

# Direitos humanos e a perspectiva da pluralização e da ética intercultural

# 7

*The human rights and the prospect of pluralization and intercultural ethics*

Paulo Hahn\*

**Resumo:** É inegável o dilema acerca da compreensão dos direitos humanos numa perspectiva universal, diante dos desafios das diversidades 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. Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude dos direitos e das compreensões voltadas para a afirmação 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. A filosofia, em seu horizonte intercultural e ético, enfrenta esse desafio de reunir experiências culturais diferentes para conduzir *um que fazer* de acordo com as circunstâncias históricas dos sujeitos da *práxis*. No primeiro passo, serão apresentados o cenário e os desafios da nossa época – marcada por grandes perplexidades e contradições. Num segundo momento, queremos fazer uma rápida abordagem sobre a origem histórica e filosófica dos direitos humanos. E, num terceiro passo, consideramos como tarefa fundamental uma breve apresentação da concepção de interculturalidade, ou dito mais especificamente, da *filosofia e da ética intercultural*, como referencial crítico dos direitos humanos fundamentais.

**Palavras-chave:** Direitos humanos. Universalidade. Pluralização. Ética intercultural.

**Abstract:** The dilemma concerning the understanding of human rights in a universal perspective is undeniable before the challenges of cultural diversities. Although the existence of values which, must be considered universal, is

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Bremen (Alemanha). Professor e Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina. Professor no Programa de Pós-Graduação em Educação do CNEC-Gramado. Professor na FTEC-Faculdades de Caxias do Sul.

sensible, we may not shut our eyes to differences. That is the necessary re-establishment concerning the present human right paradigm. A new culture of amplitude of rights and understanding that face difference assertions is, thus, produced. Such elaboration process may be expressed in a policy of cultural resistance, associated with the *isonomy*, which requires equal treatment, in the sense of the respect to everyone's rights. The philosophy in its cultural and ethical horizon faces such challenge of gathering back together the different cultural experiences to guide one who does it in accordance with the historical circumstances of the *praxis* subjects. In the first step will be presented the scenario and the challenges of our era – marked by great perplexities and contradictions. In a second step we want to bring a rapid approach to the origin of Human Rights. And in a third step, we consider the fundamental task of designing a brief presentation of interculturality, or said more specifically, Philosophy and Ethics of Intercultural while critical benchmark of basic human rights.

**Keywords:** Human rights. Universality. Pluralization. Intercultural ethics.

## Introdução

Nunca vivemos um momento histórico mundial tão cheio de perplexidades e contradições como em nosso mundo atual. Por um lado, os grandes avanços da tecnocultura, que poderão ser lidos de maneira otimista, como é o caso de alguns críticos cujos prognósticos são como a grande façanha da realização feliz da humanidade, ou os mesmos aspectos podem ser vistos com reservas pela ética e antropologia filosófica, tais como são tratados em algumas correntes da filosofia contemporânea (filosofia intercultural, bioética, etc.) e pelo direito intercultural.

Se, por um lado, assistimos a avanços, mesmo que ainda tímidos na defesa dos direitos humanos neste século, por outro, vivenciamos tanto num passado recente, como nos dias atuais, uma constante violação dos direitos humanos.

A sociedade civil, ao se articular, confrontar-se-á diretamente com o desafio dos direitos humanos. Esses direitos dizem respeito à plenitude da vida, ao respeito pelo *ethos* cultural (no qual a pessoa humana nasce e vive, tais como o direito às suas tradições, à religião de seus antepassados e ao próprio resgate de seu passado).

O filósofo e jurista Serrano Caldera, em seu livro *Dilemas da democracia*, analisa as diversas gerações dos direitos humanos com a tese

de que a ética deverá ser o fundamento dos direitos humanos. Os direitos humanos, para o autor, devem apoiar-se numa ética integral da dignidade da vida humana, de acordo com os problemas e as contradições do nosso tempo. Essa filosofia moral deverá preservar e aperfeiçoar os alcances já obtidos através do reconhecimento dos direitos civis e políticos e dos direitos econômicos, sociais e culturais, reconhecidos nos instrumentos internacionais e nas constituições e leis ordinárias da maioria dos países do mundo.

