

## MULTICULTURALISMO, COMUNIDADE ÉTICA E TRANSNACIONALIDADE

### *MULTICULTURALISM, ETHICAL COMMUNITY AND TRANSNATIONALITY*

Josemar Sidinei Soares

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009), Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade do Vale do Itajaí (2003) e Mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (1999). Professor dos cursos de Mestrado e Doutorado no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica. E-mail: jsoares@univali.br.

Maria Cláudia da Silva Antunes de Souza

Doutora e Mestre em Derecho Ambiental y de la Sostenibilidad pela Universidade de Alicante – Espanha. Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI. Professora Permanente no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciência Jurídica, nos cursos de Doutorado e Mestrado, e na Graduação no Curso de Direito, ambos da Universidade do Vale do Itajaí – UNIVALI. Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Direito Ambiental, Transnacionalidade e Sustentabilidade” cadastrado no CNPq/EDATS/UNIVALI. Advogada. E-mail: mclaudia@univali.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8118-1071>.

**Submissão em: 03/04/2020**

**Aprovado em: 17/04/2020**

**Resumo:** As sociedades multiculturais se notabilizam pelo elevado grau de diferenciação étnica, cultural, ideológica, social em seu interior, apresentando grupos sociais que nem sempre conseguem se harmonizar com os valores e princípios promovidos pela comunidade política, geralmente representada pelo grupo historicamente majoritário naquele contexto. A tolerância entre os grupos é um ponto de partida de convívio funcional, na medida em que depende da capacidade de gerenciamento de conflitos e dialéticas, mas ainda insuficiente para efetivar participação política efetiva visando desenvolvimento da sociedade como um todo. A sociedade multicultural, para realizar os interesses dos diferentes grupos e ainda promover o bem comum precisa estimular o sentido de comunidade ética entre seus membros, mas isto somente é possível a partir do estabelecimento de dialéticas de reconhecimento baseadas na dignidade humana. A comunidade ética em sociedades multiculturais é possível na medida em que o indivíduo reconhece a si mesmo no outro enquanto membros ativos de uma sociedade, aberta às diferenças étnicas e culturais, mas harmoniosa na defesa de princípios e valores comuns que garantem a convivência funcional

e inteligente em às várias dialéticas. O objetivo do presente artigo é apresentar a dialética do reconhecimento baseada na dignidade humana como condição de efetiva da comunidade ética em sociedades multiculturais. Portanto, o problema de pesquisa é: pode a dialética do reconhecimento baseada na dignidade humana servir de condição de efetividade da comunidade ética em sociedades multiculturais? O método utilizado é o indutivo, por meio de pesquisa bibliográfica.

**Palavras-chave:** Multiculturalismo. Dignidade Humana. Comunidade Ética. Transnacionalidade. Reconhecimento.

**Abstract:** *Multicultural societies are notable for the high degree of ethnic, cultural, ideological, and social differentiation within them, presenting social groups that are not always able to harmonize with the values and principles promoted by the political community, generally represented by the historically major group in that context. Tolerance between groups is a starting point for functional living, insofar as it depends on the capacity for conflict management and dialectic, but still insufficient to effect effective political participation aimed at the development of society as a whole. Multicultural society, in order to realize the interests of different groups and to promote the common good, must stimulate a sense of ethical community among its members, but this is only possible through the establishment of dialectic of recognition based on human dignity. The ethical community in multicultural societies is possible insofar as the individual recognizes himself in the other as active members of a society, open to ethnic and cultural differences, but harmonious in the defense of common principles and values that guarantee functional and intelligent coexistence in the various dialectics. The aim of this article is to present the dialectic of recognition based on human dignity as an effective condition of the ethical community in multicultural societies. Therefore, the research problem is: can the dialectic of recognition based on human dignity serve as a condition of the ethical community's effectiveness in multicultural societies? The method used is the inductive, by means of bibliographical research.*

**Keywords:** *Multiculturalism. Human dignity. Ethics Community. Transnationality. Recognition.*

**SUMÁRIO:** Introdução. 1. Multiculturalismo. 2. Dignidade humana e reconhecimento. 3. Comunidade ética e multiculturalismo. Conclusão. Referências.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar a dialética do reconhecimento do outro a partir da dignidade humana como condição de efetivação da comunidade ética em sociedades multiculturais.

Como problema de pesquisa tem-se, portanto: pode a dialética do reconhecimento baseada na dignidade humana servir de fundamento para a comunidade ética em sociedades multiculturais?

Para tal utiliza-se o método indutivo, a partir da pesquisa bibliográfica.

A pesquisa se adequa à linha de pesquisa Estado, Sustentabilidade e Transnacionalidade, do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade do Vale do Itajaí.

