

DIREITOS HUMANOS COMO CONSENSO SOBREPOSTO EM UMA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA

HUMAN RIGHTS AS AN OVERLAPPING CONSENSUS IN A DEMOCRATIC SOCIETY

DERECHOS HUMANOS COMO CONSENSO SUPERPUESTO EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

José Ricardo Cunha^{*}

Rafael Siman^{**}

1 Introdução. 2 Liberalismo político. 2.1 Concepção política de justiça. 2.2 O cidadão razoável e o cidadão racional. 2.3 Doutrinas abrangentes razoáveis. 2.4 Consenso sobreposto. 3 Os direitos humanos e a educação em direitos humanos como base do consenso sobreposto. 4 Conclusão. Referências.

RESUMO

Contextualização: Em sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo de doutrinas filosóficas, morais e religiosas razoáveis, torna-se fundamental a construção de consensos que assegurem estabilidade institucional. John Rawls propõe o conceito de “consenso sobreposto” como base para a manutenção de uma concepção política de justiça que não derive de doutrinas abrangentes específicas.

Objetivo: Investigar se os direitos humanos e, por extensão, a educação em direitos humanos podem ser compreendidos como elementos constitutivos de um consenso sobreposto capaz de sustentar uma sociedade democrática justa e estável.

Método: Pesquisa teórico-bibliográfica centrada na obra O Liberalismo Político, de John Rawls, e em autores contemporâneos que dialogam com sua proposta, com ênfase na articulação entre concepção política de justiça, bens primários e virtudes cívicas.

^{*} Bacharel (UFRJ), mestre (PUC-Rio) e doutor (UFSC) em Direito. Professor titular da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atua na graduação e na Linha de Pesquisa em Teoria e Filosofia do Direito da Pós-Graduação. Rio de Janeiro - RJ - BR. E-mail: jr-cunha@uol.com.br. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8737-7892>

^{**} Possui graduação em Direito pela Faculdade de Campo Grande (2002); especialização em Pós-Graduação Lato Sensu em Direito do Estado e das Relações Sociais e mestrado na UERJ. Atualmente é juiz de direito - Tribunal de Justiça do Estado de Mato Grosso. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito. Cuiabá - MT - BR. E-mail: rafael.carvalho@365.tjmt.jus.br. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-1710-4386>



Resultados: Identificou-se que os direitos humanos, compreendidos como bens primários, e a educação em direitos humanos, como formação das virtudes políticas, se ajustam aos critérios de uma concepção política de justiça e podem ser aceitos por diferentes doutrinas abrangentes razoáveis.

Conclusões: A efetivação dos direitos humanos e a promoção da educação em direitos humanos não apenas asseguram garantias fundamentais, mas também contribuem para a estabilidade normativa e institucional da democracia, podendo ser reconhecidas como componentes de um consenso sobreposto em sociedades plurais.

Palavras-chave: liberalismo político; direitos humanos; consenso sobreposto; educação em direitos humanos.

ABSTRACT

Context: In democratic societies characterized by the pluralism of reasonable philosophical, moral, and religious doctrines, building consensus that ensure institutional stability is essential. John Rawls proposes the concept of "overlapping consensus" as the foundation for maintaining a political conception of justice that does not derive from any particular comprehensive doctrine.

Objective: To investigate whether human rights and, by extension, human rights education can be understood as elements of an overlapping consensus capable of sustaining a just and stable democratic society.

Method: Theoretical and bibliographical research centered on John Rawls' Political Liberalism and contemporary authors who engage with his proposal, focusing on the articulation between political conception of justice, primary goods, and civic virtues.

Results: Human rights, understood as primary goods, and human rights education, as a means of forming civic virtues, align with the criteria of a political conception of justice and can be endorsed by various reasonable comprehensive doctrines.

Conclusions: The implementation of human rights and the promotion of human rights education not only ensure fundamental guarantees but also contribute to the normative and institutional stability of democracy, qualifying as components of an overlapping consensus in pluralistic societies.

Keywords: political liberalism; human rights; overlapping consensus; human rights education.

RESUMEN

Contextualización: En sociedades democráticas caracterizadas por el pluralismo de doctrinas filosóficas, morales y religiosas razonables, resulta fundamental construir consensos que garanticen la estabilidad institucional. John Rawls propone el concepto

de “consenso superpuesto” como base para sustener una concepción política de justicia no dependiente de doctrinas comprensivas específicas.

Objetivo: Investigar si los derechos humanos y, por extensión, la educación en derechos humanos, pueden ser comprendidos como elementos constitutivos de un consenso superpuesto capaz de sustentar una sociedad democrática justa y estable.

Método: Investigación teórica y bibliográfica centrada en la obra *El liberalismo político* de John Rawls, y en autores contemporáneos que dialogan con su propuesta, con énfasis en la articulación entre justicia política, bienes primarios y virtudes cívicas.

Resultados: Se identificó que los derechos humanos, entendidos como bienes primarios, y la educación en derechos humanos, como formación de virtudes políticas, cumplen los criterios de una concepción política de justicia y pueden ser aceptados por diversas doctrinas comprensivas razonables.

Conclusiones: La efectividad de los derechos humanos y la promoción de su enseñanza no sólo aseguran garantías fundamentales, sino que también contribuyen a la estabilidad normativa e institucional de la democracia, pudiendo ser reconocidos como componentes de un consenso superpuesto en sociedades plurales.

Palabras clave: liberalismo político; derechos humanos; consenso superpuesto; educación en derechos humanos.

1 INTRODUÇÃO¹

John Rawls, em seu liberalismo político, afirma que, para uma sociedade se firmar como uma organização equitativa e estável, em que os cidadãos livres e iguais cooperam para a sua estabilidade, mesmo professando diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, são necessários três requisitos:

- a) a estrutura básica da sociedade regulada por uma concepção política de justiça;
- b) a concepção política de justiça deve ser objeto de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis;
- c) as discussões públicas sobre as questões de justiça básica devendo ser realizadas com base na concepção política de justiça (Rawls, 2011).

A abordagem política de justiça proposta por Rawls (2016) se baseia nos princípios da liberdade e da igualdade, melhor dizendo, do igual acesso a um sistema de

¹ Para a leitora ou o leitor menos familiarizado com o pensamento de Rawls e com as categorias que serão trabalhadas neste artigo, pode ser interessante recorrer ao livro *Conhecendo John Rawls: um dicionário para Uma Teoria da Justiça e O Liberalismo Político*, publicado por Editora Fi.

liberdades iguais e de uma igualdade equitativa de oportunidades, sempre priorizando os interesses dos membros menos favorecidos da sociedade. Rawls está convicto de que pessoas razoáveis tenderiam a aceitar tal concepção política de justiça e a apoiar as instituições que orientassem suas decisões e ações também com fundamento em tais princípios. Tudo isso se baseia em uma cultura de fundo que promova as virtudes cívicas necessárias ao engajamento de cidadãos e cidadãs livres e iguais, capazes de buscar a realização de seus projetos de vida e, ao mesmo tempo, respeitar as formas de pensar e as formas de viver que sejam distintas das suas, desde que tais formas não pretendam a exclusão e a eliminação daquelas pessoas e daqueles grupos que são marcados pela diferença.

Parece razoável supor que tal perspectiva de sociedade implica dois aspectos fundamentais:

- a) a garantia dos direitos humanos como justa política pública que assegura os bens primários fundamentais para a realização de diferentes planos de vida e;
- b) um processo de educação em direitos humanos que fortaleça a cultura de fundo comprometida com a autonomia dos sujeitos e a preservação dos dois princípios – liberdade e igualdade – que formam a concepção política de justiça.

Embora esses dois aspectos pareçam intuitivos, não se trata de uma questão propriamente simples. Isso porque é sabido como o tema dos direitos humanos padece de preconceitos e mal-entendidos, daí a importância de situá-lo no coração de uma concepção política de justiça capaz de conviver com diferentes doutrinas abrangentes razoáveis. Em especial, o segundo aspecto – a educação para os direitos humanos – deve ser compreendido a partir de um conceito de educação que transcenda as perspectivas técnico-formais da transmissão do conhecimento para contribuir com a formação de pessoas que sejam engajadas e comprometidas com a busca e a manutenção das condições necessárias à realização de uma sociedade justa. Nesse sentido, Adorno (2003) entende que a educação tem que ter o objetivo de não deixar Auschwitz se repetir, em outras palavras, uma sociedade livre e democrática não pode deixar acontecer outro holocausto. A sociedade deve contar com meios para prevenir autocracias ou regimes fascistas, em que direitos fundamentais, como liberdade e vida, são violados pelos próprios agentes estatais. Para Adorno (2003), tais meios envolvem os processos educacionais, sejam os que são de responsabilidade do próprio Estado, sejam os que são de responsabilidade da sociedade. Uma educação assim comprometida está aliada com os direitos humanos, pois considera que uma sociedade democrática é formada por cidadãs e cidadãos livres e iguais, que devem poder exercer seus direitos plenamente e que o exercício de tais direitos é a exteriorização da dignidade própria de cada pessoa. Com efeito, é preciso ladear Genevois (2012) para afirmar que educar em direitos

humanos é alfabetizar as pessoas para o respeito ao ser humano, visando a uma convivência construtiva que dignifique a pessoa humana.