Torna-se necessário proteger amplamente o ser humano em sua individualidade contra os abusos do Estado e do poder e melhorar os mecanismos jurídicos, nacionais e internacionais. Aqui, o desafio dos direitos humanos é que prevaleça sempre a força da razão contra a razão da força. (CONTI, 2011).

Caldera apresenta a análise de uma nova categorização dos direitos humanos, dentre os quais encontra-se o direito à diferença, essencial para a proteção individual e coletiva de toda atitude que tende a discriminar a diferença por razões de raça, cultura ou civilização. O reconhecimento do *outro* é de fundamental importância neste momento, em que prevalecem tendências uniformadoras que buscam diluir a identidade, o *ethos*, o rosto das culturas e que diferem das práticas dominantes das sociedades economicamente hegemônicas.

Nesse sentido, torna-se fundamental a historização dialética dos direitos humanos, partindo-se de uma situação histórica e de uma realidade concreta para a sua correta universalização, para se evitar a uniformização, que é o intento da globalização da vida econômica, como também o modo de ser na sociedade civil.

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).

## Direitos humanos

A ideia de 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.

O antagonismo dominante nas décadas pós-guerra se dava entre os direitos humanos ocidental-liberais e os direitos humanos oriental-marxistas. 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 de 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 ao eurocentrismo. Eles os consideram como modelo precipuamente europeu, inapropriado para o círculo cultural próprio, ou apropriado apenas condicionalmente. (BEDJAOU, 1987, p. 125). Devido a esses pontos de vista distintos, a reivindicação da validade universal dos direitos humanos é controvérsica 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. O ponto de partida dessas reflexões é a premissa da liberdade original do indivíduo: uma liberdade como autonomia perante uma ideologia declarada verdadeira, ante um processo histórico declarado inevitável e diante de uma autoridade metafísica posta como absoluta. Essa liberdade postulada para o ser humano como adequada à 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, primeiramente, 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. 2º 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 de 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 à proteção legal igualitária e o direito de liberdade de pensamento e opinião.

## Origem dos direitos humanos

A história dos direitos humanos pode ser subdividida, grosso modo, em três grandes épocas. Como sendo a primeira época, é considerada a do pré-campo histórico do pensamento humano. Ela abrange o período que vai desde a Antiguidade até o Iluminismo. A segunda época é a dos direitos humanos garantidos exclusivamente pelo Estado que durou desde o Iluminismo até o primeiro terço do século XX. Como terceira época é considerada a da proteção internacional dos direitos humanos, que se sobrepõe cronologicamente à segunda época. O começo dessa época pode ser localizado entre 1815 (proibição do tráfico negreiro africano no Congresso de Viena) e 1945 (fundação da ONU).

Surge, ainda, a pergunta: Não estaria em formação uma quarta época: a pluralização intelectual dos direitos humanos? Ritterband fala de um questionamento “epocal” de um desenvolvimento até agora eurocêntrico. (1982, p. 37).

## Direitos humanos na Antiguidade e na Idade Média

Incontestável, na história conceitual filosófico-política, é que a origem dos termos democracia, povo, cidadão e liberdade pode ser rastreada até a Antiguidade grega. No entanto, seria anacrônico querer reconhecer, já na Antiguidade, direitos humanos no sentido atual, visto que, naqueles tempos, por exemplo, pouco se questionava o instituto da escravatura. Além disso – diferenciando-se das ideias políticas dos sécs. XVII e XVIII, sustentadas pela ideia da convenção estatal e da concepção liberalista que se impôs mais tarde – a compreensão da relação *pólis* e do indivíduo ainda não tinha caráter individualista. Esse argumento ganha em credibilidade quando se observa o ser humano individual através dos óculos de Platão.

Platão não entendeu o ser humano individual, em primeiro lugar, como indivíduo, que tem por particularidade direitos humanos fundamentais, mas antes como membro de uma comunidade, como ser social ao qual cabem direitos concedidos pelo Estado politicamente. A relação do indivíduo com o Estado seria assimétrica conquanto teria deveres para com a *pólis*, mas não teria direitos independentes disso. Não obstante, encontravam-se, já naquele tempo, os elementos filosóficos

básicos que formam também hoje o fundamento intelectual da ideia de direitos humanos. Assim, por exemplo, o postulado da posição especial do ser humano perante e sobre a natureza que o circunda no teorema da *homo mensura*, de Pitágoras, designou o ser humano como a medida de todas as coisas, dirigindo, desse modo, o olhar para o próprio ser humano. (HINKMANN, 1996, p. 24).

