

DOI: <https://doi.org/10.30749/2594-8261.v8n1p54-70>

**CONTRIBUIÇÕES PARA UM DIÁLOGO ENTRE DIVERSIDADE,
MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS**

***CONTRIBUTIONS TO A DIALOGUE BETWEEN DIVERSITY,
MULTICULTURALISM AND HUMAN RIGHTS***

**Jose Henrique Arzani¹
Celia Marilda Smarjassi²**

Resumo: Este trabalho discorre de uma apreciação analítica a partir do artigo *Uma concepção multicultural dos direitos humanos*, de Boaventura de Souza Santos, evocando a interlocução com outros pensadores como Ricoeur, Popper, Voltaire, Lévinas, Buber e Santos. A concatenação das ideias dos diferentes autores que propusemos à interlocução nos auxiliará a construir um diálogo entre eles procurando tecer um fio condutor que possa enriquecer as discussões sobre a diversidade e os direitos humanos, além de contribuir a um diálogo compatível no que se refere a relação entre os três aspectos em relevo, isto é, diversidade, multiculturalismo e direitos humanos.

Palavras-chave: Multiculturalismo; Direitos Humanos; Alteridade; Diversidade.

Abstract: This paper makes an analytical assessment based on the article *A multicultural conception of human rights*, by Boaventura de Souza Santos, evoking an interlocution with other thinkers such as Ricoeur, Popper, Voltaire, Lévinas, Buber and Santos. The concatenation of the ideas of the different authors that we proposed for interlocution will help us to build a dialogue between them, seeking to weave a thread that can enrich the discussions on diversity and human rights, as well as contribute to a compatible dialogue regarding the relationship between the three aspects in relief, that is, diversity, multiculturalism, and human rights.

¹ Mestrado em Ciências da Educação pela Università degli Studi di Torino (Italia) sob orientação da Prof.^a Monica Elena Mincu, com período de estudos no Institute of Education - University College London (UCL) sob tutoria do Prof. Andy Green; Pós-graduado em Filosofia e Direitos Humanos pela PUCPR (2017). Graduado em Pedagogia pelo UNASP (2011) onde foi membro do Grupo de Estudos em Formação de Professores. Desempenhou suas funções como professor no Ensino Fundamental II no triênio 2015-2017 até o início da participação como voluntário internacional em Florença, Italia, no Villa Aurora College (2017-2019).

² Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Jales (1986), graduação em Educação Física pelo CENTRO UNIVERSITÁRIO DE SANTA FÉ DO SUL (1981), graduação em Habilitação em Supervisão Escolar de 1º e 2º Graus pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Jales (1988), graduação em Licenciatura Habilitação em Orientação Educacional pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Jales (1990), mestrado em Educação (Psicologia da Educação) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1996), doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2011) e doutorado em Educação Escolar pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2014). Atuação profissional na Educação Básica como professora e como diretora. Atuação no Ensino Superior como professora e coordenadora do subprojeto de Pedagogia do PIBID.

Keywords: Multiculturalism; Human Rights; Alterity; Diversity.

Recebido em: 22/06/2023

Aceito em: 29/11/2023

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho visa discorrer de uma apreciação analítica a partir do artigo *Uma concepção multicultural dos direitos humanos* (SANTOS, 1997), evocando a interlocução com outros pensadores, suscitando uma multiplicidade de abordagens que se convergem dando-nos a possibilidade de enriquecer a discussão. Entre os autores e seus trabalhos que nos avultam, encontram-se o de Ricoeur (2006) com sua frutífera reflexão sobre o *Percurso do Reconhecimento*; conforme incursão no tema a presença de Popper (1974) com sua inusitada compreensão sobre o *Paradoxo da Tolerância*, o que, simultaneamente, reclama a aparição de Voltaire (2008) sobre a concepção de tolerância. Ao passo que o diálogo se estende, se faz necessário o encontro com Lévinas (1993) o qual é reclamado, pois diversidade, multiculturalismo e direitos humanos, necessariamente põe em relevo os trabalhos *Humanismo do Outro Homem* e sua ética da alteridade. Também consta a presença de Buber (2009) com sua reflexão *Eu e Tu* convergindo para o raciocínio de modo bem estruturado. Por fim, como não poderia deixar de figurar nessa empreitada, Santos (2001) é convocado, ainda que muito ligeiramente, mas não menos importante, por sua crítica em *Por uma outra Globalização*, tema bem aprofundado pelo geógrafo brasileiro.