Nesse contexto, podemos avançar mais a reflexão para perguntar: *os direitos humanos e a educação em direitos humanos, como políticas de Estado, poderiam ser objeto de consenso sobreposto a doutrinas abrangentes razoáveis a fim de se garantir uma concepção política de justiça estabilizadora da democracia? Ou seria apenas um modus vivendi?*

O presente artigo tem a intenção de responder a essa pergunta, por meio de um diálogo com o liberalismo político de John Rawls e aqueles três requisitos para uma sociedade razoavelmente justa que foram citados anteriormente. Primeiramente será abordada a concepção política de justiça e as três características que a definem: ser uma concepção moral aplicável à política; sua autonomia; e o seu conteúdo composto por princípios e valores tradicionais da política. Isso faz cidadãos livres e iguais cooperarem para a subsistência de uma sociedade bem-organizada, aceitando a concepção política de justiça, apesar de professarem doutrinas abrangentes razoáveis diversas, será ponderado logo a seguir. Nesse ponto, será feita uma distinção entre a racionalidade e a razoabilidade do cidadão e será analisada a reciprocidade como fundamento da cooperação por parte da pessoa razoável. Posteriormente serão abordadas no texto as doutrinas abrangentes razoáveis e as suas características, bem como o conceito de consenso sobreposto e como é possível manter a estabilidade da democracia apesar do pluralismo de doutrinas existentes na sociedade. Também será feita a diferenciação do consenso sobreposto de um modus vivendi. Ao final, serão apresentados os direitos humanos e a educação em direitos humanos como políticas de Estado no intuito de responder se essas seriam políticas que poderiam ser aceitas pela maioria dos cidadãos e das cidadãs, que professem doutrinas divergentes razoáveis, como elementos integrantes de um consenso de sobreposição, a fim de integrar a concepção política de justiça.

2 LIBERALISMO POLÍTICO

2.1 CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Para compreender o modo como o liberalismo político enfrenta o problema da estabilidade das sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo, é necessário examinar, inicialmente, a noção de concepção política de justiça. Trata-se de um conceito central no pensamento de Rawls, pois é a partir dele que se delineiam as diretrizes normativas destinadas a regular a estrutura básica da sociedade, bem como as condições sob as quais cidadãos livres e iguais podem cooperar de forma equitativa apesar de divergências profundas quanto às suas doutrinas abrangentes.

Com efeito, em O Liberalismo Político, Rawls analisa como uma sociedade democrática pode ter estabilidade apesar de as pessoas serem diferentes e professarem

doutrinas divergentes. No seu entender, para que isso ocorra, é necessário que a estrutura básica da sociedade seja regulada por uma concepção política de justiça.

Rawls (2011) utiliza a ideia de concepção política de justiça concebendo-a com três características. A primeira é a de identificar a concepção política de justiça como um entendimento moral, porém aplicável às instituições políticas, sociais e econômicas. Dessa forma, para essa primeira característica, a concepção política de justiça é uma ideia moral que incide sobre a estrutura básica de uma sociedade. A segunda característica se refere à autonomia da concepção política de justiça, que subsiste por si só e não decorre de outras doutrinas abrangentes. Nesse caso, a concepção política de justiça não se baseia em outras doutrinas abrangentes, mas se amolda em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que existem em uma sociedade:

Esse contraste fica mais nítido quando observamos que a distinção entre uma concepção política de justiça e outras concepções morais é uma questão de alcance: o leque de objetos aos quais uma concepção se aplica e o conteúdo que um leque mais amplo requer. Uma concepção moral é geral caso se aplique a um leque amplo de objetos – no limite, a todos os objetos, de uma forma geral. É abrangente quando inclui concepções sobre o que tem valor na vida humana e ideais de caráter pessoal, bem como ideais de amizade e de relações familiares e associativas e tudo o mais que deve orientar nossa conduta no limite em nossa vida como um todo. Uma concepção é inteiramente abrangente quando abarca todos os valores e virtudes reconhecidos dentro de um sistema articulado de forma precisa, ao passo que é parcialmente abrangente quando compreende determinados valores e virtudes não políticos, mas de modo algum todos, e quando é articulada de forma menos rígida. Muitas doutrinas religiosas e filosóficas aspiram a ser tanto gerais como abrangentes (Rawls, 2011, p. 15).

A terceira característica revela-se no conteúdo de uma concepção política de justiça, que é composto de ideias fundamentais que são tidas por implícitas em uma sociedade democrática. Entre essas ideias, estão as relacionadas às instituições políticas de um regime constitucional e as suas interpretações tradicionais.

Na concepção política, essas ideias, que são tradicionais e comuns, estão relacionadas às instituições que compõem a estrutura básica da sociedade e se referem ao modo em que comumente essas instituições e o regime democrático são interpretados. Esses princípios e essas ideias são implicitamente compartilhados pelas pessoas que vivem na mesma sociedade:

Dessa forma, a justiça como equidade tem como ponto de partida certa tradição política e toma como ideia fundamental dessa tradição a de sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo, de uma geração às seguintes (§3). Essa ideia organizadora central é formulada junto com duas outras ideias fundamentais que são inseparáveis dela: uma é a de cidadãos (aqueles que estão engajados na cooperação), entendidos como pessoas livres e iguais (§§ 3.3 e 5), e a outra, de sociedade bem-organizada,

entendida como aquela que é efetivamente regulada por uma concepção política de justiça (§6). Também supomos que essas ideias se prestem à elaboração de uma concepção política de justiça capaz de conquistar o apoio de um consenso sobreposto (IV) (Rawls, 2011, p. 16).

Com efeito, a concepção política de justiça é uma abordagem moral, significando que possui como conteúdo um conjunto de princípios e valores que, no caso, são políticos. Ademais, essa concepção política não deriva e não depende de outras doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas, filosóficas ou morais, sendo, por isso mesmo, autônoma. Por fim, essa concepção política envolve a cultura e a tradição acerca de como as instituições estatais são formadas e de como as questões políticas são interpretadas pela sociedade, uma vez que essa concepção política é passada de geração para geração.

Como a sociedade é um sistema equitativo de cooperação que é passado de uma geração para a outra, Rawls (2011) afirma que os cidadãos cooperam para a manutenção de uma sociedade bem-ordenada por causa de três elementos:

- a) essa cooperação é orientada por normas e procedimentos que são publicamente conhecidos pelos cidadãos que aceitam cooperar;
- b) a cooperação tem como característica a equidade e a reciprocidade, significando que as pessoas cooperam desde que os outros também o façam ou esperando que os demais também cooperem;
- c) as pessoas cooperam esperando certo tipo de vantagem racional.

Os cidadãos que cooperam para a estabilidade da sociedade democrática são livres, por terem uma concepção de bem e poderem rever e alterar essa concepção de bem da forma que desejarem, sem modificar a identidade pública delas. Além de livres, são iguais, no sentido de que possuem os mesmos direitos e deveres básicos, não importando quais doutrinas abrangentes razoáveis professem. Nas palavras de Rawls (2011, p. 35):

Quando, por exemplo, os cidadãos se convertem a outra religião, ou quando não mais professam uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, no que diz respeito a questões de justiça política, as mesmas pessoas de antes. Não há nenhuma perda do que podemos denominar sua identidade pública ou institucional, ou sua identidade para os propósitos do Direito fundamental. Em geral, eles continuam conservando os mesmos direitos e deveres, possuindo a mesma propriedade e podendo fazer as mesmas demandas de antes, exceto na medida em que estas demandas estiverem vinculadas à sua filiação religiosa anterior. Podemos imaginar uma sociedade (a história oferece muitos exemplos) na qual direitos fundamentais e exigências reconhecidas de justiça são condicionados por filiação religiosa e classe social. Tal sociedade tem uma concepção política de pessoa distinta. Tal sociedade não tem uma concepção de cidadania igual, pois esta concepção é inseparável daquela de uma sociedade democrática de cidadãos livres e iguais.

As pessoas em geral têm fins e compromissos políticos e não políticos. Os primeiros estão ligados à afirmação de valores da justiça política que os cidadãos querem ver expressos nas instituições políticas e nas políticas públicas. Os segundos, não políticos, referem-se a valores atinentes a outras doutrinas que seguem, são valores ligados à religião, à profissão, a time, ou a qualquer tipo de associação. Esses compromissos políticos e não políticos formam a identidade moral do cidadão e são independentes uns dos outros. Afirma Rawls (2011, p. 36):

Em seus assuntos pessoais ou na vida interna de associações das quais são membros, pode ocorrer de verem seus compromissos e fins últimos de um modo muito diferente daquele que resulta da concepção política. É possível que tenham, e muitas vezes de fato têm, afetos, devoções e lealdade dos quais acreditam que não podem ou não devem se distanciar e dos quais na verdade, não conseguem se distanciar para avaliá-los objetivamente. É possível que julguem simplesmente impensável se conceberem à parte de certas convicções religiosas, filosóficas e morais, ou de certos vínculos e compromissos duradouros.

Dessa forma, os valores e os princípios que as pessoas professam nas suas doutrinas abrangentes razoáveis podem ser diferentes daqueles que elas expressam com relação às instituições políticas, sociais e econômicas.

Outro aspecto pelos quais os cidadãos podem se considerar livres é o fato de que se “autoautenticam”, ou seja, se autolegitimam como fontes verificadoras de suas próprias crenças. Por isso, possuem legitimidade para demandar ao Estado, cobrando-o para que faça ou deixe de fazer algo para assegurar as suas concepções do bem, desde que essas concepções estejam dentro dos limites permitidos pela concepção política de justiça. Assim, desde que as concepções do bem e as doutrinas morais que são professadas pelos cidadãos sejam compatíveis com a concepção política de justiça, os deveres e as obrigações podem ser exigidos de outras pessoas e do próprio Estado:

Para se valer de um exemplo extremo: os escravos são seres humanos que não são considerados fontes de reivindicações, nem mesmo de reivindicações baseadas em deveres e obrigações sociais, pois não se considera que sejam capazes de ter deveres e obrigações. As leis que proíbem os maus-tratos a escravos não se baseiam em reivindicações deles próprios, mas em demandas que são provenientes dos interesses de seus senhores ou dos interesses gerais da sociedade, que não incluem os interesses dos escravos. Estes são, por assim dizer, socialmente mortos: simplesmente não são reconhecidos como pessoas. Esse contraste com a escravidão deixa claro por que conceber os cidadãos como pessoas livres em virtude de suas faculdades morais é inseparável de uma concepção específica de justiça política (Rawls, 2011, p. 39).

Outra característica que conforma a cidadania livre é que os cidadãos são capazes de assumir a responsabilidade por seus próprios fins. Isso significa que são capazes de ajustar os seus objetivos com o que esperam razoavelmente obter em troca de suas

contribuições para a sociedade. Dessa forma, podem empenhar-se em realizar os seus objetivos de vida de acordo com o que esperam conseguir em troca da cooperação em uma sociedade bem-organizada.