A máxima básica da equivalência de todos os seres humanos aparece pela primeira vez na filosofia estoica fundada por Zenon. Os termos *isonomia* e *isegoria*, introduzidos por Heródoto, isto é, a igualdade de todos perante a lei e a liberdade de expressão de todos (LAUTERPACHT, 1968, p. 21) foram referidos pela primeira vez a todos os seres humanos, e não somente aos gregos e aos cidadãos da *pólis*. Com isso, a filosofia estoica produziu, conforme é relatado, o primeiro elemento constitutivo da ideia de direitos humanos e pode ser considerada como o início posterior da doutrina de direitos humanos. Esse desenvolvimento em direção à igualdade de todos – e não somente de determinado grupo de pessoas – tornou-se possível pela paulatina decadência do mundo grego da *pólis* e pela ampliação da perspectiva grega pelas conquistas de Alexandre Magno e do império daí resultante. O ser humano foi visto a partir daí como membro de uma comunhão mundial abrangente. (VERDROSS, 1971, p. 21). No entanto, em Alexandre, igualdade, não deve ser entendida como igualdade universal de todos os homens. Antes, se fazia diferenciação entre helenos e bárbaros como elemento funcional do império alexandrino.

Deve-se atribuir a Cícero a transferência do conceito de direito natural da discussão filosófica para a discussão política de direito. A lei natural seria a lei da divindade e norma compromissiva incondicional para o ser humano:

A verdadeira lei é razão justa, que está em concordância com a natureza, da qual todos participam, que é permanente e eterna [...]. Ela vale em Roma como em Atenas, hoje e amanhã. Ela subsistirá eternamente e de modo inalienável para todos os povos e todos os tempos. (OESTREICH, 1978, p. 17).

Retrospectivamente, pode-se constatar que, na realidade tanto do mundo antigo quanto do mundo medieval, não existiram direitos humanos individuais como os entendemos hoje. Os direitos humanos eram concebidos como direito natural subjetivo ou como direito que pode ser reclamado subjetivamente. Direitos e liberdades estavam restritos a determinados círculos de pessoas e não eram válidos para todos. Os institutos da escravatura e da servidão não eram questionados seriamente. Não obstante, se podem encontrar nessas reflexões filosóficas as origens, mais exatamente, os diversos elementos que, depois, na época do Iluminismo – a verdadeira hora de nascimento desses direitos.

Os direitos humanos, conforme os concebemos hoje, foram compilados, redefinidos e, no recurso a elementos estoicos, universalizados. Eles oportunizaram a ideia de direitos humanos a sua entrada na realidade política de direito.

## **O Iluminismo como irrupção dos direitos humanos**

O fator derradeiro e decisivo para a irrupção da ideia de direitos humanos foi o abandono do pensamento medieval, de acordo com o qual, o indivíduo ocupava neste mundo uma posição rígida desde o nascimento dentro de uma ordem hierárquico-divina e, em cuja ponta, se encontrava Deus como instância máxima. Da discussão teórica da ideia de direitos humanos, na Antiguidade tardia e no início do Iluminismo, participaram algumas personalidades de destaque. Como fundadores de fato dos direitos humanos liberais também como adversários principais para críticos dessa ideia eram considerados, sobretudo Bodin (1530-1596), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Rousseau (1712-1778), Kant (1724-1804) e Marx (1818-1883). Esses filósofos entenderam os direitos humanos como a interpretação moderna de uma ideia antiquíssima, que era expressa de modo diverso – a ideia de que existe uma lei original subtraída à arbitrariedade humana.

### **Jean Bodin (1530-1596)**

O francês Jean Bodin, que com sua obra *Six livres de la republique* é considerado o fundador da teoria da soberania, erigiu com imagem do



ser humano um muro secular entre política e religião. De acordo com Bodin, o ser humano participa, como parte da criação, de sua lógica própria. Como sujeito racional, ele poderia reconhecer as condições e leis de seu funcionamento. Até onde esse conhecimento é compreendido como capacidade autônoma do ser humano, a política aparece como área secularizada de atividades e ordens humanas. Com isso, a imagem de mundo de Bodin pode ser caracterizada como não teocêntrica e, no mínimo e em parte, como antropocêntrica. (BERMBACH, 1985, p. 136).