Certamente muitos outros pensadores poderiam ser inseridos nessa reflexão, no entanto, devido aos limites de nosso alcance intelectual nos restringiremos a estes intelectuais, tendo presente as delimitações autorais propostas e as demarcações dos trabalhos mencionados. Consoante ao aporte teórico adotado, tomando a Filosofia como pressuposto pelo qual olhamos os fatos, a despeito do texto em estudo estar embasado em fundamento sociológico, voltaremos nosso olhar pelos seus portais, “à moda da Filosofia” (RIOS, 2011, p. 25), ou seja, sem uma pretensão de apropriação da verdade pronta e acabada.

Por fim, ocorre ressaltar que as discussões de Santos (1997) nos remetem ao artigo intitulado *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* de Habermas (1989) no qual o agir comunicativo fundamenta-se na força sem violência do discurso argumentativo. Em outras palavras, a ética da discussão, o diálogo em si, é mais importante do que o convencimento do interlocutor. Essa

premissa de Habermas, nos parece vir ao encontro do diálogo intercultural proposto por Santos (1997), o qual em sua hermenêutica diatópica, propõe que a retórica construída dentro de uma determinada cultura pode apresentar incompletudes quando em contato com outra.

A concatenação das ideias dos diferentes autores que propusemos à interlocução nos auxiliará a construir um diálogo entre eles procurando tecer um fio condutor que possa enriquecer as discussões sobre a diversidade e os direitos humanos.

2 ARGUMENTANDO SOBRE DIREITOS HUMANOS

A amplitude conceitual dos direitos humanos revela uma multiplicidade de perspectivas e definições que são adotadas por uma variedade de sujeitos, os quais a partir desses enfoques analisam diversas esferas da vida humana. Bobbio (1992, p.7-17) afirma que “no que se refere ao significado da palavra ‘direito’ na expressão ‘direitos do homem’, o debate é permanente confuso”. Além disso, o autor irá ponderar sobre os desacordos de um dos valores à base das discussões sobre direitos humanos, ou seja, a dignidade humana.

Inicialmente podemos ponderar que os direitos humanos estão relacionados com os conceitos de igualdade e democracia com a finalidade de garantir a proteção da dignidade humana, portanto resguardar o homem na sua liberdade (direitos individuais), nas suas necessidades (direitos sociais, econômicos e culturais) e na sua preservação (direitos ligados à solidariedade) (ARAUJO; NUNES JÚNIOR, 2001).

Os direitos humanos nascem, portanto, diante das necessidades humanas que estão sob função das mudanças sociais e quando o assim permitem fazê-lo dadas as circunstâncias (BOBBIO, 1992). No perpassar do tempo, as civilizações humanas passam a ter uma cumulativa de experiências e percepções sociais, mudanças de ordem econômica e cultural que acarretam novas consciências em relação aos seus direitos e dignidade. Nessa evolução histórica de entendimento do ser humano, o qual revela um aprofundamento gradual e necessário, seguem as forças para a efetividade destes direitos à sociedade.

Tal efetividade e disseminação levanta pontos críticos quando reconhecemos o caráter abstrato e abrangente dos direitos humanos, bem como conceitos genéricos que podem levar ao risco da insuficiência do discurso. Se retornarmos ao conceito de dignidade humana, Galindo (2013) nos aponta como o seu significado atribuído já demonstrou historicamente fins de caráter não libertário e emancipatório.

Santos (1997) busca, nos meandros dos fatos históricos, desvelar e discernir as circunstâncias em que os direitos humanos podem se prestar à missão de uma política de emancipação. Embrenhar-se nessa tarefa exige, preliminarmente, captar a tensão dialética entre regulação social e emancipação social que permeia a modernidade ocidental. Essa *tensão* dialética revela que o multiculturalismo se apresenta como um percurso pelo qual os direitos humanos podem se concretizar como mecanismo de desenvolvimento do seu potencial emancipatório em detrimento de seu falso universalismo, posto que, parcial e sinalizador de discriminações de variadas ordens.

