mundo, mas entendido em uma prática na qual estes valores são revalorizados e reavaliados por acordos, por normas de consenso e diálogo que permitam contextualizar os valores propostos nos outros sistemas de meios e de fins, que agora passam a ser sistemas de interação entre culturas diferentes e plurais.

As culturas se interpelam entre si e se interpretam entre si, mas agora suas vozes não são uníssonas, mas polifônicas. Há mais de um e de outro, que se outorgam o direito

à palavra e à comunicação. Nesse sentido, a interculturalidade como processo de aproximação ao outro requer de práticas discursivas deliberativas e persuasivas que contribuam para uma filosofia prática da paz, da tolerância, da igualdade e da justiça. É um exercício de saberes e de conhecimentos, sem fins instituídos previamente de acordo com o interesse pessoal ou estatal de uns ou de outros que na sua minoria querem se tornar com o poder para decidir ou escolher, dominar ou controlar.

A interculturalidade no sentido social se orienta pelos processos que fundamentam o reconhecimento do direito à diversidade cultural e à luta contra as formas de discriminação e de desigualdade social. Com o fim de promover relações dialógicas igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a distintos universos culturais (PANIKKAR, 1990). Por isso, não podem ser dissociadas da problemática social e política de cada contexto.

Aprender a ser desde o outro é uma tarefa múltipla e complexa: requer modos de pensar e ser, atuar e interatuar, compreender e interpretar, significar e decodificar, que impõem e implicam formas de sensibilidade, emoções, afetos, paixões, gestualidades, opiniões e críticas, obediência e desobediência, que somente podem ser compartilhados se existem, com efeito, o razoamento dialógico como processo comunicativo que demanda cada vez mais a sociedade de seres humanos livres e igualitários.

O diálogo na sua dimensão expressiva e comunicativa, quer dizer, na sua esfera de encontro e reconhecimento, por meio da linguagem, a palavra e o discurso, é o que nos põe frente ao outro na sua condição humana, cultural e histórica. A necessidade de fazer-nos um mundo que deve ser compartilhado e repartido entre todos com um sentido de equidade e igualdade parte do pressuposto de que somente por meio do diálogo é que podemos vencer as assimetrias que se estabelecem e partem de uma estrutura social, cujos processos produtivos se levantam sobre uma ordem hierárquica de exclusões que tem sua origem em processos de consumo e distribuição das riquezas de acordo com a economia capitalista neoliberal.

Ademais, os princípios de responsabilidade ética sobre os quais se baseia a pragmática da comunicação e das novas práxis políticas, nos permite considerar que cada vez mais o diálogo como instância e mediação para resolver a conflitividade, tem que se abrir aos diferentes contextos de valorização em que os sujeitos sociais apresentam suas demandas e solicitudes com o interesse comum de tornar mais deliberativa e consensuada a democracia enquanto um processo que aponta para aprofundar e ampliar relações normativas e de representação das quais todos os cidadãos tem o direito de reclamar para atuar.

A dimensão ética que se assume no diálogo com o outro resulta de uma visão da necessidade que temos para entender, no sentido valorativo, a ação prática das relações sociais a partir da qual se reconhece a existência e a identidade do outro, como real e possível sem reducionismo ou marginalidade (SIDEKUM, 2003).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante estes postulados, a filosofia do diálogo intercultural - inspirada na hermenêutica intercultural e diatópica - quer ser uma construtiva interlocução na explicação de condições objetivas, na elaboração de estratégias e alternativas, na busca daquilo que é

universal em um pensamento situado, na busca da polifonia e do reconhecimento. Com isso, a filosofia do diálogo intercultural rejeita a mistificação de uma cultura e de um saber situado como “o saber” ou “a cultura”; evitando, assim, um (neo) colonialismo, a globalização cultural, o particularismo, o fundamentalismo, o isolamento e o universalismo, pois universalizar não é expandir o próprio, mas dialogar com as outras tradições.

Como decorrência, deixa de existir um centro em que predominaria a reflexão filosófica, como o eurocentrismo ou qualquer outra centralização e experimenta a construção de uma *razão interdiscursiva*, construtora de pontes. Assim, atribui-se outra ideia 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.

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 em uma política de resistência cultural, associada à ideia de *isonomia*, que requer tratamento igual, no sentido do respeito aos direitos de todos.

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 em sua dimensão de resistência, de reconhecimento, de emancipação e, portanto, de interculturalidade.

THE ETHICS OF INTERCULTURAL COEXISTENCE WHILE CRITICAL-THEORETICAL SUPPORT FOR HUMAN RIGHTS

ABSTRACT

Interculturality is a new awareness increasingly clear that all cultures are in a process of gestation of their own universes of meaning and that there is a theoretical possibility of completely replacing the other in his interpretive system. It produces, therefore, a new culture of dialogue, recognition of interrelatedness, and breadth of rights and understandings facing claims of multiverses and no concurrences in their socio-cultural dimensions, economic, political, philosophical and psychological. Ante these postulates, the philosophy of intercultural dialogue aims to contribute to these forces, tensions and interactions remain inseparable - multiverse and interculturalism - thus establishing a constructive dialogue, creating spaces of encounter and dialogue between Human Rights. Keywords: Multiverse. Communicative action. Intercultural ethics. Human rights.

REFERÊNCIAS

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

BAJTÍN, M. M. *Yo también soy: fragmentos sobre el otro*. México: Taurus, 2000.

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

_____. *Experimentum Mundi: frage, kategorien des herausbringens, praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

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

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

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

BOLADERAS, M. *Comunicación, ética y política*. Madrid: Tecnos, 1996.

DIETSCHY, Beat. En la penumbra del tiempo. Las exploraciones de Ernst Bloch sobre la no contemporaneidad. In: AINSA, Fernando et al. (Org.). *Noche del mundo y razón utópica*. San José: Perro Azul, 2003.

GALÍNDEZ, M. *Una alteridad constitutiva del Sí-mismo. La hermenéutica de Paul Ricoeur, vía larga de recuperación del sujeto*. Valencia: Universidad de Carabobo, 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raul. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: DEI, 2004.

_____. *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Costa Rica: DEI, 2000.

_____. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método*. São Paulo: Vozes, 2008.

GARBER, D. *El puente roto: temas y problemas de la filosofía de Descartes*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1988.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985.

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: Concordia, 2007.

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

_____. Pressupostos da filosofia intercultural e teoria crítica dos direitos fundamentais. In: BAEZ, Narciso Leandro Xavier; BRANCO, Gerson Luiz Carlos; PORCIUNCULA, Marcelo (Org.). *A problemática dos direitos humanos fundamentais na América Latina e na Europa*. Joaçaba: Ed. Unoesc, 2012.

HINKELAMMERT, F. *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Caracas: Fundación editorial El Perro y la Rana, 2006.

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

LLANO, A. *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel, 1999.

LÉVINAS, E. *Entre nous: essais sur le penser-a-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

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

MACEIRAS FAFÍAN, M. *Reciprocidad y alteridad*. Barcelona: Anthropos, 1999.

MILOVIC, M. *Comunidad y diferencia*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

NICOL, E. *Metafísica de la expresión*. México: FCE, 1989.

PÉREZ-ESTÉVEZ, Antonio. *Hermenêutica Dialógica*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2013.

PANIKKAR, R. *Paz e interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2006.

_____. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

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

SIDEKUM A. (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

_____. (Org.). *Interpelação ética*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. La cultura: consideraciones para el encuentro intercultural. In: ARNAIZ G. G. (Coord.). *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