### Thomas Hobbes (1588-1679)

Hobbes derivou a necessidade de uma soberania absoluta do Estado da suposição de um estado humano original, descrito como *bellum omnium contra omnes*, como a *guerra de todos contra todos*. Para superar a daí resultante ameaça para a vida e o bem-estar de cada indivíduo, seria necessário que todos os seres humanos se submetessem, por meio de um acordo, ao *deus mortal do Leviatã*. A autopreservação seria o impulso dominante do ser humano. A única finalidade da obediência ao Estado consistiria na proteção que esse poderia oferecer ao indivíduo. Para Hobbes, como contratualista sem premissas normativas, a *mutual reelation between protection and obedience* representa o fundamento do sistema do direito natural. (WELZEL, 1995, p. 116).

Com essa ideia, correspondente à tese da soberania, Hobbes e também Bodin deram o impulso para questionar a legitimidade de toda ordem estatal. Desse modo, direcionou-se a perspectiva da filosofia política subsequente, pela via da soberania do Estado, para a problemática dos direitos e deveres dos indivíduos na esfera das novas ordens estatais nascentes. Ao mesmo tempo, se libertou o *zoon politikon* aristotélico de uma imagem individualista do ser humano, visto que cada indivíduo funciona como parceiro do acordo, e o Estado primeiro resulta desse acordo. (KERSTING, 1994, p. 1-19).

Para Hobbes o direito original, *ius primaevum*, de cada ser humano consistia em sua autopreservação e na garantia dessa autopreservação com todos os meios, sendo que cabe unicamente a cada um decidir que meios se justificam para o caso. (HOBBS, 1984, p. 116). Partindo do fato de que Hobbes aduz essas pretensões humanas para a fundamentação

de uma interpretação política, então Hobbes pode ser considerado o primeiro precursor do liberalismo e dos direitos humanos.

**John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Jean Jacques Rousseau (1712-1778)**

Na literatura existe amplo consenso sobre o papel fundamental que Locke desempenhou para a gênese de uma concepção dos direitos humanos simultaneamente eficiente, como também abrangente. Em seu conhecido tratado sobre o Estado *Two treatises of government* [Segundo tratado sobre o governo], ele desenvolveu uma teoria dentre cujos pilares constam a liberdade e a igualdade de todos os seres humanos por natureza.

Os direitos humanos centrais consistem, para Locke, na tríade: vida, liberdade, propriedade: “No estado natural reina uma lei natural que compromete a todos. E a razão, que corresponde a esta lei, ensina à humanidade que ninguém deve causar danos ao outro [...] à sua vida, nem às suas posses, sua saúde e liberdade.” (EUCHNER, 1995, p. 203).

Ou seja, para Locke, todos são iguais e independentes, em sua vida e propriedade, em sua saúde e liberdade. Ao mesmo tempo, esses direitos seriam *inalienable rights*, que o ser humano preserva permanentemente dentro de uma ordem estatal – inclusive o direito à propriedade. A finalidade do Estado, que deveria submeter-se ao princípio do *Limited government*, se esgotaria, então, na proteção e garantia dos direitos. Primeiramente, no cumprimento dessa função, o Estado obteria sua legitimidade.

Premissa para isso seria o princípio da divisão dos poderes, segundo Locke, a divisão do poder do Estado. Para o caso em que o Estado não cumprisse a sua função e prejudicasse a existência de seus cidadãos, os cidadãos teriam o direito de resistência e estariam dispensados de todo dever de obediência.

Locke e Rousseau partem de um estado natural pré-social, ao qual se põe um termo no contrato social. De acordo com Rousseau, Deus é a fonte de toda justiça (ROUSSEAU, 1977, Cap. VI), o ser humano é livre por natureza, seus direitos são inalienáveis. De acordo com isso, existe um direito à resistência contra um governo injusto. (ROUSSEAU, 1977, Cap. III). Locke parte de um direito natural não escrito, “que pode ser

encontrado somente na alma do ser humano” (EUCHNER, 1979, p. 286); ele parte, respectivamente do *estado natural*, de um estado de plena liberdade, que é limitado somente pela lei natural e no qual reina igualdade. (EUCHNER, 1979, p. 201). Apesar da união na liga estatal e – análogo à *volonté générale* de Rousseau – apesar da formação de uma vontade uniforme, para cuja constituição basta a vontade da maioria, mas compromissiva para a totalidade (EUCHNER, 1995, p. 260) – os homens conseguem levar um núcleo básico de direitos humanos inalienáveis do Estado pré-estatal para o Estado estatal. Correspondentemente, Locke reconheceu os limites do poder estatal que devem ser dirigidos para o bem-estar da sociedade e do indivíduo. Por isso, esse poder estatal jamais pode ter o direito de destruir os súditos ou explorá-los premeditadamente. Nenhuma medida coercitiva humana que contradiz a essa lei pode ser boa ou válida.

