



**UM ENSAIO SOBRE A TOLERÂNCIA, A INTERCULTURALIDADE E A EDUCAÇÃO  
EM DIREITOS HUMANOS COMO MEIO EFICAZ PARA A EFETIVAÇÃO DA  
DIGNIDADE (DA PESSOA) HUMANA NO ATUAL CONTEXTO DO ESTADO  
CONSTITUCIONAL**

*A ESSAY ON TOLERANCE, INTERCULTURALITY AND HUMAN RIGHTS  
EDUCATION AS AN EFFECTIVE MEANS FOR THE REALIZATION OF HUMAN  
DIGNITY IN THE CURRENT CONTEXT OF THE CONSTITUTIONAL STATE*

---

**Gabrielle Bezerra Sales Sarlet**

Doutora em Direito pela Universidade de Augsburg (Alemanha)- UNIA. Juíza do Inter American Human Rights Moot Court Competition 2013/2014 (Academy on Human Rights and Humanitarian Law -The American University of Washington). Membro do IAC -Instituto dos Advogados do Ceará e membro da comissão de direitos dos animais da OAB.

**Jayme Weingartner Neto**

Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1990), mestre em Ciências Jurídico-Criminais pela Universidade de Coimbra (2000) e doutor em Instituições de Direito do Estado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Professor vinculado ao Programa de Mestrado em Direito e Sociedade do Unilasalle. Promotor de Justiça (1991-2012). Desembargador junto ao Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul.

**Resumo**

Trata-se de artigo que, mediante pesquisa bibliográfica e a partir do atual contexto extremamente complexo, intenta investigar a confluência das noções de interculturalidade, de sociodiversidade, de tolerância e de educação em direitos humanos e fundamentais para a produção de uma gramática cultural e, sobretudo, jurídica, que clarifique a ruptura do paradigma atual, propicie o afastamento do perigo do fundamentalismo e, desse modo, possibilite no cenário atual a efetiva concretização da garantia da dignidade da pessoa humana na qualidade de pressuposto lógico e axiológico do Estado Constitucional.

**Palavras-Chave:** Direitos humanos e fundamentais; Tolerância; Dignidade da pessoa humana; Estado constitucional; Fundamentalismo

**Abstract**

It's an article that, through a bibliographical research and from the current extremely complex context, tries to investigate the confluence of

the notions of interculturality, sociodiversity, tolerance and education in human and fundamental rights for the production of a cultural grammar and, above all, juridical, which clarifies the rupture of the current paradigm, propitiates the removal of the danger of fundamentalism and, in this way, makes possible in the present scenario the effective concretization of the guarantee of the dignity of the human being as a logical and axiological presupposition of the Constitutional State.

**Key-Words:** Human and fundamental rights; Tolerance; Human Dignity; Constitutional State; Fundamentalism.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os Estados, assim como a própria ordem jurídica e política nacional e internacional, existem em função e a serviço do Homem e se legitimam na medida em que respeitam, protegem e promovem a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos e os direitos fundamentais. O modelo do Estado Constitucional, portanto, é o de um Estado essencialmente “amigo” dos direitos humanos e fundamentais e que também os assume como tarefa e como objetivo. Da mesma forma, amplamente reconhecido o estreito vínculo entre a cultura (num sentido mais amplo), o ensino e a educação (categorias mais estritas que a primeira) e a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos e fundamentais que lhe são inerentes. Sem que se possa aqui detalhar, mesmo em caráter parcial, tais relações, o fato é que cada vez mais se assume como correta a noção de que tanto a dignidade, quanto os direitos humanos e fundamentais, não sendo nem dádiva nem qualidade inerente à natureza humana (em uma perspectiva jusnaturalista clássica), são, assim como o próprio Direito, um fenômeno cultural, resultado de um processo de atribuição de valor e de reconhecimento recíprocos, institucionalizados mediante a regulação pelo Direito e pela Política. Mais uma vez enunciadas as escusas pela falta de desenvolvimento de tais premissas, considerado o enfoque do presente trabalho, o que nos move é identificar algumas aproximações entre a dignidade da pessoa humana, os direitos humanos e fundamentais, e o dever do Estado e da sociedade com uma educação comprometida com a dignidade e os direitos, o que – e esta a tese central aqui esgrimida (ainda que despida de qualquer pretensão em termos de originalidade) – desafia uma compreensão e aplicação inclusiva (portanto, plural), tolerante e definitivamente não-fundamentalista da dignidade da pessoa humana e dos direitos

humanos e fundamentais, especialmente no âmbito do processo que envolve a educação em geral, assim como o ensino e a pesquisa em particular.

Em verdade, basta um exercício de memória e a resposta salta aos olhos. Se contra os fundamentalismos - fiquem nas crenças, sejam eles militantes (WEINGARTNER NETO, 2007)- a linguagem talvez possa substituir a violência, o que se propugna é que o discurso do direito seja instrumento para maximizar a tolerância e bloquear o ódio, constituindo a linha que nos separa do intolerável, o que, de resto, nos remete à função da dignidade da pessoa humana, na sua condição de princípio e regra na arquitetura jurídico-constitucional, como limite à ação do Estado e da sociedade – aliás, como barreira mesmo à degradação do homem por si mesmo,<sup>1</sup> aspecto que, por ora, não será mais desenvolvido.

Para que o discurso do Direito seja bem construído, devidamente embasado e mostre-se efetivo, é preciso que os respectivos profissionais e estudantes sejam bons leitores da realidade nacional e internacional, que se apresenta em termos de sociodiversidade, interculturalidade e complexidade, minorias e inclusão. Para tanto, a intenção do artigo, é a de que é preciso refletir sobre temas de formação geral, sobretudo em face da ideia de tolerância, que são verdadeiros pressupostos para a tomada de decisão jurídica sobre uma série de problemas concretos<sup>2</sup> – tendo como horizonte a dialética de complementaridade de Miguel Reale, no sentido de que o fenômeno jurídico é sempre inarredável trama de fatos, valores e normas. É o que se passa a fazer, nos tópicos que seguem.

## 2. A TOLERÂNCIA EM FACE DA RUPTURA DO PARADIGMA VIGENTE

É dado de percepção geral que a sociedade moderna está em crise, sendo a proliferação dos fundamentalismos uma de suas facetas mais visíveis, pelo que parece interessante examiná-la no bojo de transições paradigmáticas mais amplas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre as dimensões e funções da dignidade v., por todos, SARLET (2015).

<sup>2</sup> Cf. Portaria INEP nº 129, de 24/6/2009, que trata do Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (ENADE), parte integrante do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (SINAES), especialmente art. 3º (componente de Formação Geral).

<sup>3</sup> A humanidade atravessa um período de transição. Immanuel Wallerstein, que foi presidente da Associação Internacional de Sociologia entre 1994-1998, argumenta que se vive um “momento de bifurcação do sistema e de grande instabilidade, cujo resultado é o fim de nossas certezas e da crença no progresso. Mas, também, simultaneamente, a possibilidade de criar um mundo mais democrático e igualitário.” Essa a suma da conferência que pronunciou em Praga (1997), sob o título *Uncertainty and creativity* – WALLERSTEIN, Immanuel. “Incerteza e criatividade”, *Logos*, ano 12, nº 2 (especial), setembro de 2000: Cachoeira do Sul, Universidade Luterana do Brasil, pp. 5-8. Para uma visão de

Acredita-se que o paradigma da modernidade, cientificista, de leis causais rigorosas, de um determinismo mecanicista, apresenta já rachaduras irrecuperáveis, a clamar por um paradigma emergente, científico (um conhecimento prudente) e social (uma vida decente). Trata-se de um conhecimento que é sempre autoconhecimento e que visa a constituir-se em senso comum: “Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas.”. É um senso comum retórico e metafórico, que “não ensina, persuade”, no qual “a prudência é a insegurança assumida e controlada” (SANTOS, 1999).<sup>4</sup> Wallerstein (2004, p. 129), a seu turno, fala na possibilidade de reintegrar o conhecimento do que é verdadeiro com o que é bom, já que “somos nós que construímos as probabilidades dos nossos futuros, no quadro das estruturas que nos limitam”.<sup>5</sup>

Boaventura de Sousa Santos, que se orienta para uma concepção “pós-moderna” do Direito (a rigor, na falta de expressão mais adequada – em texto mais recente prefere o termo “pós-colonial”) (SANTOS, 2004), postula um espaço pautado pelo princípio da *transição paradigmática*, que quer “ampliar o conhecimento dos paradigmas em presença e promover a competição entre eles de modo a expandir as alternativas de prática social e pessoal e de lutar por elas”. Nesta transição, o Estado tem uma dimensão providencial em “promover a pluralidade e a permeabilidade das identidades pelo incentivo à confrontação entre os dois paradigmas (...) Não se trata de obter a transparência total nas relações sociais, mas antes de lutar sem limites contra a opacidade que as despolitiza e desingulariza (...) Daí que na transição paradigmática

---

caráter mais epistêmico, vide WALLERSTEIN, Immanuel. As estruturas do conhecimento ou quantas formas nós temos de conhecer? (SANTOS, 2004).

<sup>4</sup> A ideia forte do autor é chegar-se ao conhecimento prudente para uma vida decente, um novo senso comum (uma tópica de emancipação): ético (solidário), político (participativo) e estético (reencantado) (SANTOS, 2000) – Socorre, ainda, Miró, contra (em diálogo com) o matematismo estático e na busca do autêntico resultado (vivo), que se prova a cada milímetro de linha (prudência como insegurança – na falta de leis rígidas – assumida e controlada). O termo *pós-modernidade* vem sendo utilizado na falta de outro melhor: surgiu em querelas literárias na década de 30 nos Estados Unidos e progressivamente foi sendo apropriado pelas ciências sociais (CANOTILHO, 1999, p. 12); na arte, foi o jovem arquiteto Charles Jencks que introduziu a discussão, em 1975, cansado do funcionalismo da arquitetura moderna (GOMBRICH, 1999, p. 619).

<sup>5</sup> “O bem é, afinal, o mesmo que a verdade, uma vez que a verdade é a escolha racional ótima, substantivamente racional, entre as alternativas que se nos apresentam. [...] entramos numa bifurcação das estruturas do conhecimento que aparenta ser, em muitos aspectos caótica. Mas é claro que vamos emergir dela com uma nova ordem. Essa ordem não é determinada, mas determinável. Mas só podemos ter a *fortuna* se a agarrarmos”. Num texto escrito originalmente em 1987 (Apelo ao debate sobre o paradigma), o autor constata que os debates sobre os fundamentos são sempre difíceis e amiúde frustrantes e considera sete pressupostos comuns da pesquisa científica social, cotejando-os com pressupostos alternativos (ou até opostos) “tão ou mais plausíveis” (WALLERSTEIN, 2006).

se tolere a imperfectibilidade das palavras e dos cálculos se ela se traduzir em uma maior razoabilidade e equidade das ações e das consequências” (SANTOS, 1999).

Configura-se, assim, um espaço para a *tolerância*, complacente com a livre expressão de opiniões e com a livre divulgação de informações – um espaço de circulação de ideias e vigilante contra a opacidade das relações sociais.