Vale ressaltar o quanto considera Hall (2003) por multiculturalismo. Partindo da própria definição de multicultural que estaria atrelado às características de uma determinada comunidade e sua identidade em convívio com outras comunidades e culturas, o multiculturalismo se conectaria, no entanto, a estratégias políticas. A despeito do autor pensar na existência de diversos multiculturalismos, eles tenderiam a convergir em direção ao reconhecimento das diferenças.

Os direitos humanos, desde sempre foram tomados pelas forças progressistas como veículo de emancipação social. Atualmente, a reformulação dos direitos humanos traz um outro viés como instrumento de emancipação social, mas sua materialização não responde ao alcance dos efeitos positivos que dele se esperava auferir.

Santos (1997) identifica três tensões dialéticas. A primeira refere-se ao paradigma da modernidade marcado pela tensão dialética entre regulação social e emancipação social. Segundo o autor, a crise que se observa atualmente da primeira tensão (retratada pela crise do Estado enquanto responsável pela regulação) e a crise da então segunda tensão, ocorrem simultaneamente e nutrem-se reciprocamente. Isto é, a política dos direitos humanos, que ora se

apresenta como política reguladora, ora como política emancipadora encontra-se refém desta crise, e, concomitantemente, luta por ultrapassá-la.

A segunda tensão dialética processa-se entre o Estado e a Sociedade civil, e os direitos humanos são a razão dessa tensão, tendo em vista que o Estado ora garante, ora viola os direitos humanos, pois estes ficam à mercê de sua política imparcial. O terceiro confronto resulta da tensão entre Estado – Nação e a globalização. Esse quadro põe em relevo o debate entre direitos humanos como esfera cultural e global.

Introduzir a globalização nesse contexto conclama para a compreensão do que se trata globalização, já que ela é assimilada pela política progressista tanto em âmbito global como em legitimidade local. À vista disso, torna-se relevante explorar a definição de globalização e, de antemão, externar a posição antecipada de Santos (1997) ao sublinhar a existência de globalizações. Portanto, não nos parece estranho trazer à baila o pensamento de Santos (2001) quando fala por uma outra globalização, oposta ao conceito de senso comum difundido na sociedade. Apreender a conceituação dos direitos humanos sob uma ótica restrita de globalização nos leva a enxergá-los, nos termos de Santos (2001), como uma globalização perversa.

Retomar Santos (1997) alarga e aprofunda a noção de globalização sob outra perspectiva, qual seja, modo no qual uma certa condição ou organismo local estende as suas influências além de suas fronteiras e, fazendo-o, amplia a habilidade de estabelecer outra entidade ou condição social rival como local. Resulta dessa concepção, o fato de que não há uma globalização autêntica, pois não há alguma condição global para a qual não possamos encontrar uma base local (Santos, 1997). Logo, a globalização depreende da localização. Isso quer dizer que vivemos num mundo de localização como num mundo de globalização. Portanto significa que a competência global às vezes requer uma ênfase nas especificidades locais. A assimetria inerente à globalização leva a considerar diferentes globalizações que podem ser assim classificadas por Santos (1997) como localismo globalizado o qual ocorre quando uma ocorrência observada localmente é globalizada, tal como, o inglesa como idioma ser transformado em língua franca e globalismo localizado corresponde aos efeitos específicos de práticas e imperativos

LexCult, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 54-70, jan./abr., 2024

transnacionais sobre situações locais, que entram em um processo de desestruturação e reestruturação para dessa forma responder a estes imperativos.

Nesse modelo, os países centrais firmam-se como localismos globalizados, já os países periféricos reduzem-se a globalismos localizados. Entretanto, surgem outros processos que não se encaixam em nenhum dos padrões acima apresentados. Santos (1997) designa de cosmopolitismo, e, como o próprio nome indica, não excluem Estado – Nação, região, classe ou grupo. As atividades cosmopolitas ocorrem em nível mundial por meio de redes e organismos internacionais, além de movimentos de militância com agendas das mais variadas.