Como mencionado, segundo Locke, o direito natural consiste na tríade: vida, liberdade e propriedade. Esses três direitos são inatos e intransferíveis e considerados critério pré-estatal para todo poder estatal. (LOCKE, 1960, p. 87).

Locke, na verdade, ainda não falou de *rights ou man* ou até mesmo de *human rights* e, sim, de *natural rights*, mas o significado de seu discurso era exatamente o que mais tarde viria a ser chamado direitos humanos. No *Second treatise*, Locke falou uma única vez de *Men's rights*. A teoria de Locke foi acolhida na França e desenvolvida por Montesquieu, que igualmente partiu da existência de direitos humanos pré-estatais e que deveriam ser protegidos pelo Estado.

As leis são determinadas pela *natureza das coisas*. A forma de governo deve ser adequada à *índole do povo*. O ser humano é *a priori* ser humano e, depois, cidadão: “*Le citoyen peut périr, et l'homme rester.*” (MONTESQUIEU, 1748, p. 3). Ele ampliou o princípio da divisão do poder desenvolvido por Locke.

A contribuição de Rousseau para o desenvolvimento dos direitos humanos também merece consideração especial. Como a maioria dos teóricos do direito natural, Rousseau crê na liberdade natural do homem. A liberdade é, para ele, inalienável, faz parte da essência humana, não deve, portanto, ser suprimida por nenhum indivíduo:

Renunciar à sua liberdade é renunciar à sua qualidade de homem, aos direitos da humanidade e também a seus deveres [...]. Uma tal renúncia é incompatível com a natureza e tanto significa excluir toda moralidade de suas ações quanto retirar toda liberdade de sua vontade. (ROUSSEAU, 1964, p. 356).

### **Immanuel Kant (1724-1804)**

Na filosofia alemã do Iluminismo, a recepção do pensamento da razão iluminista libertadora ligou-se a uma estreita associação entre a ideia de direito e a compreensão de deveres. Em Kant, o Estado surge da noção de direito, no entanto, ao mesmo tempo, considerou o princípio da igualdade como fundamento dos deveres do cidadão: “O estado de direito é aquela relação dos seres humanos entre si, que contém as condições sob as quais cada qual pode tornar-se partícipe de seu direito.” (KANT, 1902, p. 154).

O Estado surge da ideia de direito; o direito é seu único objetivo. O poder estatal deve subordinar-se ao direito dos seres humanos, no que a doutrina kantiana do direito e dos deveres inclui também o seguinte: “Age de tal maneira que a máxima de tua vontade poderia valer a todo tempo simultaneamente como princípio de uma legislação geral.” (KANT, 1902, p. 30).

Esse pensamento – da necessária possibilidade de generalização das próprias máximas – que implica o princípio do respeito recíproco, valeria também para a área do direito, que deve regulamentar a “relação exterior, ou seja, a relação prática de uma pessoa em relação com uma outra”, na medida em que suas ações podem como fatos ter influência recíproca (direta ou indiretamente). O direito seria a “essência das condições sob as quais a arbitrariedade de um pode ser compatibilizada com a arbitrariedade do outro de acordo com uma lei geral da liberdade”. (KANT, 1968, p. 230).

Como “o mais sagrado que pode existir entre seres humanos” Kant designa o direito dos seres humanos. (1968, p. 304). De acordo com Kant, os direitos humanos se baseiam no princípio da reciprocidade, pois à pergunta: No que poderia consistir um direito inato?, Kant responde: “Liberdade, na medida em que pode co-existir com a liberdade

de toda outra pessoa, de acordo com uma lei geral, é esse único, original direito que cabe a toda pessoa em virtude de sua humanidade.” (KANT, 1968, p. 237).