Ao discorrer sobre as ambivalências da opinião pública moderna, Esteves destaca que os modelos clássico e moderno do “espaço público partilham uma componente comunicacional: a ideia de que o esclarecimento resultará da prática argumentativa”. Na busca de definir uma “verdadeira” prática comunicacional (racional e emancipadora) lançam-se alguns critérios orientadores, forte em Habermas: 1º o não-fechamento do *público*, a deixar em aberto a possibilidade de um alargamento ilimitado dos sujeitos; 2º o não-fechamento *temático* das discussões, e 3º a *paridade* na argumentação (igualdade de estatuto conferida aos participantes) (ESTEVES, 1998).<sup>6</sup>

*Tolerância* é um valor muito caro e necessário, a incentivar o diálogo epistemológico travado no respeito pelo outro e pela diferença.<sup>7</sup> Insere-se, tal discurso, em um plano de ambiência cultural mais amplo, cuja ética vem sendo delineada por muitos. Umberto Eco, por exemplo, parte das migrações como fenômeno forte do terceiro milênio para discorrer sobre a tolerância e o intolerável (ECO, 1998). Tais migrações, aliás, modificaram a França, por exemplo, o protótipo Estado-Nação clássico e ao mesmo tempo a principal sociedade imigrante da Europa na atualidade, um estudo de caso especialmente útil e complicado no que concerne à tolerância (WALZER, 1999).

Realizou-se em Paris, em 1997, um grande “Foro Internacional sobre a Intolerância”, promovido pela Academia Universal das Culturas. Elie Wiesel, filósofo

<sup>6</sup> Os três princípios, com se verá adiante, chocam-se com o fundamentalismo.

<sup>7</sup> “Em 1721, com uma ingenuidade fingida que não escondia a acidez do sarcasmo, Charles-Louis de Secondat perguntou-nos: ‘Persas? Mas, como é possível ser-se persa?’ Vai já para trezentos anos que o barão de Montesquieu escreveu as suas famosas *Lettres Persanes* (...) continuamos a não entender como foi possível a alguém ter sido ‘persa’ e, ainda por cima, como se já não fosse desproporcionada tal extravagância, persistir em sê-lo hoje, quando o espectáculo que o mundo oferece nos pretende convencer de que só é desejável e proveitoso ser-se aquilo que, em termos muito gerais e artificialmente conciliadores, é costume designar por ‘ocidental’ (...) Ser ‘persa’ é ser o estranho, é ser o diferente, é, numa palavra, ser *outro*. A simples existência do ‘persa’ tem bastado para incomodar, confundir, desorganizar, perturbar a mecânica das instituições (...) A mesma névoa que impede ver pode ser também a janela aberta para o mundo do outro, o mundo do índio, o mundo do ‘persa’... Olhemos em silêncio, aprendamos a ouvir, talvez depois, finalmente, sejamos capazes de compreender” (SARAMAGO, 1998).

romeno Prêmio Nobel da Paz (1986) e presidente da Academia, logo no prefácio da coletânea consigna: “Ausência de linguagem, a intolerância não é apenas o instrumento fácil do inimigo; ela é o inimigo. Ela nega toda riqueza veiculada pela linguagem. Quando a linguagem fracassa, é a violência que a substitui. A violência é a linguagem daquele que não se exprime mais pela palavra. A violência é também a linguagem da intolerância, que gera o ódio” (BARRET-DUCROCQ, 2000, p.7)<sup>8</sup> Na conclusão do evento, diante de todos os casos de intolerância relatados, ressalta-se “a importância primordial do papel da informação que os cidadãos devem receber. A ética da mídia assume uma dimensão preponderante”<sup>9</sup>, o que se coaduna com a necessidade contemporânea de educar para a tolerância.

Tomás y Valiente (1996), aliás vítima da intolerância do ETA, lança uma arguta pergunta: se hoje temos “liberdades que são direitos fundamentais, qual o sentido da tolerância?”. Articulando idéias de Bobbio, repara que passamos da tolerância para com o “erro” das diversas crenças para o problema da tolerância em face dos *diferentes*.<sup>10</sup> Hoje, temos de ser tolerantes como “atitude e virtude cívica” que é melhor que o seu contrário. Tolerância deve ser entendida como o respeito entre homens igualmente livres – não há espaço para uma concessão generosa, vertical e de cima para baixo; antes, há de ser *horizontal*, como “respeito recíproco entre homens iguais em direitos e liberdades”.<sup>11</sup> Também da Espanha, Javier de Lucas

---

<sup>8</sup> Mário Soares, ainda presidente da República, dizia, acerca do debate fundamental entre liberdade de imprensa e direitos fundamentais, que os portugueses querem “viver numa sociedade aberta, numa sociedade livre, numa sociedade de tolerância (...) e, sobretudo, numa sociedade solidária” (*Seminário Os direitos da pessoa e a comunicação social*, p. 170). BECK (1998) analisa “how neighbours become jews: the political construction of the stranger in the age of Reflexive Modernity” e, num item crucial, como o estereótipo do estrangeiro transforma-se no “estereótipo do inimigo”.

<sup>9</sup> BARRET-DUCROCQ (2000) em “*A intolerância*”, p. 269 no capítulo 4 da obra discutiu “A Ética das Mídias” (pp. 245-62). No mesmo capítulo, DERAÍ, Yves, *A intolerância*, p. 248, diretor da *Tribune Juive*, lembra, por outro lado, que a “tolerância não deveria ser colocada sobre um pedestal. A ação de tolerar vem de aceitar com reticências. De fato, quando se tolera, não se ama. Quando se trata de nosso próximo, prefiro uma noção bíblica: a de fraternidade, por exemplo”. Compare-se com a assertiva de Jakobs: “a justificação pode afastar o ilícito, mas não a *soziale Auffälligkeit* da conduta”, a singularidade social do evento, sua repercussão. A questão, deste modo, encontra algum paralelo, em direito penal, no que tange à teoria geral do delito, parecendo a determinada corrente que, se a conduta está justificada (é tolerada), a rigor dever-se-ia falar de atipicidade, já que o cidadão, autorizado pela ordem jurídica, não estaria cometendo um fato penalmente relevante (típico, *a priori*). Vale dizer, descaberia o menoscabo (tolerar) em relação ao exercício de um direito. Todavia, assim como matar um homem, ainda que em legítima defesa, é diferente de matar uma mosca, toleram-se algumas condutas que se chocam com princípios estruturantes do Estado constitucional (o direito de expressar uma opinião fundamentalista, neste diapasão, não apaga o estrepito social ou a “irritação constitucional” experimentada pelo sistema do Estado democrático de direito).

<sup>10</sup> O autor foi magistrado do Tribunal Constitucional Espanhol desde a sua fundação e, desde janeiro de 1996, fora nomeado conselheiro permanente do Conselho de Estado. Executado em 14/02/1996, pelo ETA, enquanto trabalhava na Universidade Autônoma de Madri.

<sup>11</sup> O respeito equivale a aceitação do outro tal qual é, funda-se na *reciprocidade*, “porque se tolero a

entende que a institucionalização moderna da igualdade jurídica torna dispensável reivindicar a tolerância como princípio público, pois a “constitucionalização do pluralismo, das igualdades e das liberdades” torna o conceito supérfluo e resolve as aporias da tolerância pura (a discussão sobre a impossibilidade de que seja absoluta). Assim, o respeito às minorias está no plano da “garantia do cumprimento de direitos e não da concessão mais ou menos graciosa de respeito e reconhecimento da diversidade”. Mas a tolerância talvez possa manter-se como “método de persuasão” (Bobbio) – o respeito pelo outro como ponte histórica para passar do ilícito ao direito. Ademais, como virtude privada e como instrumento provisório e transitório: não um objetivo a reivindicar, e sim “um ponto de partida desde o qual atuar” (LUCAS, 2005).

Paul Ricouer apresenta as três etapas da tolerância, partindo das guerras de religião, em que as igrejas “ofereciam ao Estado a *unção* da sua verdade, em troca da *sanção* do braço secular que o Estado concedia às autoridades eclesiásticas”. Na primeira, tolera-se o que se desaprova “mas não se pode impedir” (é o limite mínimo, que marca o fim das guerras religiosas na Europa); na segunda, há uma vontade de compreender as convicções contrárias, sem adesão, uma “certa suspensão da violência”; na terceira e decisiva, reconhece-se o *direito ao erro*, “associado à idéia de que cada um tem o *direito* de viver segundo suas convicções” (RICOUER, 2000).<sup>12</sup>

No quadro “tolerância com os intolerantes”, Michael Walzer (1999) recorda que a finalidade da separação entre Igreja e Estado é “negar poder político a todas as autoridades religiosas, partindo da suposição realista de que todas são pelo menos potencialmente intolerantes” – também os crentes precisam da separação, uma “forma de proteger a si mesmos e a todos os demais contra o possível fanatismo de seus companheiros de fé”. Aliás, a democracia exige outra separação: “a da própria política em relação ao Estado”. O partido vencedor, ainda que possa transformar sua ideologia num conjunto de lei, “não pode transformá-la no credo oficial da religião civil”. Avança o autor, em ponto crucial: “Religiões que almejam tornar-se oficiais e partidos que sonham com o controle total podem ser tolerados (...) [Mas] também se

---

quem me desagrada é porque quero ser tolerado por aquele que não goste da minha maneira de pensar, de dizer ou de ser” (TOMÁS Y VALENTE, 1996).

<sup>12</sup> Ameaças novas surgem do próprio fato do pluralismo: apologia à diferença pela diferença e, finalmente, uma cultura da indiferença; e ao surgimento de fenômenos de anomia, de marginalidade e até de criminalidade (p. 22). Para uma abordagem histórica, vide YAVETZ, Zvi, “Intolerância: romanos e gregos, egípcios e judeus”, A intolerância, pp. 34-7; LE GOFF, Jacques, “As raízes medievais da intolerância”, A intolerância, pp. 38-41.

podem impedir que tomem o poder, e até mesmo que concorram para isso” – casos em que a separação significa que “estão confinados na sociedade civil: podem pregar, escrever e reunir-se; só lhes é permitida uma existência sectária”.

Justo o reaparecimento das manifestações de intolerância, observa Claudio Zanghi (2003), ressalta a “necessidade de proclamar a tolerância como um princípio fundamental para o adequado estabelecimento do processo civilizatório, da democracia e da observância dos direitos humanos” – daí a Assembléia Geral da ONU ter proclamado 1995 o “Ano das nações Unidas para a Tolerância”.<sup>13</sup> Na Ásia, relata o autor, a tolerância reporta-se a uma *virtude pessoal*, com poucas implicações sociopolíticas. Observa, ainda, que se a tolerância não admite uma verdade absoluta ou “revelada”, tampouco se identifica com a indiferença (que é a negação de toda relação social construtiva): não se trata de aceitação indiscriminada, pois baseia-se no “princípio geral de proteção dos ideais de liberdade, justiça, dignidade humana e paz”.<sup>14</sup>

Chame-se, ainda, Peter Häberle, que trata da educação para o respeito da dignidade humana como um “destacado objetivo pedagógico do Estado constitucional: dignidade humana, para cada um, bem como para o próximo, no sentido dos ‘outros’ (como ‘tolerância’, ‘solidariedade’)” (HÄBERLE, 2005).

### 3. A INTERCULTURALIDADE E A HERMENÊUTICA DO DIÁLOGO - O PANORAMA PARA A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

O início do século XXI percebe-se dominado por duas realidades aparentemente antagônicas: o processo de globalização, de um lado; e a consciência da diversidade cultural e civilizacional do mundo, por outro. Uma possibilidade real (ou tendência) da globalização é que seja a culminância de um processo de homogeneização cultural protagonizado pela modernidade ocidental, com distintas

---

<sup>13</sup> O autor acompanhar a evolução histórica do conceito, do mundo clássico ao iluminismo, sinalando os fundamentos da *tolerância religiosa* nos escritos filosóficos dos séculos XVII e XVIII e a articulação da tolerância religiosa com a tolerância política, a par da reinserção do tema no século XX.