Para uma sociedade vista como um sistema equitativo de cooperação de geração para geração, importante também, além da ideia de pessoas livres e iguais, é ter uma sociedade bem-ordenada, e, de acordo com Rawls (2011, p. 41), isso significa três coisas:

[...] a primeira (e isso está implícito na ideia de uma concepção de justiça publicamente reconhecida) é que se trata de uma sociedade na qual cada um aceita, e sabe que todos os demais também aceitam, precisamente os mesmos princípios de justiça; a segunda (que está implícita na ideia de regulação efetiva) é que se reconhece publicamente, e nisso acredita com boas razões, que a estrutura básica dessa sociedade – isto é, suas principais instituições políticas e sociais e a maneira como se articulam em um sistema único de cooperação – implementa aqueles princípios; e a terceira, que seus cidadãos têm um senso de justiça que normalmente é efetivo e, em virtude disso, em geral agem em conformidade com as instituições básicas da sociedade, que consideram justas.

Uma sociedade democrática deve ser caracterizada pelo pluralismo razoável (Werle, 2008, p. 25-26). Em uma sociedade democrática, cada indivíduo é autenticador de suas próprias verdades, não havendo um centro de certeza filosófico, moral ou religioso que possa ser imposto a todas as pessoas. Ao mesmo tempo, existem diferentes fatores que interpelam nossa capacidade de julgamento e se apresentam como limitadores ou verdadeiros fardos do juízo: desde a dificuldade de lidar com evidências ou provas até as diferentes perspectivas normativas existentes na sociedade. Como afirma Graham (2007, p. 132-133), tudo isso aponta para um importante aspecto: todos que estão na vida em sociedade também estão, necessariamente, engajados em um grande debate público. Nesse prisma, a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais deve ser permanente em uma sociedade democrática. Mesmo essas doutrinas sendo conflitantes e irreconciliáveis, mas sendo razoáveis, devem persistir em uma democracia estável. Nesse caso, uma sociedade democrática só falharia se não conseguisse o apoio de cidadãos que sigam doutrinas abrangentes razoáveis ou que não conseguem o apoio de um consenso sobreposto razoável. O pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis é um fato que decorre naturalmente de uma democracia, em que a liberdade permite várias visões de mundo e que cidadãos diferentes tenham visões e pontos de vista diferentes sobre vários aspectos da vida². Essas doutrinas são fruto da

² Desde sua *Teoria da Justiça*, Rawls falava em uma ideia de justiça puramente procedimental, para que as diferentes convicções morais, filosóficas e religiosas pudessem conviver com uma concepção de justiça baseada em princípios politicamente relevantes para qualquer concepção de bem razoável (Van Parijs, 1997, p. 68).

razão humana, e a concepção política de justiça deve conquistar o apoio delas. Como afirma Rawls (2011, p. 44):

Um segundo fato geral, vinculado ao primeiro, é que uma visão compartilhada e persistente que tenha por objeto uma única doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente só pode ser preservada pelo uso opressivo do poder estatal. Se considerarmos a sociedade política como uma comunidade que se mantém unida pela afirmação de uma única doutrina abrangente, então o uso opressivo do poder estatal se faz necessário à comunidade política. Na sociedade medieval, que era mais ou menos unificada pela fé católica, a existência da Inquisição não era acidental; a supressão da heresia era necessária para preservar aquela fé religiosa compartilhada.

Rawls assevera, ainda, que um regime democrático estável deve ser apoiado por uma maioria de pessoas politicamente ativas e que essa sociedade bem-ordenada deve estar limitada ao domínio do político e de seus valores. Nesse caso, as visões de mundo dos cidadãos são constituídas de duas partes. Uma delas é a concepção política de justiça publicamente reconhecida, e a outra é uma doutrina abrangente com a qual a concepção política tem alguma forma de ligação:

Uma sociedade assim pode ser bem-ordenada por uma concepção política de justiça desde que, em primeiro lugar, os cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis, mas conflitantes entre si, façam parte de um consenso sobreposto, isto é, em geral subscrevam aquela concepção de justiça como a concepção que fornece o conteúdo de seus julgamentos políticos quando dizem respeito às instituições básicas, e desde que, em segundo lugar, as doutrinas abrangentes que não são razoáveis (as quais, supomos, sempre existirão) não conquistem uma aceitação que seja suficiente para solapar os elementos essenciais da justiça da sociedade (Rawls, 2011, p. 44).

A ideia de um consenso sobreposto está ligada ao fato de se supor que um regime democrático e justo vale a pena ser defendido pelos cidadãos³. Dessa forma, a concepção política desse regime democrático deve conseguir conquistar o apoio amplo para assegurar estabilidade ao sistema. Essa concepção política deve se sustentar por si só, não deve se fundamentar em doutrinas abrangentes filosóficas, religiosas ou morais que já existiram, que existem ou que pode vir a existir. A concepção política não deve ser equitativa em relação a essas outras doutrinas abrangentes, mas sim em relação aos cidadãos livres e iguais que professam essas doutrinas. Assim sendo, a concepção política

³ Nesse aspecto, vale lembrar que aquilo que Rawls denomina de liberalismo político não se confunde com uma ideia de liberalismo abrangente. O liberalismo político tem como base o pressuposto de que os valores que devem orientar a concepção pública de justiça estão na cultura política pública da sociedade. Isso se conecta com a preocupação de base acerca do fato do pluralismo que demarca diferenças e implica tolerância (Loewe, 2009, p. 121-124).

de justiça não deve beneficiar ou se fundamentar em alguma ou algumas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais, mas deve beneficiar os cidadãos que são livres para seguir a doutrina que desejarem e terem a visão de mundo que tiverem. Da mesma forma, a concepção política de justiça deve ser a base para que se possa cobrar do Estado a tutela dos direitos fundamentais da pessoa, para que tenham as condições de atingir os seus objetivos de vida com a doutrina que professarem, porque detêm um leque de direitos que os permitem perseguir os seus objetivos, em condições equitativas em relação as outras pessoas. Nas palavras de Rawls (2011, p. 47):

O problema, portanto, é como articular uma concepção de justiça para um regime constitucional de tal maneira que aqueles que o apoiam, ou podem vir a apoiar, também possam subscrever a concepção política, desde que esta não colida frontalmente com suas visões abrangentes. Isto leva à ideia de uma concepção política de justiça concebida como uma visão que se sustenta por si própria, com base nas ideias fundamentais de uma sociedade democrática, e que não pressupõe nenhuma doutrina específica mais ampla. Não colocamos nenhum obstáculo doutrinário a que a concepção política conquiste a lealdade dos cidadãos, de modo que ela possa ser apoiada por um consenso sobreposto razoável e duradouro.

2.2 O CIDADÃO RAZOÁVEL E O CIDADÃO RACIONAL

Uma vez estabelecida a noção de concepção política de justiça, torna-se necessário examinar como Rawls compreende os agentes que participam da cooperação social em uma sociedade democrática. Nesse contexto, a distinção entre racionalidade e razoabilidade assume papel fundamental, pois permite compreender não apenas a busca individual por fins próprios, mas também a disposição dos cidadãos para aceitar termos equitativos de cooperação. É a partir dessa distinção que emerge a ideia de reciprocidade, elemento normativo central para a estabilidade de uma sociedade bem ordenada.

Segundo Rawls (2011, p. 47), as pessoas razoáveis são aquelas que, entre iguais, se propõem a cooperar, propondo e agindo de acordo com princípios e valores que estão na base comum desse processo cooperativo, com a garantia de que os outros farão o mesmo. As pessoas razoáveis enxergam a concepção política de justiça como um conjunto de princípios e normas que são aceitáveis em um regime democrático e se propõe a agir para a subsistência desse regime, acreditando que as outras pessoas também o farão. Diz Rawls (2011, p. 58):

O razoável é um componente da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa, e é parte da ideia de reciprocidade a suposição de que esses termos equitativos devem ser aqueles que é razoável que todos aceitem. Como já disse (I, §3.2), a ideia de reciprocidade encontra-se entre a de imparcialidade, que é altruísta (o bem geral constitui a motivação), e a de

benefício mútuo, quando entendido no sentido de cada um ter de se beneficiar em relação à própria situação presente ou esperada, sendo as coisas como são.

Essas pessoas razoáveis não são motivadas por ideias de interesses comuns a toda a sociedade, como aquelas de natureza teleológica, típicas de uma concepção de bem comum dentro de uma matriz utilitarista. Diferentemente, as pessoas razoáveis se motivam pelo desejo de uma sociedade em que elas e todos possam cooperar com as demais pessoas, sendo todos livres e iguais, corroborando para a estabilização social da democracia. A razoabilidade implica um desejo de que cada pessoa se beneficie juntamente com os demais na sociedade. Esse anseio pela reciprocidade pode decorrer de um misto do altruísmo, que é motivado pelo bem geral, e do beneficiamento mútuo dos cidadãos. O não razoável, aquilo que não parece aceitável aos olhos de outro cidadão igualmente cooperante, é aquilo que viola os próprios termos da cooperação:

Em contraste, as pessoas não são razoáveis nesse mesmo aspecto mais básico quando planejam envolver-se em esquemas cooperativos, mas não estão dispostas a honrar, nem mesmo a propor, exceto como um expediente necessário de simulação pública, quaisquer princípios ou critérios gerais que especifiquem termos equitativos de cooperação. São aquelas que estão sempre prontas a violar esses termos de cooperação, quando as circunstâncias o permitem, segundo as próprias conveniências (Rawls, 2011, p. 51).

Por outro lado, o cidadão racional é aquele que busca realizar seus próprios fins e interesses, priorizando-os. Mas os agentes racionais podem ter afeto por pessoas e vínculo com lugares e comunidades. O que eles não têm é o desejo de se engajarem na cooperação para uma sociedade bem-organizada, no sentido de cooperar esperando que os demais também o farão nas mesmas condições. Rawls nos lembra (2011, p. 61) que *“na justiça a equidade, o razoável e o racional são entendidos como ideias fundamentais distintas e independentes. São distintas no sentido de não haver a menor intenção de derivar uma da outra; em particular, não há a menor intenção de derivar o razoável do racional”*.