Por fim, uma outra referência de globalismo recai sobre a questão emergente e urgente por ser tão universal, por estar presente em nível de planeta, exige-se que se busque no direito internacional a denominação mais apropriada à sua característica singular. Ainda, segundo o pesquisador, trata-se da globalização como patrimônio comum da humanidade. Sob esse prisma, temas como a sustentabilidade da vida humana no planeta e outros conteúdos equivalentes a esse conceito encontram-se sob o mesmo espectro.

No entanto, assuntos desta ordem enfrentam resistências de países proeminentes que não comungam da ideia de abdicar de seus lucrativos projetos econômicos, embora reconheçam a abrangência e importância dele. Diante do exposto, Santos (1997) se posiciona afirmando que o que nós denominamos comumente de globalização é, em realidade, uma série de cenários de luta transfronteiriças.

O autor coloca em relevo a hierarquia que caracteriza a globalização, qual sejam: globalização de tipo *top-down*, de cunho hegemônico podendo ser contemplada no localismo globalizado. De outro lado, observa-se a globalização tipo *bottom-up* de caráter contra hegemônico que engloba o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade. Adentramos assim, à complexa questão dos direitos humanos eleito como estandarte emancipatório, porém que, não poderia ser compreendido sem se considerar a diversidade e o multiculturalismo como parte integrante de uma trindade.

Os direitos humanos ora podem ser reconhecidos como globalização hegemônica, ora como globalização contra hegemônica. Enquanto hegemônico, LexCult, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 54-70, jan./abr., 2024

opera como imperativo universal, o que indica seu caráter impositivo, pois desrespeita as peculiaridades das diferentes culturas, sobretudo das minorias. Por seu ímpeto transgressor provoca atritos entre civilizações, contudo, seu alcance sobremaneira global é estabelecido ao preço da sua legitimidade local.

Assim concebido, os direitos humanos perdem sua essência, em virtude de agredir e assolar outras culturas fazendo prevalecer o poder hegemônico do ocidente contra o resto do mundo. Podemos ilustrar essa condição com a fala de Buber (2009, p. 63), que assim se expressa: “Cada Tu [cultura massacrada] neste mundo é condenado, pela sua própria essência, a tornar-se uma coisa, ou então, a sempre retornar à coisidade”. Porém, acreditamos que esse afrontamento não precisa e nem deve persistir.

Santos (1997) defende a operacionalização dos direitos humanos por um ângulo cosmopolita, uma globalização de tipo *bottom-up*, o que exige a conceptualização dos direitos humanos como multiculturais. De acordo com o autor, o multiculturalismo é um pré-requisito para uma relação de equilíbrio e de reforço mútuo entre a competição global e a legitimidade local, que são as duas propriedades de uma política de direitos humanos anti-hegemonial da atualidade (SANTOS, 1997).

Para o sociólogo, os direitos humanos, ainda que aspirem a serem universais, é preciso grifar que, por sua característica plural, se constroem sob quatro diferentes perspectivas: europeu, interamericana, africana e asiática. Cada uma dessas culturas preza por seus valores individuais mais elevados. Mas também vale ressaltar que a cultura ocidental se inclina a sobrepujar como universal sobre as demais, assumindo uma postura, que em nossa compreensão se assemelha ao *solipsismo*.

O conceito *solipsista* tomado por empréstimo do campo filosófico, quer, no contexto dessa reflexão, indicar o caráter egocêntrico dos direitos humanos – ocidental-liberal – nos parecendo evidente quando da elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, expressa na Carta de São Francisco, gestada após a Segunda Guerra Mundial, que apesar de seu espírito altruísta, foi gerada segundo interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas

hegemônicos, portanto, sem uma participação plural dos sujeitos presentes na sociedade civil.

Sob esse prisma, cremos ser oportuno resgatarmos o pensamento de Ricoeur (2006, p. 11) no que diz respeito à questão do reconhecimento das diferentes identidades. Todos nós, sem distinção, trazemos intrinsecamente a necessidade de reconhecimento. Ora, “Não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido? E se, por sorte, me reconhecerem como tal, minha gratidão não será dirigida àqueles que, de uma maneira ou outra, reconheceram minha identidade ao me reconhecer?”. Identificar é distinguir o diverso, portanto quando isso não ocorre, o desvio encontra-se na ausência de uma dimensão da alteridade. Alteridade que deveria ser considerada através de lutas explícita ou implicitamente anticapitalistas que se materializam por meio de práticas discursivas contra hegemônicas de direitos humanos que progridem por meio de diálogos interculturais de direitos humanos. A batalha em torno de uma política que promova processos emancipatórios na atualidade visa superar a prática dos direitos humanos de um localismo globalizado para um propósito cosmopolita.