<sup>14</sup> No quadro internacional, citam-se: a Recomendação nº 1.202/1993 do Conselho Europeu, sobre a “tolerância religiosa na sociedade democrática”; Resolução do Comitê de Ministros do Conselho Europeu nº (68)30, sobre as “medidas a serem tomadas contra o incitamento ao ódio nacional e religioso” – vê com desconfiança a Declaração do Cairo sobre direitos humanos no Islã (1990), em cujo preâmbulo consta que tais direitos “são considerados parte integral da religião islâmica”; no art. 10, o Islão afirma-se não corrompido, no sentido da compulsão por converter o homem a outra religião ou ao ateísmo, mas estão todos os direitos sujeitos à *Sharia* (art. 24) (ZANGHI, 2003).

estratégias (colonialismo, desenvolvimentismo, globalização) e bandeiras (cristianismo, modernização, democratização) que não mudam o essencial – o sonho de uma só cultura humana universal, a mais homogênea e uniforme possível, como única maneira de assegurar a paz social e vida digna. Também é verdade que, no bojo do processo, há crescente reconhecimento do valor da diversidade cultural. Pode-se afirmar que “a humanidade encontra-se ante a disjuntiva de *sacrificar a diversidade cultural* no altar da globalização ou, pelo contrário, fazer do *diálogo intercultural* o instrumento a serviço do enriquecimento mútuo entre culturas”. A perspectiva cultural, nesta senda, pretende superar tanto a homogeneização globalizante quanto os *fundamentalismos culturais*, que, embora se apresentem como alternativa, “são processos tão destrutivos como ela” (COLL, 2001).<sup>15</sup>

É preciso, pois, clarificar ao menos quatro noções básicas, que sofrem de freqüente explosão semântica: cultura, diversidade cultural, pluralismo e interculturalidade. Definida cultura como o “conjunto de crenças, mitos, saberes, instituições e práticas pelas quais uma sociedade afirma sua presença no mundo e assegura sua reprodução e sua persistência no tempo”, o conceito vai além de uma simples dimensão, entre outras, da realidade social, para abarcar “toda a realidade existencial das pessoas e comunidades de uma sociedade” – pelo que toda realidade econômica, política, religiosa, jurídica etc. inscreve-se em uma determinada matriz cultural.<sup>16</sup>

Trilhando senda similar, a demonstrar toda a complexidade do quadro, cabe referir lição de Vasco Pereira da Silva, desdobrando a cultura, compreendida em três dimensões: a) da realidade intelectual e artística (criação e fruição intelectual e artística); b) a relação com a ciência e o ensino, no caso, as atividades de formação e educação; c) numa perspectiva mais ampla, a cultura como realidade complexa,

---

<sup>15</sup> Texto elaborado como contribuição à Assembléia Mundial da Aliança para um Mundo Responsável e Solidário (Lille, França, dezembro de 2002 (citado *Propuestas*). Vide também, como referência, Sardar (2004, p. 38).

<sup>16</sup> O que abriria a questão de saber se é possível promover a diversidade cultural e, ao mesmo tempo, propor uma só cultura econômica (de troca e de mercado), política (estado-nação), educativa (escolarização e alfabetização), jurídica (de confrontação e castigo), *religiosa (secularização de toda a sociedade)*, científica (ciência moderna experimental) etc. Não se “trata só de uma pluralidade de formas de uma suposta cultura universal”, nem apenas de uma “interculturalidade que persegue em última instância a mestiçagem e a unidade em um marco homogêneo aceito por todos” (p. 5). Como no slogan do 30 Aniversário do Instituto Intercultural de Montreal (1993), as diferenças não são uma realidade a superar, mas uma realidade que é preciso aceitar (p. 6) (COLL, 2001).

referida a grupos sociais dos mais diversos, conjugando elementos históricos, filosóficos, antropológicos, sociais, psicológicos, etc (SILVA, 2007).

Buscando oferecer uma síntese, Plauto Faraco de Azevedo (1979, p. 60) diz que a cultura “compreende todos os *artefatos* e *mentefatos* elaborados pelo homem, segundo certos valores, na busca de fins determinados”, já que não se pode conceber uma cultura que não seja orientada por um “conjunto de princípios, vale dizer, por valores que a fundamentam, conferindo-lhe simultaneamente a necessária estruturação”.

Passando-se pela diversidade cultural e pelo fato do pluralismo, chega-se à outra noção básica, a *interculturalidade*, um conceito que carrega fortes exigências. Pela *negativa*, (i) não pode ser reduzida ao encontro entre majorias e minorias, nem ao simples “interetnismo” (o caráter intercultural de cada uma das culturas não significa que sejam todas iguais); (ii) não pode significar o estudo de uma cultura, ou de relações entre culturas distintas, com base em critérios e valores de só uma delas ou de um ponto de vista considerado neutro e universal (acultural, transcultural ou supercultural); (iii) não é uma técnica ou estratégia para: “melhor monoculturalizar segundo a ideologia cultural dominante” – posição defendida em nome da integração à cultura pública comum da maioria; ou para “tolerar” política e transitoriamente, a espera do melhor momento para des-culturalizar – posição defendida pelos que proclamam que é preciso emancipar-se da cultura e abraçar valores supostamente universais e aculturais do indivíduo autônomo, da racionalidade e da objetividade (que amiúde buscam a superação de toda cultura e religião). É preciso vigilância contra a homogeneização cultural e a tirania da racionalidade de tal perspectiva, já que “não existe uma realidade neutra, exceto na ficção da abstração conceitual”. Pela *positiva*: (iv) trata-se do encontro de culturas que parte das base, fundamentos, matrizes, lugares únicos de cada uma das culturas em presença (*topoís*) “e do horizonte comum que nenhuma cultura possui com exclusividade”; (v) este encontro não é só de categoria lógicas (*logoî*), dos sistemas de signos e de representações de cada cultura, mas “também das práticas, crenças, símbolos, rituais, mitos, matrizes e em última instância da totalidade da realidade existencial que cada uma delas, a sua maneira, constitui de forma única; (vi) a terminologia é preferível a “bicultural, pluricultural ou plural”, que seriam noções demasiado dualistas; (vii) tais encontros provocam um quebrantamento dos respectivos fundamentos culturais, “uma profunda

crise de seus símbolos, de seus mitos e de seus pressupostos últimos”; (viii) proporciona uma experiência libertadora para todas e para cada cultura em interação, ao permitir o reconhecimento dos “limites inerentes a nossas respectivas culturas e mundos (...) tomar consciência do caráter infinito e transcendente de nós mesmos, de nossas identidades e de nossos respectivos mundos” (COLL, 2001).

Quais seriam, nestas bases, as linhas gerais para um diálogo intercultural, que, na maioria dos casos, ocorrerá no marco da cultura ocidental moderna em contato com as culturas de outros âmbitos civilizatórios? O primeiro e crucial ponto a enfrentar refere-se à definição de certos *valores universais* – e sua relação com a diversidade cultural – cujos fundamentos inquestionáveis seriam os *Direitos Humanos*, alicerce para uma *Ética Universal*. Reconhecer, todavia, que sua matriz cultural é a modernidade ocidental, não significa negar o valor e utilidade da Declaração de 1948 como referente primeiro e último de promoção de dignidade das pessoas, e sim reconhecer os limites inerentes da construção e “abrir a porta à sua fecundação intercultural”. A respectiva história, no marco da Revolução Francesa, está escrita e vale apenas acentuar a noção central de *indivíduo*, no que tange aos fundamentos filosóficos (que provém, em sua formulação jurídica, do mundo clássico latino-romano e foi retomada pelo cristianismo), a conceber que a pessoa humana possa ser vista como uma realidade separada do resto do mundo. No universo cristão tal separação permite “estabelecer uma relação direta com Deus”; no ocidente secularizado, a relação se estabelece consigo mesmo, como “princípio e fim de cada coisa” – a ordem social é concebida como algo imposta do exterior ao indivíduo (universo cultural abrahâmico, no qual Deus, fundamento distinto do mundo que criou, é a instância suprema à qual se deve submissão. A secularização do mundo ocidental “no contexto da Modernidade, conduziu a substituição de Deus por um sistema de regras, normas e leis que estabelecem aquilo que é bom e justo”, o que fundamenta a idéia de que “existe um direito que é destinada a cada indivíduo por uma realidade que lhe é exterior, quer se trate de Deus ou do Estado, e que é homogeneamente igual para todos os indivíduos”. Claro que os direitos humanos avançaram da primeira geração (dimensão), esgrimidos como instrumentos de defesa no século XVIII, para os direitos econômicos e sociais frutos das reivindicações da classe trabalhadora ao longo do século XIX e primeira metade do século XX. Ambas marcam a declaração da ONU (1948), mas prepondera, em seu DNA, a primeira, ao passo que o quadro

normativo precisa dar conta, na seqüência, da terceira geração de direitos culturais e de solidariedade (reconhecimento paulatino da diversidade cultural da humanidade). A terceira categoria, que tem dimensões individual e coletiva, não se inscreve, ao contrário das outras duas, na lógica do Estado, “mas fora dela e em algumas ocasiões contra ela”. Seja como for, mantida a função defensiva original, comete-se, agora, aos direitos humanos, a tarefa de constituírem o referencial máximo, talvez único, da organização da vida em sociedade mundo afora – refletida no dilema *direitos humanos ou barbárie*. Precisamente nesta segunda função assumida situa-se o conflito direitos humanos e diversidade cultural.<sup>17</sup>

Panikkar (2004), em texto clássico, demonstrou a ocidentalidade dos Direitos Humanos, fundados essencialmente em três postulados: (i) a crença numa *natureza humana universal*, cognoscível pela razão, que é instrumento universal de conhecimento e algo fundamentalmente diferente do resto da realidade – o ser humano dono de si próprio, de seu destino e do universo inteiro, o “legislador supremo”;<sup>18</sup> (ii) a *dignidade do indivíduo*, a ser defendida sobretudo em face do Estado e da sociedade – aqui talvez o “principal ímpeto da questão moderna dos direitos humanos”, a implicar, mais que a distinção, a *separação* entre indivíduo e sociedade, além da autonomia da humanidade frente ao cosmos (muitas vezes em oposição a ele) e a ressonância da idéia do homem *imago dei* a conviver com a “relativa independência desta convicção em relação a formulações ontológicas e teológicas”; (iii) a *ordem social democrática*, que se contrapõe à ordem hierárquica (assente em leis divinas ou de origem mitológica). Seguem as correspondentes críticas interculturais: (ia) a natureza humana universal não tem porque estar separada do resto da realidade, pois nesta situação os direitos humanos poderiam estar violando os direitos cósmicos. Ademais, toda interpretação da natureza humana é sempre particular, isto é, a “compreensão do homem acerca de si mesmo, integra da mesma forma a natureza humana” (escolher uma determinada interpretação pode

---

<sup>17</sup> Não é o mesmo utilizar o respectivo ferramental para defender-se de abusos de empresas transnacionais ou de Estados (instituições de corte ocidental moderno), do que utilizar os direitos humanos para “impor uma maneira de conceber e articular a cultura social e jurídica através do mundo”. Vide COLL, *Propuestas*, pp. 16-9, que se baseia em Eberhard para os fundamentos políticos, filosóficos e sociais dos direitos humanos.