Como visto na citação acima, na *justiça como equidade*, os conceitos de racional e razoável são independentes no sentido de não derivarem um do outro, mas complementares indicando que uma ideia não dispensa a outra, pois agentes apenas razoáveis não perseguiriam fins próprios e agentes apenas racionais não conseguiriam reconhecer as demandas de outras pessoas. Rawls assevera que o razoável e o racional são diferentes também porque o primeiro é público de uma maneira que o segundo não o é. Assim, pelo razoável é que as pessoas entram no mundo público e se dispõem a cooperar confiando em que os outros o farão. Em síntese, escreve Rawls (2011, p. 64):

Finalmente, como vimos, o razoável (com suas ideias de reciprocidade) não é o mesmo que o altruístico (que se aplica à conduta imparcial exclusivamente em benefício de outros), nem é o mesmo que uma preocupação exclusiva com o

eu (e ser motivado somente pelos fins e afetos do eu). Em uma sociedade razoável, que de forma muito simplificada pode ser compreendida como uma sociedade de iguais em questões fundamentais, todos têm os próprios fins racionais, que esperam realizar, e todos estão dispostos a propor termos equitativos que possam razoavelmente esperar que outros aceitem, de modo que todos possam se beneficiar e ganhar em relação àquilo que cada um poderia fazer por conta própria.

No entanto, podem ocorrer desacordos entre pessoas razoáveis, o que está ligado aos limites da capacidade do juízo. Os desacordos razoáveis existentes decorrem de julgamentos que as pessoas devem fazer, seja como seres racionais, avaliando o lugar em sua vida que seus interesses próprios deverão ter, seja como seres razoáveis, avaliando a força da demanda das outras pessoas em relação às suas. Isso torna especialmente difícil fazer certos julgamentos, até porque as próprias fontes ou critérios para o julgamento também pode ser objeto do desacordo. Rawls (2011, p. 67) cita algumas razões pelas quais pode haver desacordo razoável:

- a. As evidências – empíricas e científicas – que se apresentam no caso são conflitantes e complexas e, por isso, difíceis de verificar e avaliar.
- b. Mesmo quando concordamos inteiramente com os tipos de consideração que são relevantes, podemos discordar a respeito de sua importância relativa e, assim, chegar a juízos diferentes.
- c. Em certa medida, todos os nossos conceitos, e não só os conceitos morais e políticos, são vagos e sujeito a casos difíceis [...].
- d. Em alguma medida (cuja magnitude não podemos fixar), a maneira como avaliamos as evidências e como pesamos valores morais e políticos está condicionada pela totalidade de nossa experiência, por toda a vida que levamos até o momento, e a totalidade de nossas experiências sempre difere. [...].
- e. É frequente haver diferentes tipos de considerações normativas de força diversa em ambos os lados de uma controvérsia e é difícil fazer uma avaliação global.
- f. Por último, como observamos ao fazer referência aos pontos de vista de Berlin (V, § 6.2), todo sistema de instituições sociais é limitado nos valores que pode admitir, de modo que alguma seleção, dentre toda a gama de valores políticos e morais que poderiam ser realizados, tem de ser feita.

Com efeito, não é realista supor que todas as discordâncias de ideias e discussões são originárias da ignorância, da perversidade, de rivalidades por poder ou para manutenção de benefícios econômicos. Aliás, os limites da capacidade do juízo, que geram desacordos razoáveis, são importantes para uma noção democrática de tolerância.

2.3 DOUTRINAS ABRANGENTES RAZOÁVEIS

A distinção entre racionalidade e razoabilidade conduz, de modo direto, à análise do papel das doutrinas abrangentes nas sociedades democráticas. Rawls parte do

reconhecimento de que os cidadãos, embora compartilhem uma concepção política de justiça, professam concepções morais, filosóficas e religiosas diversas, que orientam suas escolhas e valores fundamentais. Compreender as características dessas doutrinas abrangentes razoáveis é, portanto, essencial para avaliar como pode haver cooperação política estável em um contexto marcado pelo pluralismo.

Como consequências dos limites da capacidade de juízo, as pessoas razoáveis não professam a mesma doutrina abrangente, seja religiosa, seja moral, ou seja filosófica; além disso, existem muitas doutrinas razoáveis que são aceitas pelas pessoas, mesmo não sendo todas elas verdadeiras e podendo até ser que todas sejam falsas. O fato é que, ao aceitar uma doutrina razoável, a pessoa acredita que ela é verdadeira. Para que se compreenda melhor o que sejam as doutrinas abrangentes razoáveis, Rawls (2011, p. 70) oferece a seguinte explicação:

Elas têm três traços centrais. Um deles é que uma doutrina razoável é um exercício de razão teórica. Organiza e caracteriza valores reconhecidos, de modo que sejam compatíveis entre si e expressem uma visão de mundo inteligível. Cada doutrina faz isso de maneira que a distinguem das outras, por exemplo, conferindo a determinados valores uma primazia e um peso especiais. Ao selecionar os valores que são considerados especialmente significativos e ao equilibrá-los de certa maneira quando conflitam entre si, uma doutrina abrangente razoável é também um exercício de razão prática. Tanto a razão teórica como a prática (incluindo, do modo apropriado, o racional) são utilizadas em conjunto para sua formulação. Por último, uma terceira característica é que, embora uma visão abrangente razoável não seja necessariamente algo fixo e imutável, em geral faz parte de uma tradição de pensamento e doutrina, ou deriva dessa tradição. Apesar de ser estável ao longo do tempo, tende a evoluir lentamente à luz daquilo que, de seu ponto de vista, se consideram razões boas e suficientes.

Portanto, uma doutrina abrangente razoável é um exercício de razão teórica, ao organizar valores que expressem uma visão de mundo, e um exercício de razão prática, pois tenta equilibrar esses valores, mesmo que sejam conflitantes entre si. Além dessas características, a doutrina abrangente razoável é formada por valores que decorrem de uma tradição de pensamento ou doutrina, que evolui lentamente.

Pessoas razoáveis aceitam que outras pessoas possam professar doutrinas divergentes das delas, sob o fundamento da liberdade de consciência e de pensamento. Por esse motivo, os limites da capacidade de juízo levam a uma forma de tolerância, uma vez que não é razoável dispor do poder político para reprimir doutrinas abrangentes que são razoáveis. Nessa linha:

Para reiterar essa conclusão, vejamos a questão de outro ponto de vista e afirmemos: os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, têm uma participação igual no poder político e coercitivo coletivo da sociedade e todos estão igualmente sujeitos aos limites da capacidade de juízo. Não há razão,

portanto, para qualquer cidadão ou associação de cidadãos ter o direito de empregar o poder coercitivo do Estado para decidir questões que dizem respeito a elementos constitucionais essenciais ou questões de justiça básica, segundo as determinações da doutrina abrangente desse cidadão ou dessa associação de cidadãos. [...] O que se deve propor, em vez disso, é uma forma de tolerância e de liberdade de pensamento que seja coerente com a argumentação precedente (Rawls, 2011, p. 73).

O liberalismo político não faz julgamentos de veracidade sobre as doutrinas abrangentes filosóficas, morais ou religiosas, nem impõe que as pessoas sejam hesitantes ou inseguras quanto as suas próprias crenças. É uma teoria que reconhece a impossibilidade de se alcançar um acordo político quando se coloca em questão a veracidade ou não de doutrinas abrangentes, ou seja, não é importante para o liberalismo político saber se uma doutrina abrangente é verdadeira e a outra é falsa, pois, caso isso fosse colocado em discussão, poder-se-ia nunca chegar a um acordo político razoável e praticável, um acordo com o propósito de garantir a paz em uma sociedade que é caracterizada por divergências religiosas e filosóficas.

2.4 CONSENSO SOBREPOSTO

As noções de concepção política de justiça, razoabilidade dos cidadãos e pluralismo de doutrinas abrangentes conduzem, de modo consequente, ao conceito de consenso sobreposto. É por meio dele que Rawls busca explicar como uma sociedade democrática pode alcançar estabilidade política duradoura, não a partir de compromissos meramente contingentes, mas de um acordo normativo compartilhado entre cidadãos que professam concepções abrangentes diversas. A distinção entre consenso sobreposto e *modus vivendi* torna-se, assim, decisiva para compreender o alcance e os limites dessa proposta.

Uma sociedade bem-ordenada é estável, de acordo com o liberalismo político, por meio de um consenso sobreposto de doutrinas abrangentes razoáveis. As doutrinas abrangentes razoáveis firmam a concepção política, cada uma a partir de seu modo de ver o mundo, e a estabilidade ocorre do momento em que essas doutrinas, que constituem o consenso, são aceitas por cidadãos livres e iguais, por não conflitarem com outros interesses essenciais desses cidadãos.

Uma das diferenças entre o liberalismo político e outras teorias sobre a concepção da justiça é que o primeiro aceita a pluralidade de doutrinas e as demais perseguem uma única concepção de bem. Como explica Rawls (2011, p. 158):

Platão, Aristóteles e a tradição cristã, representada por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, situam-se no lado de um único bem, razoável e racional. Essas visões sustentam que as instituições se justificam na medida em que promovem de modo efetivo esse bem. De fato, a partir do pensamento grego a tradição dominante parece ser que há apenas uma concepção razoável e

racional do bem. O objetivo da filosofia política – sempre vista como parte da filosofia moral, ao lado da teologia e da metafísica – consiste, portanto, em determinar a natureza e o conteúdo dessa concepção do bem. O utilitarismo clássico de Bentham, Edgeworth e Sidgwick faz parte dessa tradição dominante.

Em contraste com essa tradição, vimos que o liberalismo político supõe que há muitas doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, cada qual com suas concepções do bem e cada qual compatível com a plena racionalidade das pessoas, até onde se possa afirmar isso com os recursos de uma concepção política. Como foi observado (I, § 6.2), entende-se que essa pluralidade razoável de doutrinas conflitantes e incomensuráveis seja o produto característico da razão prática ao longo do tempo sob instituições livres e duradouras. De modo que a pergunta à qual a tradição procurou responder não tem resposta: nenhuma doutrina abrangente é apropriada como concepção política para um regime constitucional.