Conforme Santos (1997), algumas premissas são imprescindíveis à efetivação de uma concepção cosmopolita, como a superação da discussão entre universalismo e relativismo cultural. Em contraposição ao universalismo, assumir o diálogo intercultural em oposição ao relativismo caberia expor fundamentos racionais para evidenciar a singularidade de uma política orientada ao progressismo e de uma política ligada ao conservadorismo.

Um segundo princípio refere-se à transformação global dos direitos humanos concernente à proposição de diálogos sobre o cuidado com as concepções de dignidade humana guardadas em várias culturas, embora nem todas sejam respeitadas nos termos dos direitos humanos. Daí ser imprescindível detectar preocupações compatíveis entre diferentes culturas, como visões de mundo, por exemplo.

Uma terceira premissa aponta para a pluralidade cultural como um aspecto que expõe a imperfeição e problemas naturais em cada cultura. Portanto, conscientizar-se dessa irregularidade cultural é uma condição *sine qua non* para a criação de uma ideia multicultural de direitos humanos.

A quarta tese aponta que as culturas não são unânimes quanto ao conceito de dignidade humana. Algumas são mais acessíveis, outras mais amplas. Um exemplo disso é conferido à modernidade ocidental que se dividiu em duas concepções e práticas de direitos humanos deveras divergentes – uma liberal e outra socialista. Essa contraposição categórica é identificada pela concepção liberal em que o Estado limita a sua atuação, não interferindo na esfera privada dos cidadãos, a não ser pela garantia dos direitos de liberdade negativa. Os direitos individuais são reconhecidos por lei, no entanto, sem que haja uma intervenção ativa para os promover, deixando-se ao livre jogo do mercado. Por sua vez, a corrente doutrinária do socialismo, conhecida como social-democrático, baseou-se na expansão da cidadania, ou seja, dos direitos civis e políticos dos indivíduos. Um ponto de novidade em relação ao liberalismo diz respeito à inclusão dos direitos coletivos na construção de uma democracia social. O Estado passa a ser obrigado a prestar um determinado conjunto de serviços, assegurando a redução das desigualdades, bem como a ampliação da participação dos cidadãos.

Finalmente, a quinta premissa assenta-se na tese de que todas as culturas se inclinam a agrupar os sujeitos e os grupos sociais entre duas concepções antagônicas de pertencimento hierárquico - princípio da igualdade e o princípio da diferença. Esses dois princípios não se justapõem, por isso, nem tudo aquilo que se apresenta como igual é necessariamente idêntico e nem mesmo tudo aquilo que é diferente é desigual (SANTOS, 1997).

Considerar tais premissas se tomadas como referência a promover um diálogo intercultural sobre dignidade humana poderá conduzir a uma justa construção multiforme de direitos humanos, portanto mais equilibrada, real e justa, posto que, uma concepção que, pelo contrário, recorrendo aos falsos universalismos, organiza-se como um conjunto de significados locais mutuamente compreensíveis e constituem redes que possibilitam referências normativas (SANTOS, 1997).

O diálogo intercultural favorece, além do respeito ao outro, uma relação imediata com o “tu”, o qual fez referência a Buber (2009, p. 59):

Entre o *Eu – Tu* não se interpõe nenhum jogo de conceitos, nenhum esquema, nenhuma fantasia; e a própria memória se transforma no momento em que passa dos detalhes à totalidade. Entre *Eu e Tu* não há fim algum, nenhuma avidez ou antecipação e a própria aspiração se transforma no momento em que passa do sonho à realidade. Todo meio é obstáculo. Somente na medida em que todos os meios são abolidos, acontece o encontro.