<sup>18</sup> “Tal ateísmo prático, e mesmo ignorância prático, sobre qualquer outra questão filosófica ou fator religioso torna-se patente na apresentação e discussão da Conferência de Bangkok[...]” (PANIKKAR, 2004) provavelmente o primeiro simpósio promovido pela Unesco (dezembro de 1979) para avançar a questão, *Meeting of Experts on the Place of Human Rights in Cultural and Religious Traditions*, onde nove escolas fundamentais do pensamento religioso discutiram a questão e reconheceram a pouca atenção até então dispensada ao tema (PANIKKAR, 2004).

ser válido mas não é universal); (iia) a pessoa humana não pode ser reduzida ao indivíduo, que é em última instância uma simples abstração (não se pode *a priori* determinar os limites de uma pessoa, que dependem de sua personalidade) – “Um indivíduo é um nó isolado, uma pessoa é o tecido como um todo em torno desse nó, urdido a partir da totalidade do real. (...) Sem os nós, a rede com certeza se desintegraria, mas, sem ela, os nós nem ao menos existiriam.”; (iia) é inconveniente a suposta alternativa entre democracia ou ditadura (impor aos povos tal escolha equivale à tirania), já que a ordem democrática não é a única ordem não-totalitária e não-ditatorial possível para assegurar a dignidade das pessoas. Pode ser a melhor para defender a dignidade das pessoas contra os abusos do Estado, da sociedade ou das empresas transnacionais, mas também pode ser a pior para tomar decisões levando em conta o equilíbrio ecológico ou a dignidade das pessoas situada fora da própria sociedade ou do estado democrático (pense-se nas decisões de estados democráticos que afetam as populações de outros estados), ou em relação às minorias etc (COLL, 2001).

Se a noção de direitos humanos tem suas raízes na cultura ocidental moderna, é concretamente uma forma particular de conceber a cultura social – sua não-universalidade pode ser ressaltada no cotejo com outras culturas ou lógicas sociais distintas, como no marco do pensamento confucionista (China) ou do pensamento animista (África negra e povos indígenas), ou, ainda como exemplo, do pensamento indiano (tradições hindus e budistas, com a noção comum de *dharma*) e do mundo islâmico.<sup>19</sup> Janusz Symonides, neste contexto, refere a discussão da Conferência Mundial sobre Direitos Humanos de 1993 (Conferência de Viena). Em 1992, na Declaração de Túnis, os Estados africanos ressaltaram a universalidade dos direitos humanos, mas rejeitaram um modelo preestabelecido, em face das realidades históricas e culturais da cada nação, das tradições, padrões e valores de cada povo. Os Estados asiáticos, na Declaração de Bangladesh (abril de 1993), reafirmam a universalidade dos direitos humanos, mas pedem consideração ao contexto de particularidades e aos vários cenários históricos, culturais e religiosos. Segundo o autor, a análise das declarações proferidas na Conferência de Viena mostra que “a

---

<sup>19</sup> A comparação é feita por Eberhard, jurista e antropólogo, e resumida em COLL, *Propuestas*, pp. 21-5.

universalidade dos direitos humanos não foi abertamente rechaçada, mas o relativismo foi”.<sup>20</sup>

Panikkar (2004), no texto mencionado, quer responder à problemática intercultural: é possível extrapolar o conceito de Direitos Humanos, saindo do contexto cultural ocidental e da história moderna em que foi concebido, para uma “noção válida globalmente”? Poderia, ao menos, “*tornar-se um símbolo universal*”? Ou seria “apenas uma forma específica de expressar – e preservar – o *humanum*”? Para fugir da dicotomia (a noção é ocidental ou não é – continuação da síndrome colonial no primeiro caso, crença no valor universal de uma cultura particular; impressão de indiscutível superioridade cultural ocidental no segundo caso, portadora de sua melhor expressão) o método de investigação proposto é a *hermenêutica diatópica* (um problema é como, a partir do *topos* de uma cultura, compreender os construtos de outra), entendida como uma “reflexão temática sobre o fato de que os *loci (topoi)* de culturas historicamente não relacionadas tornam problemáticas a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outras e as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas”.<sup>21</sup> Assente que as “traduções são mais delicadas do que os transplantes de coração”, é preciso “cavar até encontrar um solo homogêneo ou uma problemática semelhante” – o *equivalente homeomórfico*, segundo núcleo metodológico da investigação de Panikkar (2004) (que buscava o equivalente homeomórfico ao conceito de Direitos Humanos), que não é o mesmo que analogia, mas um “equivalente funcional específico, descoberto através de uma

<sup>20</sup> Symonides (2003) cita, no repúdio ao relativismo cultural, as delegações da Tunísia, Kuwait, Indonésia, Irã e Vietnã. A China foi mais desafiadora à universalidade, ao mencionar “compreensão e prática de direitos humanos distintas”, pelo que não é certo que os modelos de certos países “sejam os únicos corretos”, nem se pode “exigir que todos os outros países concordem com eles”. O fato é que a Declaração de Viena (§ 1º) afirma que não se questiona a “natureza universal desses direitos e liberdades”, ao mesmo tempo (§ 5º) em que menciona *particularidades nacionais e regionais e contextos históricos, culturais e religiosos* que devem ser “levados em consideração” (pp. 57-9). O debate alastrou-se, principalmente em torno dos “valores asiáticos” – respeito à tradição e aos idosos, os fortes laços familiares, o comunitarismo e a ênfase em deveres e responsabilidades – se seriam compatíveis com os direitos humanos (o autor responde que sim, assim como afasta, do espectro cultural dos direitos humanos, os elementos criticados pelos asiáticos: individualismo excêntrico, consumismo, abuso de drogas, crimes violentos). Diferenças que não justificam a não-observância de princípios fundamentais, “como o da igualdade entre homens e mulheres”.

<sup>21</sup> Panikkar, remonta à publicação do autor de 1979, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York (Paulist Press), e não vê qualquer problema em “admitirmos uma hierarquia de culturas, mas não se pode tomar essa ordem hierárquica como ponto de partida, e um dos lados não pode, por conta própria, definir os critérios necessários para seu estabelecimento”. Adiante: “Não existem valores transculturais, pela simples razão de que um valor existe como tal apenas em um dado contexto cultural. Mas pode haver valores interculturais, ou, podemos dizer, uma crítica intercultural é de fato possível (...) na tentativa de compreender e criticar um problema humano específico com as ferramentas de compreensão de diferentes culturas envolvidas, e, ao mesmo tempo, na consideração temática de que a própria consciência e, mais ainda, a formulação do problema, já são culturalmente condicionadas.” (p. 221).

transformação topológica”, um tipo de “analogia funcional existencial”. No caso dos direitos humanos, se forem considerados como *base para exercer e respeitar a dignidade humana*, é de investigar como outra cultura resolve necessidade equivalente – o que não prescinde da construção de “bases comuns (uma linguagem mutuamente compreensível) entre as duas culturas.”<sup>22</sup>

Senda similar é percorrida por Boaventura de Sousa Santos (2004), cuja plataforma aposta nos Direitos Humanos “enquanto guião emancipatório”, reconhecendo que sua complexidade reside no fato de que podem ser concebidos e praticados seja como “forma de localismo globalizado” (globalização hegemônica), seja como “forma de cosmopolitismo” (multiculturalismo emancipatório, globalização contra-hegemônica). A tese é que, concebidos como direitos humanos universais, tendem a ser instrumento de “choque de civilizações”, arma do Ocidente contra o resto do mundo (*the West against the rest*) – daí que tenham que ser reconceitualizados como multiculturais. De toda sorte, como artefato cultural (um tipo de invariante cultural ou transcultural), não são os direitos humanos universais – apenas a cultura ocidental tende a formulá-los assim. Justamente a tarefa central da política emancipatória atual – transformar os direitos humanos de um localismo globalizado (dado o caráter ocidental liberal do discurso dominante) num projeto cosmopolita – apresenta como primeira premissa a “superação do debate entre universalismo e relativismo cultural”, que o autor considera “intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais”. Explicita: “Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, enquanto posição filosófica, é incorreto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto da sua enunciação, mas o universalismo cultural, enquanto posição filosófica, é incorreto.”. Contra o último, propõe “diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de

---

<sup>22</sup> O ferramental foi introduzido pelo autor em 1978, *The Intrareligious Dialogue*, New York (Paulist Press). Exemplifica, na nota 5, com as palavras *brâman* e *Deus*: não são análogas, nem simplesmente equívocas (e certamente não são unívocas) ou precisamente equivalentes – são homeomórficas, “desempenham um certo tipo de função respectivamente correspondente nas duas tradições diferentes em que estão vivas”. A seguir (p. 210), o autor propõe uma imagem que ganhou fortuna, a *metáfora das janelas*: “os Direitos Humanos são uma janela através da qual uma cultura determinada concebe uma ordem humana justa para seus indivíduos, mas os que vivem naquela cultura não enxergam a janela; para isso, precisam da ajuda de outra cultura, que, por sua vez, enxerga através de outra janela. Eu creio que a paisagem humana vista através de uma janela é, a um só tempo, semelhante e diferente da visão de outra. Se for este o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas? A última opção favoreceria um pluralismo saudável.”

universos culturais diferentes”. Contra o primeiro, há que desenvolver critérios para distinguir uma “política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação de uma política de desarme, uma política emancipatória de uma política regulatória”. Trata-se, bem de ver, de um “diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana”.<sup>23</sup>

Peter Häberle (2005), neste contexto, aponta claramente: a “dignidade humana possui uma referência cultural relativa, ela se situa no contexto cultural”; contudo, possui “também feições tendencialmente universais”. Daí que natureza e cultura devam ser “pensadas conjuntamente no fórum da dignidade humana e no âmbito do Estado constitucional”. A dignidade é *inata* à existência humana, constitui sua *natureza* de ser humano. Mas também, e porém, constitui *cultura*, “atividade de muitas gerações e dos Homens na sua totalidade (da ‘humanidade’): a ‘segunda Criação’. A partir dessa ação recíproca se constitui a dignidade do homem.

Boaventura de Sousa Santos (2004), por sua vez, desemboca na hermenêutica diatópica para aproximar os “universos de sentido” das diferentes culturas, que consistem em “constelações de *topoi* fortes” – os *topoi*, como lugares comuns mais abrangentes de determinada cultura, funcionam como premissa de argumentação, indiscutíveis dada sua evidência, a tornarem possível a produção e a troca de argumentos. Ocorre que os *topoi* fortes tornam-se “altamente vulneráveis e problemáticos quando ‘usados’ numa cultura diferente” e o melhor que lhes pode

---

<sup>23</sup> São cinco premissas: a segunda é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, embora nem todas as concebam em termos de direitos humanos (daí a importância de identificar preocupações isomórficas em diferentes culturas); a terceira é que “todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana”; a quarta é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras”; a quinta é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e grupos sociais “entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica”: o da igualdade (que opera através de hierarquias entre unidades homogêneas – condição socioeconômica e cidadão/estrangeiro, v.g.) e o da diferença (que hierarquiza identidades e diferenças consideradas únicas – raças e etnias, sexos, religiões, entre orientações sexuais). O texto, com igual título, foi anteriormente publicado em Portugal, na *Revista crítica de ciências sociais*, nº 48, junho de 1997, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, pp. 11-32. No texto, apresenta a hermenêutica diatópica proposta por Panikkar, e esboça aproximações com a cultura hindu (*dharma*) e com uma noção islâmica de direitos humanos (citando os trabalhos de Abdullahi An-na'im), pp. 23-8. Para um conceito descritivo de multiculturalismo, confira-se SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 28 (citado *Reconhecer para libertar*). Quanto às principais críticas ao multiculturalismo, *idem*, pp. 29-33. As condições para um multiculturalismo progressista elencam-se adiante, na mesma obra, pp. 454-8. O conceito, processual – “Qualquer conceito mais abrangente deve ser do tipo processual e não substantivo.” –, de globalização, vai à p. 433. Um exercício mais concreto de hermenêutica diatópica pode encontrar-se em BALDI, *Os direitos humanos e as concepções não-ocidentais*, pp. 117-36.