Assim sendo, é típico das doutrinas abrangentes, filosóficas, religiosas ou morais, buscarem uma única concepção de bem; já o liberalismo político admite que existem várias doutrinas abrangentes razoáveis, cada uma delas com a sua visão de mundo, e que todas podem coexistir, e não importa quais são verdadeiras e quais são falsas. Para a estabilidade de uma sociedade democrática, o importante é o consenso de cidadãos, ainda que professem diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, sobre a concepção política de justiça. Cabe a cada cidadão articular os valores políticos da concepção política de justiça com os valores de sua doutrina abrangente. Isso é possível na medida em que cada pessoa possui dois pontos de vista: um doutrinário (que expressa suas convicções filosóficas, morais e religiosas) e um político (que expressa seu desejo ou necessidade de cooperação com os demais integrantes da sociedade). Com base na sua liberdade de consciência, deve-se buscar essa articulação de valores para que suas concepções de bem não violem a concepção política de justiça livremente aceita em uma sociedade democrática. Vale lembrar, como afirmam Kukathas e Pettit (1995, p. 73), que a liberdade e a igualdade, princípios que estão na base da concepção política de justiça proposta por Rawls, são proveitosos tanto para cidadãos e cidadãs em geral quanto para aqueles que lhe são queridos, razão pela qual é razoável supor que as pessoas irão fazer algum esforço para compatibilizar suas concepções de bem com a concepção política de justiça.

Entendendo que a sociedade é marcada por um pluralismo inevitável de doutrinas abrangentes razoáveis, Rawls sustenta que uma concepção pública de justiça deve contar com o amparo dos valores próprios das concepções de bem, pois isso irá conferir uma maior aceitação à concepção política de justiça, não obstante esse amparo não possa, jamais, implicar que a concepção de justiça se confunda com as doutrinas abrangentes razoáveis. Dessa forma, fala-se da busca de um *consenso sobreposto* de doutrinas abrangentes razoáveis, pois isso permitiria a convivência entre a concepção de

justiça (razoável) e as concepções de bem (racional) em uma sociedade estável e suficientemente unida:

Em tal consenso, essas doutrinas subscrevem a concepção política, cada qual a partir de seu ponto de vista específico. A unidade social se baseia em um consenso acerca da concepção política; e a estabilidade se torna possível quando as doutrinas que constituem o consenso são aceitas pelos cidadãos politicamente ativos da sociedade e quando as exigências da justiça não conflitam por demais com os interesses essenciais dos cidadãos, considerando-se o modo como esses interesses se formam e são fomentados pelos arranjos sociais de sua sociedade (Rawls, 2011, p. 173).

Contudo, o próprio Rawls (2011, p. 173) reconhece que pode haver críticas a essa ideia, por essa razão argumenta no sentido de já responder àquelas que considera que poderiam ser as principais desaprovações. Uma das críticas feitas ao consenso sobreposto é o de que esse consenso não passaria de *modus vivendi*.

O termo *modus vivendi* é comumente utilizado para caracterizar um tratado entre dois Estados cujos objetivos e interesses nacionais os colocam em conflito. Ao negociar um tratado, seria sensato e prudente que cada Estado agisse para assegurar que o acordo proposto represente um ponto de equilíbrio, isto é, que os termos e as condições do tratado sejam estabelecidos de tal maneira que seja de conhecimento público, não sendo vantajoso para nenhum dos dois violá-lo. Respeitar-se-á o tratado, então, porque cada uma das partes considera que fazê-lo corresponde a seu interesse nacional, o que inclui o interesse de cada uma delas em manter a reputação de ser um Estado que cumpre os tratados. Mas, em geral, ambos os Estados estão dispostos a alcançar seus objetivos às expensas do outro e podem vir a fazê-lo caso as condições se alterem. Circunstâncias como essas esclarecem o sentido em que semelhante tratado é apenas um *modus vivendi*. Circunstâncias similares se apresentam quando pensamos o consenso social como fundado em interesses próprios ou de grupos, ou como o produto de barganha política. A unidade social é só aparente, pois sua estabilidade depende de as circunstâncias não se alterarem de modo que perturbem a convergência afortunada de interesses (Rawls, 2011, p. 173).

O consenso sobreposto é diferente de um *modus vivendi*, haja vista que naquele as pessoas partem de suas próprias razões filosóficas, morais ou religiosas para afirmar a concepção política de justiça, ou seja, com fundamento em suas próprias doutrinas abrangentes, os cidadãos endossam a concepção política de justiça, uma vez que esta está articulada com as doutrinas abrangentes de alguma forma. As pessoas acreditam na concepção política de justiça como acreditam em suas doutrinas religiosas, filosóficas ou morais, pois retiram dessas doutrinas razões para a afirmação da democracia. A partir dessa crença é que endossam a concepção política, garantindo a estabilidade do sistema. Nas palavras de Rawls (2011, p. 177):

Procuramos, tanto quanto possível, nem ter de afirmar nem ter de negar qualquer doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente em particular, ou a

teoria da verdade ou do estatuto dos valores que a ela possa estar associada. Como supomos que cada cidadão professa alguma doutrina dessa natureza, esperamos criar a possibilidade de que todos possam aceitar a concepção política como verdadeira ou razoável do ponto de vista de sua própria doutrina abrangente, seja qual for. Portanto, se entendida de forma apropriada, uma concepção política de justiça não necessita ser indiferente à verdade na filosofia e na moral, do mesmo modo que o princípio de tolerância, adequadamente entendido, não necessita ser indiferente à verdade na religião. Como buscamos uma base de justificação pública acerca de questões de justiça que seja acordada, e como não podemos razoavelmente esperar que algum acordo sobre aquelas questões controvertidas possa ser alcançado, recorremos às ideias fundamentais que parecemos compartilhar por meio da cultura política pública. A partir destas ideias, procuramos desenvolver uma concepção política de justiça que, após cuidadosa reflexão, se mostre congruente com nossas convicções ponderadas. Feito isso, os cidadãos podem, da perspectiva interna de suas doutrinas abrangentes, considerar a concepção política de justiça verdadeira ou razoável, conforme o permita a doutrina que cada um afirme.

Em síntese, caso a concepção política de justiça fosse aceita pela maioria das pessoas como *modus vivendi*, o fundamento dessa aceitação seria calcado em interesses próprios de cada pessoa, ou seja, não seria porque a pessoa acredita que é bom para a sociedade em geral, mas sim porque acredita que é vantajoso para ela. Essa situação seria comparável aos tratados internacionais em que cada Estado adere apenas na medida em que está defendendo os próprios interesses. Em contrário, a concepção política de justiça aceita pela maioria das pessoas com fundamento nas próprias doutrinas religiosas, morais ou filosóficas, significa que essas pessoas acreditam, como o fazem com suas doutrinas abrangentes, na concepção política e que isso é essencial para a estabilidade da democracia e do viver em sociedade.

A reconstrução dos elementos centrais do liberalismo político – concepção política de justiça, razoabilidade dos cidadãos, pluralismo de doutrinas abrangentes e consenso sobreposto – permite, agora, avançar para a análise de conteúdos normativos concretos que podem ser compreendidos à luz desse arcabouço teórico. É nesse contexto que se insere a discussão acerca dos direitos humanos e da educação em direitos humanos, entendidos não como expressões de uma doutrina abrangente específica, mas como possíveis componentes de uma concepção política de justiça capaz de obter o apoio de um consenso sobreposto em sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo.

3 OS DIREITOS HUMANOS E A EDUCAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS COMO BASE DO CONSENSO SOBREPOSTO

Com base no arcabouço teórico desenvolvido na seção anterior, esta seção volta-se à análise dos direitos humanos e da educação em direitos humanos no interior do liberalismo político. O objetivo é examinar em que medida esses conteúdos normativos

podem ser compreendidos como elementos de uma concepção política de justiça, passíveis de aceitação por cidadãos que professam doutrinas abrangentes razoáveis diversas. Trata-se, portanto, de investigar se os direitos humanos podem desempenhar o papel de objeto de um consenso sobreposto, contribuindo para a estabilidade de sociedades democráticas marcadas pelo pluralismo.

Os direitos humanos constituem um campo prolífero de debates. Há uma profusão de estudos acerca do sentido, do alcance, dos limites e das possibilidades desses direitos. Enquanto alguns dão ênfase à dimensão da liberdade (Bielefeldt, 2000), outros preferem ressaltar o aspecto da igualdade (Moyn, 2018). De qualquer forma, seja mais na chave da liberdade seja mais na chave da igualdade, os direitos humanos se afirmaram historicamente como um processo de resistência contra toda forma de opressão, de violência e de privações imerecidas. Das lutas contra a escravidão e o servilismo às lutas por uma forma de viver que permita a continuação da vida humana na Terra, é possível encontrar a gramática dos direitos humanos e a pretensão que os legitima como algo não apenas de grande importância, mas necessário e imprescindível. Tanto é assim, que a história do constitucionalismo moderno é, em certo sentido, o prolongamento da história da afirmação dos direitos humanos (Fioravanti, 2007). As constituições são uma espécie de reafirmação de grandes documentos que marcaram o processo de consolidação dos direitos humanos, tais como a *Bill of Rights* de 1689 ou a Declaração dos Direitos dos Homens e dos Cidadãos de 1789. Nesse sentido, a força moral dos direitos humanos se constituiu como algo tão significativo que parece improvável que algum dignatário proponha genuinamente uma espécie de revogação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas em 1948. Como afirma Sen (2009, p. 355), em seu livro *The Idea of Justice*:

Há algo de muito atraente na ideia de que qualquer pessoa, em qualquer lugar no mundo, independente da nacionalidade, local de domicílio, cor, classe social, casta ou comunidade, possui alguns direitos básicos que os outros devem respeitar. O grande apelo moral dos direitos humanos tem sido usado para várias finalidades, desde a resistência à tortura, à prisão arbitrária e à discriminação racial até a exigência de eliminar a fome e a miséria, bem como a falta de assistência médica em todo o planeta.