Para Kant, liberdade também significa o ponto de partida para o desdobramento da justiça. Kant designa o direito à liberdade como sendo o único direito inato. A ideia de liberdade está associada ao conceito de autonomia do ser humano, visto que “o ser humano é fim em si mesmo, i. é, jamais pode ser meramente meio de alguém [...] sem ser nisso, simultaneamente, fim em si mesmo”. (KANT, 1968, p. 237).

A autonomia é, ao mesmo tempo, a fórmula-fim do imperativo categórico. Ao contrário da necessidade natural, liberdade, na verdade, seria “uma mera idéia, cuja realidade não pode ser demonstrada de modo algum segundo leis naturais, portanto, também não em qualquer experiência possível”. (KANT, 1968, p. 459). Ao mesmo tempo, no entanto, seria uma “premissa em retrospecto necessariamente prático, que se ponha a liberdade da vontade como propriedade da vontade de todos os seres racionais”. (KANT, 1968, p. 447). Disso resultaria que se deveria conferir a todo ser racional, que tem uma vontade, necessariamente, também a ideia de liberdade.

Portanto, para Kant a razão é a condição para uma autodeterminação a partir da liberdade; somente seres racionais podem ser considerados como fim em si mesmos. A consequência é que compete dignidade somente ao ser humano. A outros seres vivos não compete essa dignidade por falta da razão.

### **Karl Marx (1818-1883)**

Marx expôs a estrutura dos direitos humanos “cidadãos” propriamente ditos em sua *Schrift zur Judenfrage* [Sobre a questão judaica]. Aqui ele formula também sua antítese. O direito humano à liberdade não se basearia em ligação e, sim, em separação dos homens entre si. Os direitos humanos seriam direitos *do homem egoísta*, e o emprego prático útil do direito à liberdade seria meramente o *direito humano à propriedade privada*. É importante lembrar que Marx é um crítico do capitalismo de sua época e, portanto, da pedra angular que o sustenta: o individualismo burguês.

A crítica de Marx, ao denunciar a separação da sociedade civil da política de Estado (trabalhadores e burgueses), instaura o espaço de debate acerca da possibilidade de existência e eficácia dos direitos humanos.

Em suma, nessa exposição do desenvolvimento do topos direitos humanos, sucintamente esboçada e necessariamente muito reduzida pela seleção dos filósofos, deve ser destacado, entre outros, um ponto de vista importante: a fundamentação filosófica da ideia de direitos humanos na Antiguidade e na Idade Média se restringe a um discurso espiritual-moralista. Com a superação da concepção de ordem medieval, liberou-se, na época do Iluminismo, o caminho para a entrada dos direitos humanos na discussão político-jurídica. A tensão entre validade normativa universal e realidade política influenciou, doravante, também a continuação do discurso.

Consequentemente, o governo político foi colocado – em nome dos direitos humanos – na época do Iluminismo sob a obrigação de uma nova fundamentação, que persiste até hoje. De modo semelhantemente novo, o poder teve que ser legitimado, a dimensão do domínio sobre seres humanos teve que ser fundamentada, e teve que ser exigida uma liberdade individual. Formaram-se sistemas de ordem política a favor de um modo de vida individualizado por um lado, bem como, por outro, a favor de uma estabilização da ordem estatal pela concordância espontânea dos homens que vivem nessa ordem como seres humanos livres e iguais. Esses desenvolvimentos fornecem o combustível para o conflito atual entre culturas ocidentais e não ocidentais no seio do debate acerca dos direitos humanos.

## **Pluralização intercultural dos direitos humanos**

A antiga noção de direitos humanos ressuscitou, de verdade, depois do choque global da Segunda Guerra Mundial na forma de *internacionalização* dos direitos humanos. Aquele choque foi, entre outros, paradigmático para a problemática transição da declaração filosófico-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 acerca da ideia de direitos humanos reinante até agora.

Até época atual, a ideia de 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, pode-se observar uma paulatina ampliação da ideia de 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 a 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 a garantia de sua participação igualitária na formação política da vontade sobre assuntos públicos. A isso se soma uma expansão da ideia de direitos humanos na dimensão do espaço.