acontecer “é serem despromovidos de premissas de argumentação a meros argumentos”. Esta a função da hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico para guiar e auxiliar a compreensão de uma cultura a partir dos *topoi* de outra, baseado na idéia de que “os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem”. Seu objetivo, portanto, não é atingir a completude, antes, e pelo contrário, “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside seu caráter diatópico”<sup>24</sup>. Ademais, a hermenêutica diatópica requer, além de um tipo de conhecimento diferente, um “diferente processo de criação do conhecimento”, uma produção coletiva, “participativa, interativa, intersubjetiva e reticular, uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam através do aprofundamento da reciprocidade entre elas”.<sup>25</sup>

Diante de substrato similar, Panikkar pergunta se o *símbolo dos direitos humanos* (diferentemente de um conceito, símbolos são polivalentes e polissêmicos

---

<sup>24</sup> Além do exemplo já trabalhado por Panikkar (o diálogo entre o *topos* dos direitos humanos e o *topos* do *dharma* na cultura hindu), o autor avança noutra vereda a ensaiar a mesma hermenêutica diatópica com o primeiro *topos* (direitos humanos) e o *topos* da *umma* na cultura islâmica, que se refere “à comunidade étnica, lingüística ou religiosa de pessoas que são o objeto do plano divino de salvação” Com o progresso da atividade profética de Maomé, “a *umma* dos árabes foi transformada na *umma* dos muçulmanos” e hoje revela a incompletude dos direitos humanos individuais, em cuja base é impossível “fundar os laços e as solidariedades coletivas sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar” (daí a dificuldade da concepção ocidental em lidar com direitos humanos coletivos de grupos sociais, como minorias étnicas, mulheres, crianças, povos indígenas etc. – que decorre da dificuldade mais ampla em “definir a comunidade enquanto arena de solidariedades concretas, campo político dominado por uma obrigação política horizontal”). Mas a *umma* “sublinha demasiado os deveres em detrimento dos direitos e por isso tende a perdoar desigualdades que seriam de outro modo inadmissíveis” (homens/mulheres, muçulmanos/não-muçulmanos) – pp. 259-60. Vale lembrar que o problema de uma “noção islâmica de direitos humanos” comportar duas versões extremas: uma *fundamentalista*, para a qual “o sistema jurídico do Islão, a *Sharia*, deve ser integralmente aplicado como o direito do Estado islâmico” (a implicar um estatuto político inferior aos não-muçulmanos, para além de confrontos inevitáveis e segregação das mulheres), e outra *secularista*, pela qual os muçulmanos devem organizar-se politicamente em Estados seculares, visto o Islão como um “movimento religioso e espiritual e não político e, como tal, as sociedades muçulmanas modernas são livres de organizar o seu governo do modo que julgarem conveniente e apropriado às circunstâncias” (p. 261). Numa via *per mezzo*, Abdullahi An-na’im propõe uma relação positiva entre *Sharia* e direitos humanos, que implica uma “reconstrução” da primeira, uma “Reforma islâmica” forte numa “revisão evolucionista das fontes islâmicas que relativiza o contexto histórico específico em que a *Sharia* foi criada pelos juristas dos séculos VIII e IX”, a fim de superar a exclusão das mulheres e dos não-muçulmanos do princípio de reciprocidade (p. 262) – análise atenta do Corão e da Suna revelaria duas fases: o período de Meca Antiga, com a mensagem primitiva, eterna e fundamental do Islã (que sublinha a dignidade inerente a todo ser humano, independente de sexo, religião ou raça), entretanto muito avançada para as condições históricas do século VII (a fase de Medina), pelo que foi suspensa e sua aplicação adiada até que as circunstâncias a tornassem possível, nosso tempo e nosso contexto, segundo a proposta religiosa moderada de An-na’im.

<sup>25</sup> Em síntese, “privilegia o conhecimento-emancipação em detrimento do conhecimento regulação” (SANTOS, 2004).

por natureza) deve ser universal. E responde *sim e não!* *Sim* porque quando uma “cultura, como um todo, descobre determinados valores como máximos, estes passam a ter um certo sentido universal. Somente os valores universais expressos coletiva e culturalmente podem ser considerados como valores humanos” (destaca, aqui, o caráter particular e revolucionário da Declaração dos Direitos Humanos, a realçar o lado positivo do indivíduo frente à pessoa – cada ser humano, em sua individualidade, pelo simples fato do nascimento, tem dignidade e direitos iguais a qualquer outro). *Não* porque “cada cultura expressa sua experiência da realidade e do *humanum* por meio de conceitos e símbolos adequados àquela tradição e, com tais, não universais, e, muito provavelmente, não universalizáveis” – assoma, nesta relação entre a verdade e sua expressão em conceitos e símbolos, um dos mais fundamentais problemas filosóficos. Por um lado, a “verdade tem a pretensão inerente de ser universalmente válida, aqui e ali, ontem e amanhã, para qualquer um de nós”, que, entretanto, não se “sustenta sem que se acusem de inépcia e maldade a todos os que não estejam de acordo”. Daí a proposta de um *caminho do meio* entre o “relativismo agnóstico” e o “absolutismo dogmático”, que se pode chamar de *relatividade* (PANIKKAR, 2004).<sup>26</sup>

Tal caminho do meio, de alguma forma, na doutrina jurídica pátria, parece antecipado pelos escritos de Plauto Faraco de Azevedo nos idos de 1979, quando discorreu longa e consistentemente sobre o relativismo cultural, então sugerindo reter-se as premissas de “necessidade de compreensão e de tolerância relativamente aos valores e instituições pertinentes aos agrupamentos humanos estrangeiros” e descartar a limitação “empobrecedora e potencialmente daninha a que conduz o etnocentrismo”. Não sem advertir, entretanto, que, “reconhecer e respeitar as instituições diversas das locais”, isto não significa “que se deva deixar de perquirir seu *substrato comum*”. É de evitar o extremo da “absolutização” ou radicalização do

---

<sup>26</sup> O caso dos Direitos Humanos é um exemplo de *pars pro toto*: “visto de dentro, ele aparece como um todo; visto de fora, parece uma parte, um fragmento”. Não “podemos ver o *totum*, a não ser no âmbito e através de nossa própria janela. (...) Ele só é visto no âmbito e através da respectiva *parte*, e não há posição a partir da qual se possa desenvolver a integração de todas as partes.”. O cerne da questão é que só “podemos visar o *totum* e, mesmo assim, muitas vezes esquecemos que tudo que vemos é *pars*, que, então, tomamos como *pro toto*. (...) Cristo será, para o cristão, o símbolo da totalidade; para o não-cristão, apenas o símbolo dos cristãos.”. Daí, em resumo, que é preciso uma nova hermenêutica, a hermenêutica diatópica, desenvolvida num “diálogo dialógico”, a demonstrar que “não podemos tomar a *pars pro toto*, nem crer que vemos o *totum in parte*. Devemos aceitar o que o nosso parceiro nos diz: simplesmente, que tomamos o *totum pro parte*, quando estamos cientes da *pars pro toto*, o qual é, com certeza, o que lhe responderemos sem vacilar. É a condição humana e eu não a consideraria como uma imperfeição; mais uma vez, este é o tema do pluralismo” (SANTOS, 2004).

relativismo, expresso na assertiva de que todos os valores têm igual valor ou de que é impossível aquilatá-los, ou afirmando que “todos os valores absolutos são necessariamente etnocêntricos ou que todas as ideologias tenham o mesmo valor” – seja pelo argumento ético (a teoria acabaria por tolerar o canibalismo ou as leis nazistas “desde que inseridas no código social de determinada cultura”), inclusive de superar a indiferença (“o choque de valores conduz à necessidade de escolha”), seja pelo argumento político (a tese conduziria ao isolacionismo, “incompatível com as condições da nossa era”. Explicitamente, é “necessário vencer este impasse porque é sensível o mal-estar que causa” (AZEVEDO, 1979)<sup>27</sup>.

Deliba-se, aqui, o problema dos riscos do diálogo, marcado por vicissitudes históricas, pois, “no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada” (colonialismo, que testemunha séculos de troca desigual), “imperialismo cultural e epistemicídio” como parte da trajetória histórica da modernidade ocidental.<sup>28</sup> É no âmbito do marco normativo (moral, jurídico e político) do Estado Constitucional como um Estado Democrático de Direito que se poderão buscar as respostas e os caminhos para a afirmação, entre outras, das exigências da tolerância, do pluralismo e da interculturalidade, tão caras para a dignidade (da pessoa humana). Eis a perspectiva que nos guiará no próximo e último segmento.

#### **4. O ESTADO CONSTITUCIONAL E A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E FUNDAMENTAIS COMO O PARADIGMA PARA A CONCRETIZAÇÃO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA**

O moderno Estado Constitucional designava à constituição uma *função integradora*, sob a égide da *soberania nacional*. Confrontado com o pluralismo jurídico e o multiculturalismo social, tal função deve ser revista, para que a constituição

---

<sup>27</sup> O relativismo jurídico ocupa todo o capítulo V da obra, que analisa minudentemente seus reflexos no ordenamento jurídico e na Justiça do Estado nazista (pp. 85-190).

<sup>28</sup> Noutra linha, mas confluyente, Wallerstein (2007), *passim*, especialmente pp. 25-8 (A política do universalismo hoje em dia) e pp. 29-61 (Quem tem o direito de intervir? Os valores universais contra a barbárie), onde retoma a polêmica em torno dos ameríndios entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, situada na primeira metade do século XVI. O quadro teórico serve para analisar, por exemplo, a intervenção militar norte-americana no Iraque, desnudada em seu componente de dominação sob a retórica do universalismo europeu, a serviço das potências hegemônicas – propõe, entretanto, uma retórica alternativa para a construção de um universalismo de fato universal.

tendencialmente estructure e garanta um *sistema pluralístico*. A “função de inclusividade multicultural” é assim designada por Canotilho (1999), justamente em face do pluralismo e do multiculturalismo referidos, definidos: (a) o primeiro, pela existência de uma pluralidade heterogênea de direitos dentro do mesmo campo social, a pressupor; (b) o segundo, uma sociedade multicultural formada por vários grupos culturais (“índios”, “chineses”, “africanos”, “turcos”, “indianos”) que “produzem normas (relativas, por ex., a casamentos, modas, contratos, ensino de religião) que atuam no mesmo espaço social e interagem com as normas produzidas pelas ‘macroculturas’ dominantes nesse mesmo espaço”.<sup>29</sup>

Interessante que Peter Häberle, ao discorrer acerca dos “recentes desenvolvimentos sobre direitos fundamentais na Alemanha”, refira-se a uma nova e diferente fase: já não tanto um olhar para trás, um debruçar-se sobre os textos clássicos de Weimar (tendencial superação da comparação jurídica no *tempo* – típica do paradigma da modernidade, acrescenta-se); hoje, como nunca antes, “está na ordem do dia da interpretação e da política dos direitos fundamentais a comparação jurídica no *espaço* (um olhar por sobre as fronteiras)” (HÄBERLE, 1993). Um olhar que se poderia chamar de pós-moderno.