Isso não quer dizer que não haja algum nível de controvérsia quando se fala de direitos humanos, mas, em geral, as polêmicas envolvem um possível grau de abstração normativa desses direitos (crítica à esquerda) ou quem deveria ser considerado destinatário-merecedor desses direitos (crítica à direita). Os setores mais conservadores que insistem no *slogan* “direitos humanos para humanos direitos” não desqualificam os direitos humanos em si, apenas sustentam que deveria haver certa seletividade na sua aplicação. Vale notar, porém, que, apesar de conhecido, o *slogan* não gera efeitos práticos dentre aqueles que realmente estudam de forma séria e profunda a teoria e a

prática dos direitos humanos. O fundamento básico desses direitos é que permaneçam como direitos elementares de todas as pessoas e de cada um, como algo que reconhece a humanidade e dignidade intrínseca das pessoas, quaisquer que sejam elas, funcionando como uma barreira normativa voltada para o impedimento de abusos e violências praticadas por parte dos mais poderosos contra os menos poderosos. Em contrapartida, quando setores mais progressistas criticam os direitos humanos, a crítica não é feita exatamente contra a ideia da necessidade de proteção ou de autoemancipação dos subalternizados, nem mesmo contra a ideia de que todas as pessoas são merecedoras de terem assegurados direitos fundamentais. A crítica é mais destinada à insuficiência da proteção desses direitos ou contra o fato de um discurso normativista mais genérico encobrir a realidade concreta de cada um, especialmente dos mais vulneráveis ou precarizados (Zizek, 2008). Em alguns casos, a crítica também é feita contra o fato de algumas instituições de proteção de direitos humanos, sobretudo do norte global, serem dirigidas por pessoas que nunca sofreram privações severas na vida e que não conhecem suficientemente a realidade de pessoas e grupos sociais menos favorecidos (Douzinas, 2009). Seja em relação às críticas dos grupos mais conservadores seja em relação às críticas dos grupos mais progressistas, o fato é que a ideia, a proposta e o sentido de ser dos direitos humanos permanecem como uma conquista da humanidade e como uma base de organização das relações sociais, tendo em vista a garantia de um conteúdo indispensável de justiça (Kaufmann, 2013).

Nessa linha de argumentação, cabe lembrar o caso do jurista alemão Gustav Radbruch. Apesar de sustentar posturas mais ligadas ao positivismo jurídico e, portanto, à ideia de validade do direito como emanção de ato de vontade da autoridade competente, após a experiência do estado nazista e dos traumas da Segunda Guerra Mundial, Radbruch muda parte de suas convicções epistemológicas acerca do direito. Em uma circular dirigida aos estudantes de Heidelberg, em que era professor, após o final da II Guerra, Radbruch (1979, p. 415) afirma: *“esta concepção da lei e sua validade, a que chamamos Positivismo, foi o que deixou sem defesa o povo e os juristas contra as leis mais arbitrárias, mais cruéis e mais criminosas”*. Isso não significa que Radbruch tenha abandonado totalmente a concepção segundo a qual a lei é válida quando emana da autoridade competente, todavia ele mitigou essa concepção alegando que o direito implica desejo de justiça e que, quando as leis negam esse desejo de justiça, *“como quando arbitrariamente concedem ou negam a certos homens os direitos naturais da pessoa humana, então carecerão tais leis de qualquer validade”*. (Radbruch, 1979, p. 416) Nessa mesma linha de raciocínio, Radbruch diz que há princípios do direito que são mais fortes do que todo e qualquer preceito jurídico positivo e que por isso não podem ser contrariados nem mesmo pela lei. Ele reconhece que pode ser difícil determinar quais são esses princípios, pois pode haver dúvida e, até mesmo, certa polêmica ao se buscar detalhá-los. Diante

desse problema, como uma resposta considerada por ele imbatível acerca de quais seriam esses princípios, afirma o seguinte:

Contudo o esforço de séculos conseguiu extrair deles um núcleo seguro e fixo, que reuniu nas chamadas declarações dos direitos do homem e do cidadão, e fê-lo com consentimento de tal modo universal que, com relação a muitos deles, só um sistemático cepticismo poderá ainda levantar quaisquer dúvidas (Radbruch, 1979, p. 417).

Para Radbruch, os direitos humanos expressam uma síntese poderosa de um conjunto de direitos fundados na liberdade e na igualdade de todas as pessoas, direitos que não podem nem mesmo ser violados pela legislação positiva, muito menos pelas convicções morais, filosóficas e religiosas de cada grupo.

É preciso, agora, retomar aquele problema fundamental apontado por Rawls (2011, p. 4) em sociedades democráticas: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis? A resposta a tal pergunta passa pela existência de um consenso sobreposto, isto é, um movimento em que as distintas doutrinas abrangentes razoáveis convergem, apesar de suas diferenças, para uma concepção política de justiça. Tal concepção está baseada em valores próprios da tradição política e, por isso, não fazem parte exclusivamente de uma determinada doutrina abrangente. De acordo com Rawls (2011, p. 185), a concepção política de justiça mais razoável para um regime democrático será aquela que “*protege os direitos fundamentais conhecidos e lhe atribui uma prioridade especial*”. Ora, é plenamente adequado correlacionar os direitos humanos a isso que Rawls denominou de direitos fundamentais. É sabido que, muitas vezes, os direitos fundamentais são associados às constituições, e os direitos humanos são associados ao direito internacional, de qualquer forma, essa diferenciação de associação, ou semântica, não impede a correlação proposta entre aquilo que Rawls denominou de direitos fundamentais e os direitos humanos⁴. Nesse caso, parece adequado dizer que os direitos humanos podem ser considerados a base da concepção política de justiça que se situa no centro do consenso sobreposto. E não é só isso, Rawls (2011, p. 185) também sustenta que a concepção política de justiça, além de dar prioridade aos direitos fundamentais, também deve incluir medidas para que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer uso efetivo de tais

⁴ A conexão entre os direitos humanos e a ideia de justiça também é feita por Amartya Sen em seu livro *A Ideia de Justiça*, dedicado por Sen à memória de Rawls. Nesse livro, Sen também trata da polissemia do termo direitos humanos, mas destaca que conformam uma ideia moral forte que deve orientar tanto a legislação quanto as ações de grupos e indivíduos que estão além da lei, seja no aspecto das liberdades, seja no aspecto socioeconômico (Sen, 2009, p. 355-387).

direitos. Agora vejamos o que diz o artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, da ONU:

Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação, ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade (ONU, 1948, art. 25).

O artigo 25 da DUDH é um poderoso exemplo de como é oportuno entender os direitos humanos como parte da concepção política de justiça e, nesse sentido, como base do consenso sobreposto em uma sociedade democrática. Todavia, esse raciocínio fica mais claro ainda quando pensamos em termos de bens primários. De acordo com Rawls (2016, p. 65), os bens primários são coisas que todo indivíduo racional presumivelmente quer, pois eles são úteis para qualquer plano racional de vida de uma pessoa. Portanto, *“com uma quantidade maior desses bens, em geral é possível prever um maior êxito na realização das próprias intenções e na promoção dos próprios objetivos, sejam quais forem esses objetivos”* (Rawls, 2016, p. 110). Rawls (2016) exemplifica a lista de bens primários usando bens genéricos, tais como direitos, liberdades, oportunidades, renda e, até mesmo, o sentido do valor pessoal ou do autorrespeito. Todos os exemplos de Rawls podem ser facilmente associados ao conjunto dos direitos humanos que são globalmente reconhecidos, não apenas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas também por vários pactos e convenções posteriores à Declaração e que especificam os diferentes direitos humanos. O ponto central do argumento é o seguinte: o consenso sobreposto implica a centralidade de uma concepção política de justiça, e a concepção política de justiça implica a garantia de uma lista básica de bens primários; por seu turno, os direitos humanos podem ser considerados como parte dessa lista ou, inclusive, como sendo a própria lista de bens primários. Isso significa que uma política de garantia de direitos humanos não representa apenas dar efetividade a direitos básicos das pessoas, especialmente dos que mais necessitam. Para além dessa função elementar, tal política de garantia dos direitos humanos também cumpre um papel estabilizador de uma sociedade democrática, inclusiva e tolerante, pois permite que a concepção política de justiça articule em torno de si as diferentes doutrinas abrangentes razoáveis. Nas palavras de Rawls (2011, p. 221):

Entretanto, podemos dizer que quando as instituições básicas satisfazem uma concepção política de justiça mutuamente reconhecida por cidadãos que professam doutrinas abrangentes, as quais fazem parte de um consenso sobreposto razoável, esse fato confirma que tais instituições oferecem espaço suficiente para formas de vida que são merecedoras do apoio convicto dos cidadãos.

Importante notar que há uma convergência que reforça reciprocamente a concepção política de justiça (em que estão incluídos os direitos humanos na forma de bens primários) e as doutrinas abrangentes razoáveis (Lovett, 2013, p. 117-119). Isso porque todas as doutrinas abrangentes razoáveis são beneficiadas pela concepção política de justiça na medida em que ela determina que as instituições – estrutura básica da sociedade – assegurem os bens primários (direitos humanos) que toda e qualquer pessoa, independentemente da doutrina que professe, necessita para realizar seus projetos de vida⁵. Nesse sentido, os direitos humanos funcionam como um estabilizador de uma sociedade bem ordenada ou razoavelmente justa. Com efeito, seria mesmo de se esperar que isso fosse o suficiente para que pessoas das mais distintas convicções morais, filosóficas e religiosas desejassem e apoiassem a realização de uma política efetiva de garantia dos direitos humanos. Entretanto, isso não ocorre, ao menos de forma ampla e difusa, pois muitas pessoas e grupos ainda manifestam grande resistência à gramática dos direitos humanos e parecem fazê-lo com base em várias distorções e incompreensões do que sejam tais direitos. Esse é um problema grave em uma sociedade democrática, pois dificultará o reconhecimento mútuo da concepção política de justiça; mais do que isso, no limite, pode até mesmo conduzir à ruína de uma democracia constitucional. Talvez por essa razão Rawls ofereça uma grande importância às virtudes da cooperação política, pois elas são fundamentais para estabelecer e consolidar o próprio consenso sobreposto. Assim afirma:

As virtudes da cooperação política que tornam um regime constitucional possível são, então, virtudes muito importantes. Refiro-me, por exemplo, às virtudes da tolerância e à disposição de aceitar compromissos, bem como à virtude da razoabilidade e ao senso de justiça. Quando essas virtudes se encontram difundidas na sociedade e conferem sustentação à sua concepção política de justiça, constituem um bem público muito importante, parte do capital político da sociedade (Rawls, 2011, p. 185-186).