A pesquisa se situa na reflexão da problemática da comunidade ética universal na contemporaneidade. Para os autores a comunidade ética somente se possibilita

na medida em que existe um *ethos* social permanente no tempo, garantido pela tradição, isto é, um modo comportamental social, expressado pelos costumes, leis e instituições jurídicas capaz de se garantir ao longo dos tempos, adaptando-se diante das contingências históricas, mas sem perder seus conteúdos mais essenciais.

No entanto, Vaz (2002) analisa que as comunidades éticas tradicionais, da família à unidade nacional, sempre se consolidaram tais a partir da estabilização de valores sociais aceitos pelos membros. Assim se dava seja na *polis* grega como na comunidade cristã medieval.

Não é esta realidade que se constata diariamente na contemporaneidade, na qual a diversidade ideológica, cultural, étnica, torna mais difícil a aceitação de valores capazes de abranger o multiculturalismo cada vez mais presente em época de crescente globalização.

Sendo assim, como efetivar uma comunidade ética universal na contemporaneidade? Este projeto de comunidade ética universal é necessário, porque somente uma comunidade ética estabilizada é capaz de erguer uma morada espiritual ao homem capaz de oferecer ao indivíduo expectativas de reciprocidade na relação entre direitos e deveres, de que agindo em determinado sentido terá a reciprocidade de resposta do outro. Os alarmantes aumentos de índices de criminalidade, desagregação social, agressões aos direitos humanos e meio ambiente reforçam a tese de que o tecido ético tende sempre mais a ser dilacerado nas sociedades contemporâneas.

Para Henrique Vaz (2002) isto é possível na via da dialética do reconhecimento do outro a partir da dignidade humana, isto é, utilizando um princípio filosófico que vislumbre a igualdade na diferença porque ambos, eu e o outro, somos portadores de dignidade, independente de questões ideológicas, culturais, étnicas, sociais, etc.

E esta dialética do reconhecimento com base na dignidade somente será possível enquanto *praxis* cotidiana, de responsabilização do indivíduo perante a si e ao outro na comunidade. Os ordenamentos jurídicos colocam a dignidade humana no centro de sua proteção, de tal modo que possa ser inclusive considerada o fundamento das instituições jurídicas contemporâneas. Isto significa, em outra mão, que é o indivíduo que deve se responsabilizar pela efetivação de uma comunidade ética universal que atenda às exigências dos ordenamentos jurídicos pensados e queridos por ele, do contrário a contemporaneidade estará sempre a beira de novos conflitos éticos capazes de dissolver as comunidades éticas, gerando crises ininterruptas que abalam a própria capacidade humana de construir projetos inteligentes em suas mais variadas dimensões: profissional, política, científica, estética.

Este processo dialético é possível na medida em que os indivíduos começam a se efetivarem enquanto membros de uma comunidade, ou *mitglied*, na terminologia hegeliana, como partes que se responsabilizam pelo funcionamento das instituições, pois exercitam esse dever como *pflicht*, como uma obrigação que decorre de suas próprias funções enquanto membros de uma comunidade.

Isto é possível porque, seguindo a trilha de Buber, o diálogo medeia a relação Eu-Tu, no sentido de que o Eu se abre ao outro e neste processo compartilha valores, experiências, mediando uma relação ética de responsabilidade perante a comunidade. O ser humano é inteligente, capaz de diálogo responsável e ético na dialética Eu-Tu (BUBER, 2001)

Quanto à metodologia, foi utilizada a base lógica indutiva, por meio da pesquisa bibliográfica a ser utilizada no desenvolvimento da pesquisa, o método cartesiano, quanto à coleta de dados, e, no relatório final, o método indutivo com as técnicas do referente, da categoria, dos conceitos operacionais, da pesquisa bibliográfica e do fichamento (PASOLD, 2015).

## 1. MULTICULTURALISMO

A questão do multiculturalismo, apresentada enquanto fenômeno marcante sobretudo nas sociedades ocidentais contemporâneas, as quais revelam elevado grau de diferenciação étnica, cultural, religiosa e moral dentro de sua população, resultado -entre outros fatores- das crescentes ondas de migrações transnacionais<sup>1</sup>.

Lanzillo (2005 p.09) lembra que a dificuldade de se enfrentar tal problemática está no fato de que o multiculturalismo vem sendo, nas últimas décadas, tanto defendido como bandeira ideológica a ser perseguida, no sentido de ser a sociedade multicultural o modelo ideal de comunidade futura para todos os povos e Estados, como também vista agressivamente na perspectiva de ser uma ameaça da integridade nacional e dos costumes que tradicionalmente caracterizavam cada povo. GOZZI. (2010, p. 326-328). Para alguns o multiculturalismo representaria um avanço democrático, para outros a causa de tantos problemas sociais, econômicos e morais das sociedades contemporâneas, do aumento de criminalidade à oferta de emprego, passando pelas despesas previdenciárias e assistenciais em geral. (COMIN; PAULI; TRUZZI; MONSMA, 2018).