Isso se refere à crescente divulgação desses direitos por todo o mundo, a sua universalização que contém, entre outros, 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 de direitos humanos, escondem-se, todavia, concepções disformes e controversas de direitos humanos. Manifestaram-se argumentos contra a universalidade desses direitos. 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 outros, que eles seriam concebidos demasiadamente unilaterais, eurocêntricos e demasiadamente

antropocêntricos; e que 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 cultura ocidental. Também autores ocidentais, entre eles 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 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).

É inegável o dilema acerca da compreensão dos direitos humanos numa perspectiva universal e diante dos desafios das diversidades 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.

### **Repensar os direitos humanos sob a perspectiva da pluralização e da ética intercultural**

Desse delineamento desprende-se um dilema sobre a compreensão dos direitos humanos na perspectiva universal e da diversidade cultural. Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas às diferenças. A filosofia, em seu horizonte intercultural e ético, enfrenta esse desafio de reunir experiências culturais diferentes para levar adiante a tarefa de acordo com as circunstâncias históricas dos sujeitos da *práxis*.

Esse cenário nos leva a repensar os direitos humanos a partir dos pressupostos da filosofia e da ética intercultural. Para Fernet-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 as dimensões ética, jurídica e política da tarefa da filosofia e da ética intercultural em sua contribuição para a 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 à 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, nas expressões: *crise moral*, *relativismo moral* e *individualismo*. Em termos mais específicos, ela se relaciona ao amplo e complexo debate filosófico atual sobre o sentido da vida em comum, quando se constatam transformações relevantes nos âmbitos valorativos e normativos das sociedades pluricêntricas modernas. Nessas 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 dos valores e das 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.

O objetivo da convivência não deve confundir-se, em nenhum caso, conforme Fernet-Betancourt indicou, com a pacificação das conflitivas controvérsias entre as diferenças, mediante sua agrupação em uma totalidade superior, apropriando-as e ao harmonizando.

Com certeza, a convivência requer 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 formas que acompanham os processos e as práticas culturais com que a gente trata de dar conta e de justificar a vida e suas aspirações, seus medos e esperanças, nos contextos da cotidianidade. É um filosofar situado na pluralidade das razões cotidianas, na diversidade dos contextos de vida;
- dali segue, 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 a partir da filosofia nem buscam a realização da filosofia no mundo, mas 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 na convivência;
- nesse sentido, a filosofia e a ética intercultural se projetam como um filosofar *de e para* a convivência entre os muitos mundos em que a humanidade busca a solidária 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 espaços

próprios. 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 resituá-la e recontextualizá-la espacial e temporalmente. Todavia, não se trata somente de interpretá-la permanentemente, mas de argumentar e reconstruir valores e normas pluriuniversais. Para que essa 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. É da consciência dessas injustiças que surge esse verdadeiro imperativo ético. (ASTRAIN, 2010, p. 60). 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).

Nesse sentido, a noção de interculturalidade implicaria uma nova forma ética, capaz de tomar em consideração as relações entre as valorações substanciais, que estão na base da própria identidade e dos tipos de norma que cabe serem reconstruídos intersubjetivamente, para conseguir o maior reconhecimento.

Assim sendo, a filosofia, em seu horizonte ético e intercultural, não se fundamenta apenas numa única verdade nem pratica uma única forma epistêmica. Sendo um processo aberto, é um processo polifônico, de contínuo aprendizado. Aí ocorre, segundo Pires (s/d, 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 idéia de universalidade, regulada pela solidariedade em todos os universos que compõem o nosso mundo cultural. (PIRES, s/d, p. 7).

Também seria tarefa da filosofia e da ética intercultural desarmar a razão armada. Panikkar, filósofo indiano, traz essa expressão *desarmar a razão armada* referindo-se à tarefa da filosofia e 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. (2002, p. 198).

Dessa perspectiva deriva-se, por consequência lógica, que um dos principais objetivos da ética intercultural foi e será, em nome do pluralismo cultural, o da não simultaneidade e do *multiversum* cultural, impedir que a heterogeneidade cultural seja tratada de forma homogênea. Ou seja, a filosofia intercultural, segundo Estermann (2003), é a tentativa aberta e engajada de superar a monoculturalidade da filosofia, mas sem defender uma suposta universalidade ou absolutidade supracultural. Ela é uma reflexão consciente sobre as condições, as possibilidades e os limites do intercâmbio intercultural.