Portanto, é imprescindível que seja cultivada, nas sociedades que se pretendam democráticas e justas, uma cultura de virtudes cívicas ou políticas. Tais virtudes são fundamentais para o reconhecimento da concepção política de justiça e a convergência, em direção a ela, das diferentes doutrinas abrangentes razoáveis. Aqui vai uma ideia primordial: embora a concepção política de justiça seja ela mesma neutral em relação às diferentes concepções de bem, ela deve sim influenciar a sociedade para buscar despertar em todas as pessoas essas virtudes políticas necessárias não apenas ao consenso sobreposto, mas, de forma geral, à vida e à coexistência em sociedades plurais e democráticas. Nesse sentido, reitera Rawls (2011, p. 229) que “*embora o liberalismo*

⁵ Por isso, a produção de uma cultura de fundo baseada na virtude cívica que envolve não apenas as instituições, mas, também os próprios indivíduos (O'Neill, 2006, p. 220-221).

político busque um terreno comum e seja neutro em relação ao objetivo, é importante enfatizar que pode afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral e encorajar determinadas virtudes morais”.

Ora, o encorajamento de determinadas virtudes morais significa a produção de uma educação cívica que reforce a concepção política de justiça como núcleo necessário do consenso sobreposto de doutrinas abrangentes. É a educação em favor da dignidade e contra as diferentes formas de violência decorrentes da exclusão, da opressão e da exploração. Trata-se, sem dúvida, de uma educação em favor dos direitos humanos, que leve a um correto entendimento do que sejam tais direitos, desfazendo preconceitos e estereótipos. Aqui chegamos, por conseguinte, ao segundo aspecto da hipótese investigada no presente artigo: se a educação em direitos humanos pode ser considerada parte do consenso sobreposto, constituindo uma cultura de fundo que fortaleça a concepção política de justiça e produza o seu reconhecimento mútuo por parte das diferentes doutrinas abrangentes razoáveis.

Nesse sentido, é preciso considerar que aquilo que se chama de educação em direitos humanos deve ser entendido como um processo pedagógico de caráter social e institucional, presente dentro e fora das escolas e dirigido às pessoas de todas as idades, a começar por crianças e adolescentes. Assim sendo, a educação em direitos humanos tem o objetivo de ensinar crianças, adolescentes e adultos a conviverem em sociedade, isto é, tem a finalidade de preparar pessoas para o convívio social e para a aceitação da diversidade e do respeito à dignidade humana. Trata-se, no limite, da educação contra a barbárie. Por isso, é essencial que conteúdos relacionados à cidadania, ao respeito, à liberdade e à igualdade, dentre outros valores, sejam abordados desde a escola, no ensino fundamental e médio, a fim de que as pessoas cresçam sabendo cooperar para um mundo melhor, ver o outro com empatia e respeitar as diferenças. Em outras palavras, um projeto político de educação em direitos humanos deve ser capaz de sensibilizar e humanizar (Bittar, 2022). Como afirmou Adorno (2003, p. 129):

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. De tal modo ela precede quaisquer outras que creio não ser possível nem necessário justificá-la. Não consigo entender como até hoje mereceu tão pouca atenção. Justificá-la teria algo de monstruoso em vista de toda monstruosidade ocorrida. Mas a pouca consciência existente em relação a essa exigência e as questões que ela levanta provam que a monstruosidade não calou fundo nas pessoas, sintoma da persistência da possibilidade de que se repita no que depender do estado de consciência e de inconsciência das pessoas. Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação.

Adorno está certo. É necessário se falar sobre os terrores do nazismo e sobre o holocausto, mas também sobre outras barbaridades ocorridas no Brasil e no mundo, a

fim de se construir uma consciência histórica, para mudar o futuro e não repetir o passado. Isso envolve um duplo aspecto da educação em direitos humanos: por um lado, aprender com a história, sobretudo a história dos oprimidos, dos violados e dos silenciados; por outro lado buscar desenvolver a empatia nas pessoas, no intuito de cooperarem com uma sociedade mais justa e solidária. Conforme ensina Genevois (2012, p. 2), “*educar em Direitos Humanos é criar uma nova cultura cujo alvo seja o homem e a mulher com dignidade, direitos e deveres. Para isto, é preciso começar pelo básico, há que se alfabetizar com o respeito ao Ser Humano*”.

Imbuída dessa preocupação, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) publicou, após a década das Nações Unidas para a educação em direitos humanos (1995-2004), o Programa Mundial para a Educação em Direitos Humanos (PMEDH), que possui recomendações aos “educadores e formuladores de políticas públicas sobre como institucionalizar uma cultura de educação em direitos humanos nos sistemas educacionais formais e não formais”. O Programa Mundial para a Educação em Direitos Humanos tem como finalidades, dentre outras, desenvolver de modo pleno a personalidade humana e a significação da dignidade da pessoa humana; promover a tolerância, a compreensão, a igualdade entre as pessoas, bem como a afeição e a empatia entre todas as pessoas, as nações, os povos indígenas e os grupos raciais, nacionais, étnicos, religiosos e linguísticos; fomentar a paz e promover um modelo de desenvolvimento sustentável centrado nas pessoas e na justiça social. Podemos afirmar com convicção que se trata exatamente das virtudes morais que Rawls disse que deveriam ser encorajadas.

É interessante notar que a preocupação com os direitos humanos está presente inclusive no Mercosul. Mesmo que o Mercosul seja uma forma de integração regional com fins comerciais, isto é, voltada a propiciar um espaço comum que gere oportunidades comerciais e de investimentos, a questão dos direitos humanos se faz presente como uma espécie de fundamento civilizatório comum às nações que integram esse mercado comum. Com efeito, como informa a página do Mercosul na internet⁶, em maio de 2005, foi realizada a primeira Reunião de Altas Autoridades em Direitos Humanos do Mercosul (RAADH), na qual os Estados Partes acordaram o *Protocolo de Compromisso com a Promoção e Proteção dos Direitos Humanos do MERCOSUL*, que foi assinado no âmbito da Cúpula Presidencial no dia 20 de junho de 2005, na cidade de Assunção. Por meio desse Protocolo, os Estados Partes comprometeram-se a cooperar mutuamente para a promoção e a proteção eficaz dos direitos humanos e das liberdades

⁶ Cf. MERCOSUR. IPPDH. **Hitos MERCOSUR**: Protocolo de Asunción sobre Compromiso con la Promoción y Protección de los Derechos Humanos del MERCOSUR. 2021. Disponível em: <https://www.ippdh.mercosur.int/hitos-mercotur-protocolo-de-asuncion-sobre-compromiso-con-la-promocion-y-proteccion-de-los-derechos-humanos-en-el-mercotur/>. Acesso em: 5 maio 2025.

fundamentais, por intermédio dos mecanismos institucionais estabelecidos no Mercosul. Naquele sentido de fundamento civilizatório, ou parte de uma concepção política de justiça, o artigo primeiro do Protocolo determina que a “*plena validade das instituições democráticas e o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais são condições essenciais para a validade e a evolução do processo de integração entre as Partes*” (Mercosur, 2021). Tal Protocolo deverá ser aplicado sempre que sejam registradas violações graves e sistemáticas dos direitos humanos e das liberdades fundamentais em uma das Partes em situações de crise institucional ou durante a vigência dos estados de emergência previstos nas respectivas ordens constitucionais. Vale lembrar que a Reunião de Altas Autoridades em Direitos Humanos do Mercosul (RAADH) é composta por nove Comissões Permanentes, sendo uma delas a de *Educação e Cultura em Direitos Humanos*. Exatamente porque a afirmação dos direitos humanos depende também da criação e da manutenção daquela cultura cívica das mais importantes virtudes morais, como afirmou Rawls (2011, p. 229). Em outras palavras, depende de um processo contínuo de educação para os direitos humanos.

No Brasil, o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) foi publicado em 2003. Sustentado por documentos nacionais e internacionais, demarcou a entrada do país na Década da Educação em Direitos Humanos e inseriu o Estado brasileiro na história da afirmação dos Direitos Humanos.

A educação em direitos humanos, ao longo de todo o processo de redemocratização e de fortalecimento do regime democrático, tem buscado contribuir para dar sustentação às ações de promoção, proteção e defesa dos direitos humanos, e de reparação das violações. A consciência sobre os direitos individuais, coletivos e difusos tem sido possível devido ao conjunto de ações de educação desenvolvidas, nessa perspectiva, pelos atores sociais e pelos(as) agentes institucionais que incorporaram a promoção dos direitos humanos como princípio e diretriz (Brasil, 2018, p. 12).

Considerando as orientações da Unesco e do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos do Brasil, reforçamos a hipótese de que a educação em direitos humanos como política de Estado tem o objetivo de assegurar a manutenção de uma sociedade bem-ordenada, entendida esta como justa e democrática, ao criar uma consciência histórica sobre eventos passados que violaram direitos humanos, para que não se repitam, e desenvolver os sentimentos de empatia e de tolerância. Nesse sentido, a educação em direitos humanos pode e deve integrar a concepção política de justiça, fazendo parte do consenso de sobreposição a doutrinas abrangentes razoáveis. Isso porque contém princípios e valores próprios da política, tais como os da igualdade, da dignidade da pessoa humana, da cidadania, que fazem parte da política democrática. Como nos lembra Rabenhorst (2008, p. 100):

A educação para Rawls tem a função ampla de uma ‘concepção política’. Isso significa que, para além de seu valor instrumental, em uma sociedade bem ordenada, a educação faz com que os indivíduos se reconheçam uns aos outros como livres e iguais. Ela também tem o papel de tornar as pessoas capazes de desfrutar de sua própria cultura, de desempenhar um papel na sociedade e de formular metas e planos de vida à luz dos meios e objetivos disponíveis.