<sup>1</sup> Para aprofundamentos da questão das migrações transnacionais sugere-se: PILAU SOBRINHO, Liton Lanes; SIRIANNI, Guido; PIFFER, Carla. Migrações transnacionais e multiculturalismo: um desafio para a União Europeia, *Revista Novos Estudos Jurídicos*, v. 19, n. 4, 2014; LOCCHI, Maria Chiara. La questione del riconoscimento giuridico delle differenze culturali nelle società pluraliste: alcune considerazioni a partire dalla giurisprudenza sui rom della Corte Europea dei diritti dell'uomo, *Revista Novos Estudos Jurídicos*, v. 20, n.1, 2015.

A questão parece girar em torno de ser a favor ou contra certa ideologia universalística, a qual defenderia a progressiva integração das diversidades ao redor do planeta. Por outro lado não se pode ignorar a crescente atmosfera do cosmopolitismo, a qual, nas palavras de Benhabib, parece traduzir a sensação de que o mundo inteiro é apenas uma *polis*, formada a partir de complexas relações transnacionais. E estas relações transnacionais incluem tanto corporações empresariais como grupos terroristas, ou seja, a potencialidade de vínculos hoje não serem apenas locais ou nacionais, mas transnacionais, provoca o aumento da percepção de que cada vez mais cada indivíduo passa a integrar uma sociedade cosmopolita, ainda que habite este ou aquele Estado nacional (BENHABIB, 2004, p. 174-175)

Tanto o multiculturalismo como as migrações não são fenômenos exclusivos da contemporaneidade, pois o deslocamento de indivíduos, grupos e povos se verifica desde o início dos registros históricos. São conhecidas as profundas diversidades linguísticas e culturais tanto do mundo mesopotâmico como romano, apenas para citar exemplos conhecidos. A própria história da origem e formação dos Estados nacionais na modernidade depende do entendimento de como estes se estabeleceram a partir da necessidade de criar uma unidade nacional em territórios marcados pela pluralidade étnica, linguística, cultural e, por vezes, inclusive religiosa<sup>2</sup>

No entanto, o que demarca como diferenciado o período contemporâneo é o alcance de tal multiculturalismo que facilmente se alastra para além de regiões específicas, espalhando-se sempre mais pelo próprio globo, de tal modo que a migração transnacional hoje não parece ser mais um fenômeno de deslocamentos isolados de pessoas, mas um fluxo permanente de transitoriedade das fronteiras nacionais. Ainda que muitas migrações sejam motivadas por catástrofes ambientais, crises humanitárias e problemas bélicos, o fluxo de pessoas abandonando lugares de nascimento para tentarem conduzir a vida em outros espaços é sempre mais presente. Sempre que uma pessoa ou grupo migra, cria-se um vínculo entre o local de origem e o de destinação, de modo que a migração de pessoas é sempre também migração econômica, cultural, moral, religiosa, social, e inclusive com implicações jurídicas. (AMBROSINI, 2009, p. 43-45)

A partir do entendimento que este fluxo será cada vez maior, Benhabib (2004: p. 177-179) lembra que este fenômeno se apresenta como principal desafio para a consciência moral das democracias liberais contemporâneas, vez que

---

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, as obras de Anthony Smith e Hermann Heller. SMITH, Anthony. *The ethnic origins of Nations*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1991; HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

a aceitação do outro, portador de cultura e valores distintos, atinge o núcleo da formulação democrática liberal enquanto pretensão de modelo político e de convivência universal.

Isto é, na medida em que a diversidade conduz, inevitavelmente a choque de visões de mundo, a discordância quanto a estilos de vida, o que perpassa cada esfera da vida, daquela econômica à jurídica, passando pela religiosa, cultural, social em geral, a capacidade das sociedades democráticas de aceitarem e reconhecerem o outro e a efetuarem dialéticas nas quais ambos passem a se verem como um 'nós' que integra determinado Estado ou nação é condição indispensável para a estabilidade e integração atual e futura das comunidades marcadas por crescente multiculturalismo.<sup>3</sup> É a partir daqui que se pode vislumbrar ou a formação de uma consciência moral para além das diversidades ou a permanência de conflitos conduzindo a um progressivo dilaceramento interno de tais sociedades.<sup>4</sup> Esta realidade é desafio para o constitucionalismo contemporâneo, que precisa lidar com maior amplitude de diversidades internas na população abrangida. Constitucionalismo lida com multiplicidade e diversidade.<sup>5</sup>

Kymlicka (1995, p. 10) sintetiza o desafio do multiculturalismo como o de promover o reconhecimento das identidades étnicas e culturais das minorias dentro das comunidades políticas, realizando um processo de integração que respeite as diferenças culturais.