Em permanente reflexão, Canotilho (2001) apenas em 2001 publicou uma segunda edição de sua tese de doutoramento, deixando intocada a narrativa de 1982, mas enfrentando no prefácio o que chamou de “sopro de pós-modernidade”, alinhando o “mal-estar da constituição” e o “pessimismo pós-moderno”, além das “incertezas epistêmicas da ‘diretividade constitucional’”. Questiona a *constituição dirigente* segundo os problemas atuais da teoria da constituição, num rol de dez: problemas de *inclusão* (*autoreferencialidade* e auto-organização de vários sistemas e subsistemas sociais); de *referência* (novos sujeitos do poder); de *reflexividade* (inadequação funcional das fontes de direito); de *universalização* (as gramáticas específicas dos discursos reais emergentes); de *materialização do direito* (concepção piramidal); de *reinvenção do território* (perda do território e de funções soberanas); de

<sup>29</sup> Vale lembrar que Canotilho concebe a constituição como um sistema aberto de regras e princípios (p. 1088), uma ordem-aberta, uma ordem-quadro e acrescenta às funções clássicas (consenso fundamental, legitimidade e legitimação da ordem jurídico-constitucional, garantia e proteção, ordem e ordenação e organização do poder político, pp. 1329-39) pelo menos outras três: a função de autovinculação; a de inclusividade multicultural; e, diante da autopoiesis (a indicar a fraqueza de um voluntarismo excessivo, que sobrecarregaria a constituição com uma extensa e inviável regulação política), uma função dialógica: “a constituição é ainda o local próprio para ouvir o outro – *altera pares audiatur*. Queremos com isto significar que a auto-organização não dispensa um *diálogo*, uma *conversação*, uma conexão interativa entre os vários sistemas sociais” (CANOTILHO, 2001).

*tragédia* (insucesso do paradigma político-estatal), de *fundamentação* (dos valores à racionalização argumentativa, à razão lógica dos discursos analíticos); de *simbolização* (reptos da sociologia crítica, da teoria sistêmica e da arqueologia mítico-retórica): e de *complexidade* (complexidade e auto-organização).<sup>30</sup>

Por tudo, “suportará impulsos tanáticos qualquer texto constitucional dirigente introvertidamente vergado sobre si próprio e alheio aos processos de *abertura* do direito constitucional ao *direito internacional* e aos *direitos supranacionais*. Em uma época de cidadanias múltiplas e de múltiplos de cidadania seria prejudicial aos próprios cidadãos o fecho da constituição, erguendo-se à categoria de ‘linha Maginot’ contra invasões agressivas dos direitos fundamentais” (CANOTILHO 2001).<sup>31</sup>

Também Boaventura de Sousa Santos, como referido no item anterior, ao tratar das relações entre multiculturalismo e globalizações, defende que o debate sobre a concepção de direitos humanos (sua eurocentricidade) seja o fio condutor de uma nova concepção de cidadania “cosmopolita baseada no reconhecimento da diferença (...) Essa nova cidadania requer a invenção de processos dialógicos de construção de novos modos de intervenção política” (SANTOS, 2003).

Em face do que ficou dito, é de perguntar: o estado territorial suportaria uma *constituição hiperinclusiva*, capaz de acolher grupos estratégicos *fundamentalistas*? O termo “hiperinclusiva” é de Canotilho (2003), reconhecendo a dificuldade em responder à questão, “porque se trata de saber, no fundo”, se o estado territorial moderno deve ser substituído ou complementado “pela *personalização da ordem jurídica*” e sobretudo se poderá acolher “enclaves tradicionalistas iliberais”.

Um dos campos privilegiados para verificação de tal realidade é aquele resultante da *interpenetração do subsistema religioso nos quadrantes do direito, da política e da constituição*. Em terminologia corrente, é preciso verificar o arcabouço disponível ao estado democrático de direito para enfrentar o *desafio do*

---

<sup>30</sup> Prefácio, pp. XXIII-XXVI. Embora tratando de questões diferentes, como consignado no texto acima, dois problemas foram elencados com o mesmo título: 1.2. problemas de referência (do homem indivíduo para os sujeitos coletivos) e 1.10. problemas de referência (complexidade, auto-organização e códigos funcionais diferenciados – o acréscimo de um dilema congênito, “a sua ânsia de preformação normativa num espaço futuro imprezível a não ser em termos utópicos”). O último problema, entretanto – a indicar lapso no texto mais recente – , é tratado como de “complexidade” em *Direito constitucional e teoria da constituição*, p. 1263.

<sup>31</sup> Tais idéias já vinham desenvolvidas desde a 1ª edição (1997) da obra “Direito Constitucional e Teoria da Constituição”, pp. 1257-63, e foram apresentadas pelo autor em conferência proferida em Porto Alegre, na PUC, em 18/10/02.

*fundamentalismo*. Em um texto publicado originalmente em Heidelberg em 1995, e que de lá para cá apenas ganhou atualidade, Peter Häberle (1996) já intitulava “O fundamentalismo como desafio do Estado Constitucional: considerações desde a ciência do direito e da cultura”. No texto, sinala que as diversas formas de aparição do fundamentalismo desafiam radicalmente toda ciência como forma racional de busca da verdade, baseada em métodos rastreáveis – o fundamentalismo, como “doutrina de salvação que predica com pretensões de verdade que não se questionam”, é o contrário da civilização científica atual, “iniciada na antiga Grécia”.

Daí a inevitável tensão com as Constituições, que são, hoje, “como talvez nunca anteriormente, seu tempo expressado em idéias”. Irônico que o desafio agudize-se justamente no momento em que o fundamentalismo político-ideológico do marxismo fracassou, apresentando-se o ano de 1989 como *annus mirabilis*. Ao revés da “hora mundial do Estado Constitucional”, o que se viu foi sua crise e debilidade para arrostar os desafios fundamentalistas: crise de identidade do Ocidente, regresso de nacionalismo militante e de guerras civis, “o materialismo e economicismo, que caracteriza as democracias ocidentais saturadas de bem-estar”. Palavras-chaves, especialmente na Alemanha reunificada do autor: *falta de espírito cívico e incapacidade para compartilhar* (HÄBERLE 1996).

O fundamentalismo é um *fenômeno cultural*, “em sentido amplo, profundo e totalmente”, assim como os textos jurídicos vivem de seus contextos culturais. Assim que a teoria constitucional, uma “forma da modernidade”, é uma ciência cultural que colabora com outras na *busca* da verdade (como a história e a economia política), embora conserve seu *proprium* – a busca aberta da justiça e do bem comum – e sua responsabilidade, precisa e atualmente em face do fundamentalismo, que a desafia radicalmente. Häberle nota que, como problema cultural amplo, o fundamentalismo “tropeça” com o Direito como manifestação cultural (ocidental) com sua aspiração de universalidade, mas a ciência jurídica demarca apenas uma parte da confrontação e depende do trabalho prévio, simultâneo e posterior das demais disciplinas – o que não diminui seu trabalho, mas “preserva-o de expectativas exageradas” (HÄBERLE 1996).

O mesmo Estado constitucional, precisamente também em virtude da missão anterior, deve, “mediante os próprios princípios que o fundamentam, traçar e impor limites no âmbito interno e na convivência com os povos”. O objetivo “educar para a

tolerância” poderia possibilitar, ao Estado Constitucional, a recuperação consciente da “história de conciliação e diálogo” entre as três religiões mundiais que durou até 1492 na Espanha. Finalmente, em face dos “diagnósticos” fundamentalistas, o Estado Constitucional pode encontrar “terapias”, mediante reformas que não signifiquem o abandono de sua *raison d'être*: dignidade humana, democracia, pluralismo, proteção da privacidade, tolerância e neutralidade, justiça social. Trata-se de um *modelo pluralista*, com muitas “identidades e verdades” competidoras, que necessita da Constituição como ordenamento-marco e do patriotismo constitucional de todos os cidadãos, sob pena de dissolver-se em arbitrariedades e guerra civil (HÄBERLE 1996).<sup>32</sup>

A seguir, Häberle apresenta a *dignidade humana como premissa antropológico-cultural do Estado Constitucional*, a manifestar-se nas liberdades culturais e na democracia pluralista como “conseqüência organizativa”. O Estado Constitucional “é uma obra que não cessa de escrever-se, de muitas épocas e gerações” – textos clássicos (de Aristóteles a Montesquieu, Rousseau, Kant) expressam um diálogo de titãs, em cujos ombros os grandes tribunais constitucionais (como a Suprema Corte norte-americana e o Tribunal Constitucional Federal alemão ou o Tribunal Europeu de Direitos Humanos) operam, assim como o juiz de primeira instância, que cotidianamente, na linha de frente e em menor escala, procura realizar justiça – ou o jurista que exerce uma política de acúmulo científico. O “contrato cultural de gerações de muitas épocas e lugares encontrou sua expressão nos grandes aportes”, seja dos *founding fathers* de 1776, ou na Revolução Francesa de 1789, seja na Revolução Pacífica da Europa Oriental de 1989. Literatos e músicos participam da tessitura do Estado Constitucional como “foro do desenvolvimento da humanidade em nações” (observa que Beethoven, ao riscar a dedicatória que fizera a Napoleão de sua Terceira Sinfonia, a Heróica, quando da coroação do imperador, “contribuiu historicamente mais com a difusão das idéias republicanas do que vários tratados jurídicos”).

Neste diapasão, o princípio da dignidade humana de Kant, clássico da filosofia do direito e texto constitucional positivo, amplia-se como imperativo categórico e concebe-se na dimensão temporal como contrato geracional: o ser humano “não deve

---

<sup>32</sup> Necessita, também, ao menos de elementos de uma “ética mundial”, citando o autor o projeto de Hans Küng.

ser convertido em objeto da ação estatal e social; ele é – no espaço – sujeito de um contrato social ficto e, no tempo – contrato geracional – responsável frente à posteridade” (meio ambiente e dívida pública, v.g.). Da garantia da dignidade humana “emanam muitas liberdades culturais como as de religião e de consciência, também a liberdade científica e artística”. A consequência é uma “cultura de liberdade” e também a “liberdade de cultura”, que é estranha, ou impossível, ao fundamentalismo. Outra consequência organizatória da dignidade humana é a *democracia pluralista*, algo mais profundo que uma simples “forma estatal”. Andam juntos a dignidade própria do ser humano, inata, e seu crescimento em um processo cultural de socialização, num status de liberdade atribuído pela participação democrática (o status de *homo politicus* como “natural”). De forma lapidar: “Dignidade humana e democracia formam as duas faces da mesma *res publica*, que caracterizam o atual estágio de evolução do Estado Constitucional. Há outras consequências da dignidade humana apresentar-se como premissa antropológico-cultural do Estado Constitucional: competências e diversidade, alternativas e oposição, a alternância de maioria e minoria, o desenvolvimento aberto. Particularmente, a “liberdade científica e artística não pode ser limitada no Estado Constitucional no interesse de verdade pretendidas ou reveladas”; permanece indisponível a dignidade do ser humano; “as crianças não devem ser alienadas a seus pais, nem subtraídas de sua ‘natural’ missão educativa”; o assassinato por motivações fundamentalistas continua sendo assassinato. A formulação de Häberle giza que conflitos e *problemas de direitos fundamentais* “são campos nos quais o Estado Constitucional tem que se afirmar frente ao fundamentalismo”. Noutro campo, formado pelas *questões democráticas*, as orientações fundamentalistas podem articular-se em partidos e associações, porém sujeitas às limitações do ordenamento jurídico geral, com destaque para os dispositivos constitucionais respectivos (HÄBERLE 1996).