Ademais, pessoas que professam doutrinas abrangentes razoáveis, sejam elas de caráter filosófico, religioso ou moral, podem se identificar perfeitamente com os valores políticos de empatia, tolerância, respeito, razoabilidade e de desenvolvimento de um senso de justiça que são difundidos pela educação em direitos humanos, uma vez que esses valores são necessários à coexistência digna e saudável em sociedade, independentemente da concepção de bem que cada um possa professar, pois é isso que pode justificar a cooperação das pessoas em uma sociedade bem-ordenada. Mais uma vez Rabenhorst (2008, p. 100) discute:

Entende Rawls que a característica mais importante de uma cultura política democrática e pública é o pluralismo. E numa sociedade plural a educação não pode promover uma única doutrina compreensiva como exclusiva fonte de valores para a constituição da cidadania. O que a educação deve ensinar são vínculos sociais baseados em valores comuns que se sobrepõem aos pertencimentos particulares a uma cultura ou religião, por exemplo. Numa sociedade plural, a razoabilidade deve ser a base para a convivência, pois é ela que permite a possibilidade de entendimento entre indivíduos divididos por doutrinas morais, religiosas ou filosóficas.

Dessa forma, a educação em direitos humanos, como é expressão de valores próprios ou conexos à concepção política de justiça, pode ser aceita e mesmo demandada por integrantes de diferentes doutrinas abrangentes razoáveis, como um núcleo comum às distintas doutrinas filosóficas, religiosas e morais, permitindo que essas formem o consenso sobreposto indicado por Rawls como forma de existência, ao longo do tempo, de uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais, ainda que permaneçam profundamente divididos por suas doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis. Quaisquer que sejam as visões de mundo de cidadãos e cidadãs, todos têm boas razões para acreditar que a garantia dos direitos humanos de forma indistinta, como parte da concepção de justiça da sociedade, expressa uma verdade intrínseca aos sistemas democráticos maduros, capaz de beneficiar tanto a si próprio quanto ao outro (Pogge, 2007, p. 174-177). Assim, uma democracia constitucional tem melhores chances de amadurecer e florescer como uma sociedade bem ordenada ou suficientemente justa (Pérez Luño, 2002).

Vale destacar que, no contexto brasileiro, essa possibilidade de compreensão dos direitos humanos como política de Estado pode ser ilustrada pela institucionalização da educação em direitos humanos a partir da Constituição de 1988 e das iniciativas

normativas posteriores. A incorporação dos direitos fundamentais como eixo estruturante da ordem constitucional, aliada à formulação de diretrizes nacionais voltadas à educação em direitos humanos, revela um esforço de construção de bases normativas compartilháveis em uma sociedade marcada por profundo pluralismo moral, religioso e político. Trata-se de um exemplo de como determinados conteúdos normativos, como a dignidade da pessoa humana, a igualdade e o respeito aos direitos fundamentais, podem ser apresentados não como expressão de uma doutrina abrangente específica, mas como elementos de uma concepção política de justiça suscetível de aceitação por cidadãos que professam concepções abrangentes razoáveis diversas, aproximando-se, assim, da ideia rawlsiana de consenso sobreposto.

4 CONCLUSÃO

No seu livro *Liberalismo Político*, John Rawls afirma que uma sociedade democrática só pode ser estável se houver a cooperação da maioria dos cidadãos engajados a este fim. Para que isso ocorra, é necessário, primeiramente, que a estrutura básica da sociedade seja regulamentada por uma concepção política de justiça. Essa concepção política de justiça é um conceito moral aplicável às instituições políticas, sociais e econômicas; deve ser autônoma, no sentido de não derivar de doutrinas religiosas, morais ou filosóficas, ou seja, deve existir como uma concepção livre de qualquer outra doutrina, mas deve ser capaz de dialogar com elas; e ter como conteúdo valores e tradições caros à vida política.

Cidadãos e cidadãs dessa sociedade democrática são livres para modificarem a sua concepção de bem quando quiserem, por exemplo, mudar de religião, sem que isso altere a concepção política da sociedade. Nessa linha, os valores e os princípios professados pelas pessoas no âmbito de suas doutrinas abrangentes razoáveis podem ser, em parte, diferentes dos que são professados por eles na política. Normalmente, os cidadãos razoáveis, que são aqueles que se importam com a sociedade e a democracia, e não apenas com interesses particulares, cooperam com o pacto social de estabilidade do regime, pois acreditam que todos os demais também aceitam os mesmos princípios previstos na concepção política de justiça.

Em uma democracia, vigora o pluralismo de doutrinas filosóficas, morais e religiosas, então, de acordo com Rawls, como os cidadãos são livres para professarem as doutrinas que mais lhe atraem, deve haver um consenso sobreposto a essas doutrinas com relação à concepção política de justiça. Dessa forma, os cidadãos encontram em suas próprias doutrinas fundamentos para aceitarem a concepção política de justiça e cooperarem com a manutenção do regime democrático, pois é nesse momento que levantamos as hipóteses do presente artigo, como apresentado inicialmente: parece razoável supor que uma tal perspectiva de sociedade implica dois aspectos fundamentais:

- a) a garantia dos direitos humanos como justa política pública que assegura os bens primários fundamentais para a realização de diferentes planos de vida e;
- b) um processo de educação em direitos humanos que fortaleça a cultura de fundo comprometida com a autonomia dos sujeitos e a preservação dos dois princípios – liberdade e igualdade – e demais valores que formam a concepção política de justiça.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

BITTAR, Eduardo C. B. **Democracia, Justiça e Direitos Humanos**: Estudos de Teoria Crítica e Filosofia do Direito. São Paulo: SaraivaJur, 2022.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília, 2018.

DOUZINAS, Costas. **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

FIORAVANTI, Maurizio. **Los Derechos Fundamentales**: apuntes de historia de las constituciones. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

GENEVOIS, Margarida. **Educar em Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/genevoiseducaremdireitorhumanos.pdf/at_download/file#:~:text=Margarida%20Genevois,-O%20cumprimento%20dos&text=Educar%20em%20Direitos%20Humanos%20%C3%A9,Solidariedade%20e%20%C3%A0%20conviv%C3%Aancia%20construtiva.

GRAHAM, Paul. **Rawls**. Oxford: Oneworld Publications, 2007. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/genevoiseducaremdireitorhumanos.pdf/view>. Acesso em: 15 ago. 2025.

KAUFMANN, Matthias. **Em defesa dos Direitos Humanos**: considerações históricas e de princípios. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

KUKATHAS, Chandran; PETTIT, Philip. Rawls: **Uma Teoria da Justiça e seus Críticos**. Lisboa: Gradiva, 1995.

LOEWE, Daniel. Liberalismo Político y Liberalismo Comprehensivo: consecuencias para una teoría de justicia global. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton

Gonzaga de. (org.). **Justiça Global e Democracia**: homenagem a John Rawls. Porto Alegre: EdUPUCRS, 2009.

LOVETT, Frank. **Uma Teoria da Justiça, de John Rawls**. Porto Alegre: Penso, 2013.

MERCOSUR. IPPDH. **Hitos MERCOSUR**: Protocolo de Asunción sobre Compromiso con la Promoción y Protección de los Derechos Humanos del MERCOSUR. 2021. Disponível em: <https://www.ippdh.mercosur.int/hitos-mercotur-protocolo-de-asuncion-sobre-compromiso-con-la-promocion-y-proteccion-de-los-derechos-humanos-en-el-mercotur/>. Acesso em: 5 maio 2025.

MOYN, Samuel. **Not Enough**: human rights in an unequal world. Boston: Harvard University Press, 2018.

O'NEILL, Onora. **Em Direção à Justiça e à Virtude**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

PÉREZ LUÑO, Antonio-Enrique. **La universalidad de los derechos humanos y el Estado constitucional**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2002.

POGGE, Thomas. **John Rawls**: his life and Theory of Justice. New York: Oxford University Press, 2007.

RABENHORST, Eduardo. O que a filosofia tem a dizer sobre a educação em direitos humanos?. In: BITTAR, Eduardo C. B. **Educação e Metodologia para os Direitos Humanos**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1979.

RAWLS, John. **O liberalismo Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SEN, Amartya. **The Idea of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

UNESCO. **Plano de ação Programa Mundial para Educação em Direitos Humanos**. Brasília, 2012. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147853_por. Acesso em: 5 maio 2025.

VAN PARIJS, Philippe. **O que é uma Sociedade Justa?** São Paulo: Editora Ática, 1997.

WERLE, Denilson Luis. **Justiça e Democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **Os Direitos Humanos e o nosso Descontentamento**. Mangualde. Portugal: Edições Pedagogo, 2008.

NOTA DE COAUTORIA

Nos termos da taxonomia CRediT (Contributor Roles Taxonomy), José Ricardo Cunha e Rafael Siman contribuíram igualmente em todas as etapas da elaboração do artigo DIREITOS HUMANOS COMO CONSENSO SOBREPOSTO EM UMA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA, incluindo: conceituação do problema de pesquisa (Conceptualization); definição da metodologia e abordagem teórica (Methodology); investigação e levantamento bibliográfico (Investigation); análise e interpretação do material teórico (Formal analysis); redação da versão inicial do manuscrito (Writing – original draft); revisão crítica e edição do texto (Writing – review & editing). Ambos os autores aprovaram a versão final do manuscrito.

Como citar este documento:

CUNHA, José Ricardo; SIMAN, Rafael. Direitos humanos como consenso sobreposto em uma sociedade democrática. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, v. 24, n. 45, e5922, jan./dez. 2026. DOI: <https://doi.org/10.12662/2447-6641oj.v24i45.5922.pe5922.2026>. Disponível em: link do artigo. Acesso em: xxxx.