A relação *Eu e Tu* genuína favorecerá o autêntico diálogo intercultural entre as diferentes culturas com seus saberes e valores peculiarmente diversos, com seus universos de sentidos ímpares representados por signos próprios denominados *Topoi*. São *Topoi* fortes, porém, frágeis e vulneráveis quando submetidos a uma cultura diferente, podendo até ser atrofiados. Desse modo, interpretar certa cultura tendo como referência os *Topoi* de outra cultura poderá se transformar numa causa difícilíssima, porém não impossível se for adotado um caminho, teoricamente viável. Esse caminho viável é indicado por Santos (1997) como sendo a hermenêutica diatópica para o diálogo intercultural.

Para o autor, a hermenêutica diatópica se baseia nas ideias de que os *topoi* de uma determinada cultura à qual pertencem, por fortes que se apresentem, são igualmente carentes de completude quanto à mesma cultura a que estão ligados. Essa falta de plenitude não é visível nesta cultura, pois a busca pelo todo pode induzir a considerar apenas uma única parte. No entanto, o objetivo da hermenêutica diatópica não é a completude, uma meta inatingível, mas, maximizar a consciência da incompletude mútua por meio de um diálogo que se desdobra com um pé em uma cultura e o outro em outra. Podemos dizer que é neste ponto que se encontra o seu caráter diatópico.

A riqueza contida na hermenêutica diatópica reside no reconhecimento e respeito ao outro, pois identificar é distinguir que um não é outro. Segue da dissimetria ao respeito e consideração ao diferente de si, o que significa a equação do diálogo intercultural cujo percurso do reconhecimento pela hermenêutica diatópica é a via a ser seguida (RICOEUR, 2006).

A hermenêutica diatópica se desenvolve tanto na identificação local quanto na compreensibilidade translocal do incompleto. O reconhecimento da incompletude é um pré-requisito indispensável para o diálogo intercultural bem-sucedido, daí a

riqueza da hermenêutica diatópica, pois se baseia na identificação local e na compreensibilidade translocal (SANTOS, 1997).

Na atualidade presenciamos muitos conflitos culturais no interior de uma mesma cultura, especialmente no que diz respeito a diversidade religiosa, dada a presença de grupos que adotam posições extremas que por vezes são irreconciliáveis, e as secularistas modernistas. Os islâmicos secularistas que advogam pela organização de Estados seculares, entendem que o Islã é um movimento religioso e não político. Portanto, entendem que a aceitação de direitos humanos internacionais é uma questão de decisão política independentemente de consideração religiosa. É importante notar que é possível encontrar uma justificativa para uma visão mais ampla da reciprocidade nas fontes originais do Islã pois o conteúdo transmitido tradicionalmente enfatiza o quanto o fator dignidade pertence ao ser humano independente de suas características ou proveniência (SANTOS, 1997)

Tomando o argumento da religião, voltamos ao contexto ocidental, trazendo Voltaire (1978), com o seguinte apontamento sobre a religião, como uma das esferas causadora de conflitos internos em uma cultura. Para o filósofo francês, “a religião cristã, que de todas as religiões é, sem dúvida, aquela que mais deve inspirar tolerância, embora até hoje os cristãos tenham sido os mais intolerantes de todos os homens” (p.291).

Voltaire (1978) refere-se à religião como o apanágio da humanidade, porém ressalta também que “todos nós estamos repletos de fraquezas e de erros; perdoemo-nos reciprocamente nossas tolices, é a primeira lei da natureza” (p. 290). Certamente que a religião não consiste no único aspecto do multiculturalismo devedor de respeito, mas, ao lado de raça, cor, opção sexual etc., têm sido os quesitos mais propensos a conflitos, exógeno e endógeno, desencadeando violações a uma das muitas faces do multiculturalismo.

No que se segue, passaremos a apresentar um conceito que poder-nos-ia causar certa surpresa por fazer parte de uma reflexão destinada a consagrar respeito à diversidade, ao multiculturalismo e ao diálogo intercultural como condição singular para se pensar na efetivação dos direitos humanos. Trazemos à baila uma rápida alusão ao que Popper (1974) apontou sobre o *paradoxo da tolerância*. Esse LexCult, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 54-70, jan./abr., 2024

provocativo conceito nos traz à mente o que podemos cogitar como uma via para se pensar os direitos humanos.