Nesta linha, “sociedade aberta” (Popper) é uma expressão chave para a caracterização *metajurídica* do Estado Constitucional (em contraste com os sistemas fechados de Platão, Hegel e Marx) – o que não significa ignorar “a fundamentação cultural de cada sociedade”, que não poderia ser tão aberta que restasse sem fundo, incapaz de criar identidade nacional e manter unido um povo. Assim, cada “singular Estado Constitucional vive de consenso fundamental e de pluralidade, de identidade alcançada em um desenvolvimento histórico”, por exemplo, através da “memória

coletiva” e da diversidade, de *valores básicos e alternativas variáveis* – tais valores básicos são perceptíveis nas normas sobre língua oficial, bandeiras, escudos e hinos, nos feriados nacionais, e, naturalmente, em normas relativas a questões confessionais. Se o desenvolvimento da neutralidade ideológico-confessional do Estado é uma grande contribuição cultural do Estado Constitucional (expressão da disposição ocidental do mundo), não deve, todavia, fazer esquecer que é uma *cultura determinada* (o cristianismo), “que forma o contexto e o limite deste princípio” (de neutralidade) – prefere-se falar em imparcialidade do Estado, no contexto do princípio da não confessionalidade.

É precisamente em *questões-limites*, as que o fundamentalismo provoca, que é “imprescindível o recurso ao ‘cristianismo como fator cultural’ (Tribunal Constitucional Federal)”. Dito de outro modo, o “princípio da não-identificação” – pelo qual o Estado não deve identificar-se com determinadas religiões, confissões, ideologias – tem certas premissas, *não vige de forma absoluta*. Explicitamente: “Existem, ‘*horribile dictu*’, *valores básicos fundadores do estado constitucional*, de que este necessita precisamente no conflito com o fundamentalismo, o que não o converte, todavia, em um sistema fundamentalista”. O Estado Constitucional, que carrega consigo a experiência de lutas vitoriosas contra sistemas totalitários (nacional-socialismo, marxismo-leninismo), tem credenciais para este “difícil” ato de equilíbrio: “ser e converter-se, uma e outra vez, em sociedade aberta, por um lado, invocando seus valores básicos (...), afirmando-se em seu próprio pluralismo contra as sociedades fechadas e seu monismo, por outro”. Nesta linha, os fundamentos culturais da sociedade aberta – os *valores básicos ocidentais “aglutinantes”* (HÄBERLE, 2003) –<sup>33</sup> erguem-se como limites às exageradas exigências e pretensões fundamentalistas. Juridicamente, apenas pode-se alcançar parte desta auto-afirmação (uma das várias parcelas deste conflito de culturas). Se não se pode esperar demasiado do Direito, tem provavelmente uma missão de fronteira – o

---

<sup>33</sup> É explícito na conexão da identidade europeia com sua história cultural e suas grandes criações, além de uma “inevitável referência geográfica”, referindo-se ao norte da África e à Turquia. “Há limites culturais ao crescimento da Europa”, justo a identidade europeia – e as “delimitações (em relação à Ásia e à África) são imprescindíveis, ao passo que é necessário construir ‘pontes’ até o Estados Unidos e a América Latina”.

“monopólio estatal da violência, praticada como *ultima ratio*, conserva sua justificação” (HÄBERLE 1996).<sup>34</sup>

Diante dos perigos (e referia, então, que “o fundamentalismo religioso, por exemplo islâmico, pode conduzir a guerras e atos de terror”), inclusive a ameaçadora perda de universalidade dos “direitos humanos”, já perceptível na Declaração de Viena de 1993 (grita contra o “imperialismo ocidental dos direitos humanos”), a cultura da humanidade está em jogo, imersa numa *crise de sentido* para a qual os fundamentalismos prometem remédio. Neste contexto, são os princípios *jurídicos* que primeiro oferecem apoio, referindo-se Häberle expressamente ao bom resultado do longo processo de secularização, mirando-se na “configuração gradual da tolerância e da liberdade religiosa, depois da coação religiosa e da Inquisição, das guerras de religião e da expulsão por motivos religiosos”. Antecipando-se a uma possível objeção – de que estaria absolutizando uma fase evolutiva da humanidade, privando-a de sua relatividade histórica –, entende que a série *dignidade do homem, família internacional, humanidade, direitos humanos* (conceitos dos textos da ONU) marca um *estado cultural* do *status civilis mundialis* “do qual não se pode voltar e que deveria ser irreversível”. O autor concebe o *estado natural* à Hobbes, “bellum omnium contra omnes”, e o *fundamentalismo como um projeto que conduz de volta a tais estados naturais*, assim como a anulação da liberdade do indivíduo. As crises são vistas como “custos” da modernidade, mas *não há regresso possível*, nem para um novo “fisiocentrismo”, nem para Estados Teocráticos ou Nacionais Absolutistas, nem para “militantes doutrinas de salvação” – embora sua “vis atrativa”, pois em geral faltam instâncias criadoras de sentido na sociedade aberta. Daí que o Estado Constitucional tenha que gerar, portanto, “muita força atrativa e dispor de meios pedagógicos para erigir diques contra o fundamentalismo” (HÄBERLE, 1996).

Enquanto paladino de “nossa cultura de liberdade e tolerância”, o Estado Constitucional tem que seguir evoluindo, no sentido de “técnica de obra imperfeita do racionalismo crítico”. Assim, o fundamentalismo dá azo a perguntar-se pelos déficits e

---

<sup>34</sup> A afirmação do pluralismo do Estado Constitucional não vai prejudicada pela novas cláusulas anti-ideologia estatal dos Estados pós-comunistas (Rússia, Ucrânia), exemplar o art. 2,1 da República Federativa Tcheca e Eslovaca (1991): “The state is founded on democratic values and must not be bound either by an exclusive ideology or by a particular religion” (nota 44). É de recordar que Estado e Direito, em qualquer caso, têm importância instrumental, não são fins em si, como nos “Estados Teocráticos” – o signo fundamental da sociedade aberta segue sendo a eterna busca da verdade em política, ciência e arte, “o conhecimento do possível fracasso em lugar da certeza da salvação” (HÄBERLE, 1996, p. 153).

carências do Estado Constitucional: por um lado, trabalhar-se numa fundamentação aprofundada de *valores* (da transposição prática dos objetivos educativos, como tolerância, respeito aos direitos humanos, responsabilidade pelo meio ambiente etc., até a recuperação da dimensão dos deveres e cargos honoríficos a serviço do bem comum); por outro, conservar-se, apesar de toda diversidade cultural, a *abertura* do Estado Constitucional e sua *universalidade*. A esperança de Häberle repousa numa associação que proporcione confiança na condição aberta da história universal e na possibilidade de que os homens a dotem de sentido, o que passa pela articulação, no Estado Constitucional e na comunidade internacional, da arte, da ciência e da religião para esconjurar os fundamentalismos: “Porque a proteção e o ‘cumprimento’ destes três campos da antropologia cultural (liberdade de religião, arte e ciência), criam as melhores precauções frente a todos os fundamentalismos”. A “sociedade aberta”, então, não é uma expressão oca, mas “chave para nossa cultura de liberdade” (HÄBERLE, 1996).

Retenha-se e atualize-se: é a dignidade humana,<sup>35</sup> e não “do povo”, o “último ponto de referência antropológico-cultural do Direito e do Estado, da Constituição e do bem comum” (HÄBERLE, 2005). Aliás, é também a dignidade (da pessoa, reiterese, mas sempre de todas as pessoas!) humana um valor-fonte e, neste sentido, também uma espécie de elo de ponte (embora não a única) entre a moral e o Direito, mas também entre a cultura e o Direito. Convém recordar, nesta quadra, a afirmação de Michel Prieur, no sentido de que entre Direito e Cultura existe uma relação “amorosa”, em que cada um dos pares “completa” o outro, visto que a Cultura obriga o Direito a evoluir e o Direito recompensa a Cultura tornando-a (precisamente por meio das garantias jurídicas atribuídas à dignidade e aos direitos humanos e fundamentais, próprias de um Estado Democrático de Direito, cabe acrescentar, de nossa parte) mais universal, plural e democrática<sup>36</sup>.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

<sup>35</sup> A dogmática mais sofisticada vem reconstruindo o conceito do princípio jurídico da dignidade da pessoa humana. Ingo Sarlet, por todos, na sétima edição de sua monografia, consigna que a definição proposta já sofreu dois ajustes desde a primeira edição, “com o intuito da máxima afinidade possível com uma concepção multidimensional, aberta e inclusiva da dignidade da pessoa humana”. Destaca-se a funcionalidade conceitual, de “propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos, mediante o devido respeito aos demais seres que integram a rede da vida” (SARLET, 2009, p. 67).

<sup>36</sup> Cf. referência extraída de Silva (2007).

À vista de todo o exposto e nos encaminhando ao final, no âmbito do Estado Constitucional, que hoje somente pode ser como tal considerado se estruturado e justificado como um Estado Democrático de Direito, a dignidade da pessoa humana implica (e esta a missão primordial do Estado, da Política e do Direito) o respeito, a proteção e a promoção das condições para o livre desenvolvimento da personalidade e da real possibilidade (daí os direitos políticos e de cidadania) da participação nos destinos comuns. Portanto, a dignidade também implica um indivíduo socialmente integrado e responsável, como, de resto, cedo bem apontou o Tribunal Constitucional Federal da Alemanha, no início de sua profícua judicatura<sup>37</sup>.

A educação (abrangendo ensino e pesquisa) e a formação para uma vida com dignidade e, neste contexto, uma educação para os direitos humanos e fundamentais, constitui tarefa (dever constitucional) irrenunciável do Estado e da Sociedade, no âmbito de todas as suas unidades, sendo mesmo possível afirmar que a educação para os direitos humanos e fundamentais integra o que se tem designado de um mínimo existencial sociocultural. Mas, como já foi, aliás, objeto de longa digressão, o Estado deve – como Estado Democrático de Direito – garantir e promover a liberdade e a proteção dos bens e direitos culturais simultaneamente, resistindo às tentações totalitárias da “instrumentalização” e da “programação” cultural, daí a já enfatizada necessidade de preservar o pluralismo e assegurar o reinado da tolerância, o que desafia o que se poderia designar de uma “separação cultural” de poderes. Com efeito, se no que diz com a aplicação do princípio da dignidade da pessoa humana já se apontou, à vista dos excessos ou menoscabos, para uma tirania da dignidade (NEUMANN, 1988), mais cuidado ainda para com os riscos de uma tirania dos valores e da cultura no campo da educação em geral, bem como na esfera do ensino e da pesquisa jurídica em particular.

Conclusivamente, para a estruturação dos pilares do Estado constitucional se faz necessária a compreensão do fenômeno subjacente, a dizer, a eclosão e o reconhecimento da diversidade em uma perspectiva inclusiva e pautada na solidariedade. Imperiosa é, dessa forma, a reinvenção do sistema jurídico a partir do primado da pessoa humana. De fato, é na pluralidade que se constrói a atmosfera em que realmente se encontra a pessoa humana em toda a sua complexidade, ou seja, é

---

<sup>37</sup> Cf. BVErfGE – Bundesverfassungsgerichtsentscheidungen (Coletânea Oficial das Decisões do Tribunal Constitucional Federal da Alemanha) vol. 4, p. 7 e ss., ao referir a responsabilidade própria de cada ser humano e a sua vinculação social.

somente na pluralidade que a pessoa humana perfaz a sua singularidade. É, pois, o cotidiano plural que se constitui como uma porta aberta para o dissenso e, dessa maneira, torna o consenso legítimo, o maior desafio para a afirmação do sujeito.

A equação liberdade e igualdade baseada no fluxo advindo da conexão entre a dignidade e a autonomia é o ideal a ser buscado atualmente, pois se trata de algo vital para demarcação dos espaços públicos e privados, indicando e conformando os espaços de ação coletiva e individual. Entretanto, embora se deva garantir a maior liberdade possível na composição do tecido social, fundamental é, por vezes, a intervenção do Estado em razão do reconhecimento da vulnerabilidade de alguns. Evidente que a simples declaração de direitos não é suficiente, sendo necessário a garantia de condições culturais, v.g., jurídicas, políticas, sociais e econômicas para que, de forma isonômica, os direitos sejam exercidos e expressem de modo indelével o pacto de justiça, de responsabilidade e de solidariedade típico do Estado democrático de Direito em seu emolduramento constitucional.