Trata-se, pois, de tematizar o *inter*, o espaço intermediário *utópico*, que torna possível o encontro e a fecundação mútuos. A filosofia intercultural só pode acontecer como diálogo. Por isso, se consideram 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 se envolver nesse que é, em rigor, um processo de busca interpessoal sem colocar, de antemão, as barras de delimitação intelectuais. (ESTERMANN, 2003, 1996, p. 119-149).

A partir desses 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. (FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 16-17).

Diante dessa orientação e desafio, diante dessa 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 de convivência e de diálogo.

Convém, ainda, lembrar 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 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.

Nessa perspectiva da interculturalidade, associada a uma razão ética, trazemos o argumento de 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. (2003, p. 75).

Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas à afirmação 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.

Se a filosofia, no seu horizonte intercultural, conseguir se associar às organizações que lutam pelos direitos humanos e aí produzir novas compreensões culturais e históricas, poderá cumprir um papel de parceria cívica importante no atual cenário mundial. A filosofia enfrenta esse desafio de reunir experiências culturais diferentes para conduzir um-que-fazer de acordo com as circunstâncias históricas dos sujeitos da *práxis*.

Assim, no entendimento de 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 têm 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).

## Considerações finais

Após esta reflexão, podemos concluir 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, um dos desafios nos âmbitos jurídico e filosófico, na atual era da globalização econômica, política e de 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 que várias conseqüências 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 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 essas não funcionem como formas de produção de diferenças excludentes. (LUCAS, 2010, p. 276-277).

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 vêem 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).

## Referências

ANNAS, Julia. Platon. In: FETSCHER, Iring; MÜNKLER, Herfried (Org.). *Pipers Handbuch der politischenn Ideen*. Bd 1, München; Zürich: Piper Verlag, 1985. p. 369-395.

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)*. Bd. 13, Köln: Pahl-Rugenstein Verlag GmbH, 1987. p. 123-135.

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: Piper Verlag, 1985. p. 101-162.

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

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.

CONTI, Rafael Augusto De. *História da filosofia dos direitos humanos*. 2011. Disponível em: <<http://www.rafaeldeconti.com/Artigos/deconti-rafael-Historia-da-filosofia-dos-direitos-humanos.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2011.

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](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2011.

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

\_\_\_\_\_. 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 – Documentation des I Intrenationalen Kongress für Philosophie*. Bd 19, Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1996. p. 119-149.

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

\_\_\_\_\_. *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt am Main: 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, 2003. p. 15-19.

\_\_\_\_\_. *Questões de método para uma filosofia intercultural*. São Leopoldo: Ed. da 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.

\_\_\_\_\_; 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.

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

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

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

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

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

\_\_\_\_\_. Dignidade humana na era das biotecnologias e do biopoder. In: GORCZEWSKI, Clóvis (Org.). *Direitos humanos e participação política*. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2011. p. 121-146. v. 2.

\_\_\_\_\_. 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, 2007. p. 139-149.

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

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

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *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 am Main: Suhrkamp, 1984.

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

\_\_\_\_\_. *Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

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

- KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Berlin: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der Praktischen Vernunft. Gesammelte Schriften*, Bd. V. 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 am Main: Athenäum, 1988.
- KÜNG, Hans. *Projekt Weltethos*. München: Piper Verlag, 1990.
- LAUTERPACHT, Hersch. *International law and human rights*. Cambridge: General Works, 1968.
- 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: Ed. da 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 am Main: 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, 2002. p. 193-232.

PANIKKAR, Raimon. Is the notion of human rights a western concept? *Diogenes*, 120, p. 75-102, 1982.

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

PIRES, Cecília. *Repensar os direitos humanos no horizonte da interculturalidade*. Disponível em: <[http://www.corredordelasideas.org/docs/ix\\_encuentro/cecilia\\_pires.pdf](http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/cecilia_pires.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2011.

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

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

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Gallimard, 1964. t. III. (Oeuvres complètes).

\_\_\_\_\_. *Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam, 1977.

SALAS, Ricardo. *Ética intercultural: (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH, 2003.

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

SIDEKUM, Antonio (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Ed. da Unijui, 2003.

SUTTER, Alex. Menschenrechte, Ethik und kulturelle Vielfalt. *Education permanente* 2000, 2002. Disponível em: <<http://www.transkultur.ch/cms/upload/pdf/2000mr-ep.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2011.

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.

Recebido em 31 de outubro de 2011.  
Aprovado em 30 de dezembro de 2011.