Popper (1974) o aborda por um viés avesso ao que a maioria das pessoas na sociedade entendem como tolerância, ou seja, como um elemento imprescindível e inalienável para o bom funcionamento dela, o qual compactuamos, porém, não se pode permitir o descarrilamento da tolerância a ponto de deixar triunfar a intolerância, desvirtuando-a de seu propósito como virtude de reconhecimento e respeito ao outro, à diversidade, ao diferente. Desse modo, a tolerância ilimitada poderá carrear, paradoxalmente, ao desaparecimento da tolerância. No entanto, devemos ficar atentos à linha tênue que se instala na observação feita pelo filósofo cientista para não ficarmos presos por armadilhas que nos levem ao desastre de se mergulhar no interior da intolerância à violência em nome da tolerância.

Como o paradoxo da tolerância raramente emerge, Popper (1974, p. 289) esclarece que, “não insinuo, por exemplo, que devamos sempre suprimir a expressão de filosofias intolerantes; desde que possamos combatê-las com argumentos racionais e mantê-las em cheque frente a opinião pública, suprimi-las seria, certamente, imprudente”.

À vista disso, de temas tão complexos em torno dos direitos humanos, tomá-los sob a perspectiva do multiculturalismo, exige um cuidado com a comunicação. Por isso, postulamos pelo discurso racional do agir comunicativo de Habermas (1989) como instrumento para a mediação da cultura em que os participantes (indivíduos) em interação desenvolvam um diálogo intercultural imbuídos de uma postura inclinada para o entendimento e respeito recíproco.

Assim, inspirados na racionalidade comunicativa proposta por Habermas (1989) retomamos a proposta de Santos (1997, p. 120) sobre a hermenêutica diatópica defendida pelo autor como para uma “produção de conhecimento coletiva, interativa, intersubjetiva e reticular”. Desse modo, a hermenêutica diatópica operacionalizada sob o horizonte multicultural, evoca uma fértil seara para os debates presentes nos muitos espaços culturais do sistema mundial sobre os conteúdos gerais do universalismo, multiculturalismo, pós-colonialismo, enquadramento cultural de condições de transformação social, tradicionalismo e renovação cultural. No entanto, uma concepção idealista do diálogo intercultural

LexCult, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 54-70, jan./abr., 2024

facilmente pode cair no esquecimento que este diálogo só é possível por meio da coexistência temporal de duas ou mais contemporaneidades diversas (SANTOS, 1997).

Em outras palavras, o diálogo entre duas culturas em que uma tenha sido suprimida no passado por condições de exploração, dificulta o diálogo, pois uma das partes encontra-se surrupiada de seu passado cultural resultado do “imperialismo cultural e epistemicídio” (SANTOS, 1997, p. 121). Nessa linha de raciocínio podemos fazer um paralelo com o que Santos (2001) fala sobre o lado perverso da globalização impresso nos anais da modernidade ocidental.

Dialogar sob tais condições será, de antemão, considerar a conversa unilateral, pois, de um lado encontra-se uma cultura parcialmente desfigurada e de outra, a necessidade de tornar impronunciáveis algumas das pretensões da cultura ocidental em favor de anseios de outras culturas. Em vista disso, Santos (1997) assinala que de modo paradoxal e ao contrário do discurso hegemônico -, é justamente no âmbito dos direitos humanos que a cultura ocidental deveria aprender com as epistemologias do Sul para que a universalidade que foi outorgada aos direitos humanos no contexto imperialista se torne, na translocalidade do globalismo, em um diálogo intercultural.

Seguimos assim, rumo a uma refreada regulação social ditada pelos direitos fundamentais hegemônicos para a efetivação da emancipação social. Essa tensão dialética, realizada por meio de um discurso racional da comunicação, tomará o multiculturalismo como objeto de referência condutor do diálogo intercultural na idealização dos direitos humanos hegemônicos com vistas à efetivação da emancipação social.