Portanto, o conteúdo dos Direitos Humanos, assim como o dos direitos fundamentais pautados em uma noção de tolerância, e seus desdobramentos em normativas infraconstitucionais podem e devem ser aplicados de modo transversal nas matrizes curriculares, com a utilização de metodologias ativas em sala de aula, assim como com a implantação de projetos de pesquisa e de extensão acadêmicos. De fato, o que se deve assegurar é a ideia de educação, notadamente a educação em direitos humanos, como o instrumento principal para o exercício da cidadania, para a emancipação. A mera existência de disciplinas de Direitos Humanos, de Direitos Fundamentais, de Sociologia do Direito ou de Antropologia Social, todavia, não implica na real afirmação inclusiva dos direitos humanos, tampouco dos direitos fundamentais, e nem de sua materialidade como conteúdo transformador. Torna-se um imperativo que os conteúdos curriculares tenham ampla conexão com os fatos reais, encetando políticas públicas que tenham como paradigma a tolerância e a dignidade da pessoa humana como a espinha dorsal do ordenamento jurídico e, desse modo, atuem como uma espécie de antídoto à onda atual de fundamentalismos.

Ao fim e ao cabo, urge a ressignificação do contexto e das práticas que formatam a educação em direitos humanos em um sentido complexo, integralizador, que não somente não mais tolere a estigmatização e a hierarquização entre as pessoas e os diversos grupos sociais como, superando o paradigma tradicional,

oportunize a concretização dos direitos e das garantias de todos, indistintamente para a efetiva afirmação dos instrumentos jurídicos adequados para um manejo democrático, plural, responsável e solidário em prol da pessoa humana.

## REFERÊNCIAS

ALUNO com retardo mental é torturado. **O Estado de São Paulo Jornal**. Disponível em: <: Lumen Juris, 2008.

BEECHER, Henry. Ethics and clinical research. **The New England Journal of Medicine**. v. 274. n.24. [www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090618/not\\_imp>.389067,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090618/not_imp>.389067,0.php). Acesso em: 10 abr. 2012.

ARAÚJO, Luiz Alberto David. **A proteção constitucional das pessoas portadoras de deficiência**: algumas dificuldades para efetivação dos direitos, in: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro June. 16, 1996.

BECK, Ulrich; RITTER, Mark. **Democracy without enemies**. 1998.  
BIRNBACHER, Dieter. Einige Gründe, das Hirntodkriterium zu akzeptieren. In: **Wann ist der Mensch tod?** Organverpflanzung und << Hirntod>> -Kriterium. (Johannes Hoff und Jürgen in der Schmitten Hrsg.) Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH, 1994.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Coleção Aldus 18. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003 (reimpressão 2006).

CAHILL, Lisa Sowle; RICHARD A; McCORMICK, S.J.'s. To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine. In: **The Story of Bioethics**: from seminal works to contemporary explorations. (Jennifer K. Walter and Eran P. Klein Editors). Washington D.C.: Georgetown University Press, 2003.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 3ª ed. Coimbra: Livraria Almedina, 1999.

CARACTERÍSTICAS gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Censo Demográfico 2010. **IBGE. Disponível em:**<[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>. Acesso em: 19 maio 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologias periféricas versus antropologias centrais. In: **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

COLL, Agustí Nicolau. Propuestas para una diversidad cultural intercultural en la era de la globalización. Barcelona, julho 2001.

COSTA NETO, João. **Dignidade humana**: visão do Tribunal Constitucional Federal Alemão, do STF e do Tribunal Europeu. São Paulo: Saraiva, 2014.

DINIZ, Debora e GUILHEM, Dirce. **O que é bioética**. São Paulo: Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos; 315). 2002.

DINIZ, Debora. **Modelo social da deficiência**: a crítica feminista. Série Anis. Brasília: Letraslivres, 1-8 julho, 2003.

DINIZ, Debora. **O que é deficiência?** São Paulo: Brasiliense, 2007.

DINIZ, Débora; SANTOS, Wederson. **Deficiência e direitos humanos**: desafios e respostas à discriminação. In: Deficiência e discriminação. Débora Diniz e Wederson Santos (Org.). Brasília: Letras livres- Edunb, 2010.

DUCROCQ, Françoise Barret et al. A intolerância. **Rio de Janeiro: Bertrand Brasil**, 2000.

DURÁN-MUÑOZ, Rafael. **Teoría y praxis de los modos de gestión de la diversidad**: Abordaje mediático y judicial de conflictos multiculturales en España. In COPELLO, Patricia Laurenzo; \_\_\_\_\_. (Coords.) Diversidad cultural, género y derecho. Valencia: Tirant lo blanch, 2014.

ECO, Umberto. **Cinco escritos morais**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Record, 1998.

ELIA, Luciano. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ESTEVES, João Pissarra. **A ética da comunicação e os media modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas**. Fund. Calouste Gulbenkian, 1998.  
FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **O direito, entre o futuro e o passado**. São Paulo: Noeses, 2014.

FINCATO, Denise Pires; BUBLITZ, Michele Duas. **Proteção Legal do Acesso ao Trabalho das Pessoas Portadoras de Deficiência**: Um Direito Fundamental, in: Revista Direitos Fundamentais & Justiça Ano 4, nº 12, Jul./Set. 2010.  
GOMBRICH, Ernst. A História da Arte. 16ª ed. ver. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

GURGEL, Yara Maria Pereira. **Direitos Humanos, Princípio da Igualdade e Não Discriminação**. Sua Aplicação às Relações de Trabalho, São Paulo: LTr, 2010.

HÄBERLE, Peter. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal, In: **Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional**. Ingo Wolfgang Sarlet (org.). trad. Ingo W. Sarlet e outros. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

JONAS, Hans. Against the stream. In: **Philosophical Essays**: From Ancient Creed to Technological Man. Englewood Cliffs. Prentice Hall, 1974.

JONSEN, Albert R. **The Birth of Bioethics**. New York: Oxford University Press, 1998.

JULLIEN, François. O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

JUNGHANNS, Ray. **Verteilungsgerechtigkeit in der Transplantationsmedizin**: eine juristische Grenzziehung. Frankfurt am Main: Surkamp, 2001.

LEONARDI, Marcel. **Tutela e privacidade na Internet**. São Paulo: Saraiva, 2012.

LUCAS, Javier. **Para dejar de hablar de la tolerancia?** Disponível em: <http://hdl.handle.net/10045/10747>. Acesso em: 28 no. 2005.

MAGALHÃES, Solange Martins Oliveira; SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências. São Paulo: Editora Cortez, 2003. **Revista Inter Ação**, v. 40, n. 1, p. 185-190.

MAINETTI, José Alberto. Bioética: una nueva filosofía de la salud. In: **Boletín de La Oficina Sanitaria Panamericana**. vol 108. 1990.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo G. **Curso de Direito Constitucional**. 6ª ed., São Paulo: Saraiva.

MONTEIRO, Geraldo Tadeu Moreira. **Construção jurídica das relações de gênero**: o processo de codificação civil na instauração da ordem liberal conservadora no Brasil. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MORAES, Maria Celina Bodin de. **Danos à pessoa humana**: uma leitura civil-constitucional dos danos morais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MORISON, Robert. Death: process or event? apud Jonsen, Albert R. **The Birth of Bioethics**. New York. Oxford University Press. 1998.

OLIVEIRA, Fátima. **Engenharia Genética**: o sétimo dia da criação. In: Fundamentos da Bioética. (Léo Pessini e Christian de Paul de Barchifontaine-Orgs.) São Paulo: Paulus. 1996.

PANIKKAR, Raimon. **Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental?** In. BALDI, Cesar Augusto. (org.) Direitos humanos na sociedade cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PESSINI, Léo. **Os Princípios da Bioética**: breve nota histórica. In: **Fundamentos da Bioética**. (Léo Pessini e Christian de Paul de Barchifontaine-Hrgs.). São Paulo: Paulus. 1996.

RICOUER, Paul. Etapa atual do pensamento sobre a tolerância. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise. A intolerância. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

RIOS, Roger Raupp. **Direito da antidiscriminação e discriminação por deficiência**. In: Deficiência e discriminação. Debora Diniz e Wederson Santos(Org.). Brasília: Letraslivres- Edunb, 2010.

RODRIGUES, José Carlos. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999, p. 112.

ROTHMAN, David J. Ethics and Human Experimentation: Henry Beecher Revisited. **The New England Journal of Medicine**. v. 317. n. 19.

RUNTENBERG, Christa und ACH, Johann S. Bioethik zwischen Disziplin und Diskurs. In: **Biomedizinische Ethik**: Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis. (Bernward Gesang Hrsg.). Münster: Mentis Verlag GmbH. 2002.

SAFFIOTI, Heleieth L. B. **Quantos sexos? Quantos gêneros? Unissexo/Unigênero?** In: Cadernos de Crítica Feminista. Ano III. N. 2. Dez-2009, Recife: SOS- Instituto Feminista para a Democracia.

SANDEL, Michael J. **Contra a Perfeição**: ética na era da engenharia genética. Ana Carolina Mesquita (trad). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **As bifurcações da ordem**: revolução, cidade, campo e indignação. São Paulo: Cortez, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice-o social e o político na pós-modernidade**. Leya, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. In: **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro. **Travessias**, n. 6/7, p. 15-36, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**, In: BALDI, César Augusto (org.) Direitos humanos na sociedade cosmopolita /– Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo**. Para uma nova cultura política. v. 4. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. (org.) Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

SARAMAGO, José. Chiapas, nome de dor e de esperança. **Folhas Políticas**, 1998.

SARDAR, Ziauddin. **Beyond difference**: cultural relations in the new century – a lecture for the British Council's 70<sup>th</sup> Anniversary. London: British Council, 2004.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 10 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2015.

SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional**. 2a. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

SILVA, Vasco Pereira da. **A Cultura a que temos direito**. Direitos Fundamentais e Cultura, Coimbra: Almedina, 2007.

SYMONIDES, Janusz. “Novas dimensões e desafios para os direitos humanos: observações iniciais”. In: **Direitos Humanos – novas dimensões e desafios** Janusz Symonides (org). Brasília: UNESCO Brasil, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2003.

TAYLOR, Charles. (org) **Multiculturalismo**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco. **A orillas del Estado**. 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. As estruturas do conhecimento ou quantas formas nós temos de conhecer?, In: SANTOS, Boaventura Souza (org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente – Um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

WEINGARTNER NETO, Jayme. **Liberdade Religiosa na Constituição – fundamentalismo, pluralismo, crenças e cultos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

WEYERS, Wolfgang. **The abuse of man: an illustrated History of dubious medical experimentation**. New York: Ardor Scribendi Ltd. 2003.

WINAU, Rolf. Einstellungen zu Tod und Sterben in der europäischen Geschichte. In: **Tod und Sterben**. (Rolf Winau und Hans Peter Rosemeier- Hrsg.). Berlin, New York: Walter de Gruyter. 1984.

ZANGHI, Claudio. **Os direitos humanos e tolerância**. In: SYMONIDES, Janusz (org). **Direitos Humanos – novas dimensões e desafios**. Brasília: UNESCO Brasil, Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2003.

Recebido em 18/10/2017  
Aprovado em 05/12/2017  
Received in 18/10/2017  
Approved in 05/12/2017