Para tanto, recorre-se a dois imperativos interculturais [aceitos] por todos os grupos adeptos da hermenêutica diatópica. Primeiro, extrair das diferentes interpretações de uma dada cultura o aspecto mais próximo de correlação no interior dessa cultura que contemple mais o reconhecimento do outro. Sob tal ângulo de visão, na cultura ocidental, entre as versões de direitos humanos socialista e liberal, a socialista se mostra mais plena, visto que se atenta, ao menos em tese, para a igualdade nas esferas econômico e social, enquanto a interpretação liberal conceitua como legítima a igualdade apenas no domínio político.

Finalmente, o segundo imperativo intercultural se posiciona frente às perspectivas concorrentes de igualdade e diferença e encontra-se em Santos (1997), com sua clássica frase, ao defender que as pessoas têm o direito à igualdade quando as diferenças os tornam inferiores e o direito à diferença quando a igualdade lhes rouba as características. Esse segundo imperativo nos impulsiona a revigorar, mais uma vez, o pensamento de Ricoeur (2006) sobre o tema do reconhecimento, sob o prisma do multiculturalismo que defende o respeito à totalidade das culturas em seus diferentes segmentos. Ricoeur (2006, p. 262) lembra que:

O que é comum a todas essas lutas diferentes, mas frequentemente convergentes, é o reconhecimento da identidade distinta das minorias desfavorecidas. Trata-se, pois, de identidade [...] ser reconhecido, se isso alguma vez ocorre, seria para cada pessoa receber a garantia plena de sua identidade graças ao reconhecimento por outrem de seu império de capacidades.

Ora, tomar o multiculturalismo como referência realça a insistente tese do reconhecimento da identidade de outrem – como luta pelo “reconhecimento e à estados de paz” (RICOEUR, 2006, p. 262).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À vista disso, acreditamos que o percurso de reconhecimento da identidade em suas diversas manifestações se efetiva paralelamente, e necessariamente ao lado da alteridade, que encontra sua plenitude na mutualidade. Desse modo, é por meio do diálogo intercultural que se alcança o horizonte de reconciliação mediante a justiça orientada pela equidade. A hermenêutica diatópica subjacente ao diálogo intercultural que acontece na relação Eu - Tu (BUBER, 2009), em nosso entendimento poderá se concretizar, quando mediada pela ética da alteridade (LÉVINAS, 1993; MELO, 2003).

Nesses termos, a intriga ética da alteridade implica na relação interpessoal, onde o “único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro” (LÉVINAS, 2005 p. 150), sobretudo, quando esse outro tem sua cultura e valores declinados pela regulação social em que por vezes a força da lei se

LexCult, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 54-70, jan./abr., 2024

impõe mediante uma convenção que se afirma a partir de uma força hegemônica impositiva e controladora revelando a “ineficácia da ação humana e ensinando a precariedade do conceito homem” (LÉVINAS, 1993, p. 77).

Daí porque, postulamos a ética da alteridade como fio condutor do diálogo intercultural como canal de comunicação para se pensar o outro em suas diferenças culturais com ricas possibilidades de se efetivar a desconstrução e reconstrução permanentes, preservando a diversidade cultural em seus expoentes racial, étnico, religioso, cultural etc., sem que isso implique na coisificação de culturas das minorias.

Finalizando, deixamos o tema do multiculturalismo, diversidade e direitos humanos em perspectiva, posto que é um conteúdo que, atualmente, prova e fecunda nossa reflexão, ficando em aberto um vasto campo de possibilidades para explorar tal conteúdo.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Luiz Alberto David; NUNES JUNIOR, Vidal Serrano. **Curso de Direito Constitucional**, 2001. São Paulo: Verbatim, 2018.

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

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

HALL, Stuart. **Diáspora**. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. Quando o direito internacional é humanizado: algumas reflexões sobre a fragmentação do sistema jurídico internacional e seu impacto no direito constitucional brasileiro, p. 65-93. In: (Org.). **Direitos humanos e democracia: algumas abordagens críticas**. Curitiba: CRV, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. **O Humanismo do Outro Homem**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**. Ensaios sobre a alteridade (2ª ed.). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

MELO, Nélio Vieira de Melo. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinás**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de M. Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974

RICOEUR, Paul. **Percorso do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

RIOS, Terezinha Azerêdo. **Ética E Competência**. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, v. 27, n. 39, p.105-124, 1997.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução de Libero Rangel de Tarso. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Escala, 2008.