Mas para o autor as democracias liberais contemporâneas podem lidar satisfatoriamente com esta demanda, pois o reconhecimento dos direitos de grupos minoritários seria coerente com os princípios básicos da liberdade individual e da justiça social. O reconhecimento dos grupos minoritários de terem liberdade para viver seus próprios valores e estilos de vida se enquadra em uma condição democrática liberal, desde que esta tolerância não coloque em risco a integridade do grupo majoritário e de outros grupos minoritários. Isto é, Kymlicka tem noção de que a liberdade aos grupos minoritários não pode ser ilimitada, porque isto levaria à possibilidade de culto a valores que agrediriam outros grupos e os próprios pilares constitucionais. Trata-se de um raciocínio liberal que já encontra seus fundamentos no pensamento de Locke, do liberalismo baseando-se na

<sup>3</sup> Para uma discussão sobre estabilidade como princípio a ser perseguido em sociedades multiculturais ver NORMAN, Wayne. Justice and Stability in multinational societies. In: GAGNON, Alain; TULLY, James (Orgs.). *Multinational Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<sup>4</sup> Para uma discussão da democracia enquanto tentativa de solucionar conflitos internos ver RO-SANVALLON, Pierre. *Counter-Democracy: Politics in a age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 3-5.

<sup>5</sup> Ver TULLY, James. *Strange multiplicity: constitutionalism in a age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

tolerância, mas numa tolerância limitada, porque do contrário permitiria a disseminação de ideologias e pensamentos que poderiam ameaçar a própria ideia de tolerância. Kymlicka (1995, pp. 151-154)

No entanto, esta concessão pode ser não mais que uma tentativa de acomodar grupos ideologicamente muito distintos no mesmo território, no sentido de tolerar grupos minoritários que em si mesmos seriam contrários à ideia de uma democracia liberal, mas insuficiente enquanto projeto de integração ética em uma dada comunidade. A tolerância é fundamental enquanto ato de respeito ao próximo dentro de uma comunidade, mas o desenvolvimento social exige mais do que simples tolerância, exige decisivo engajamento dos vários grupos nas instituições políticas, e aqui o problema persiste, porque embora um grupo minoritário seja respeitado em seus valores, pode não se sentir à vontade para tentar participar da arena política, vez que não compreende ou concorda com todos os valores defendidos pelo grupo majoritário Kymlicka (1995, p. 151-154).

Este processo, contudo, exige mais do que apenas tolerância ao outro. A convivência funcional e politicamente inteligente passa pelo respeito ao outro como portador de dignidade, como participante de uma comunidade que busca aprimorar a si mesma, o que exige capacidade de gerenciar conflitos e dilaléticas. Para grupos diferentes ideologicamente, culturalmente ou etnicamente se envolverem em harmonia visando o bem estar coletivo é necessário que se reconheçam uns nos outros enquanto indivíduos e grupos humanamente dignos e politicamente responsáveis perante a comunidade. Retoma aqui a importância de se afirmar a dignidade enquanto condição de respeito e reconhecimento ao outro. Kymlicka (1995, p. 151-154).

## **2. DIGNIDADE HUMANA E RECONHECIMENTO**

Pezzella e Bublitz (2014, p. 240-241) afirmam que o princípio constitucional da dignidade da pessoa humana só pode ser edificado a partir do momento que se reconhece que todas as pessoas são sujeitos de direito. Até pouco tempo os filhos deveriam repetir a profissão dos pais, as mulheres estavam excluídas de uma gama de ofícios, sem falar das pessoas com deficiência. Os estrangeiros ainda hoje são excluídos constitucionalmente de vários ofícios e cargos eletivos.

A partir do momento histórico que se confere dignidade a todos, independente de gênero, se amplia o conceito de igualdade, assim como se reconhece a dignidade da pessoa humana em um leque ampliado da população Pezzella e Bublitz (2014, p. 241).

Já em Hegel, a dignidade ganha a característica do reconhecimento: ser pessoa e respeitar os outros como pessoa (HEGEL, 1982). Nessa esteira, Charles Taylor afirma a relação entre reconhecimento e identidade (no sentido de maneira que a pessoa se define, como é que suas características fazem dela um ser humano). (TAYLOR, 1998, p. 45)

Taylor (1998, p. 45) explica que a identidade é formada em parte pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou um grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem afetar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira falsa de ser, distorcida, que a restringe.

Dworkin define o direito à dignidade como o direito que as pessoas têm de não serem vítimas da indignidade, de não serem tratadas de um modo que, em sua cultura ou comunidade, se entende como demonstração de desrespeito. Toda sociedade civilizada teria padrões e convenções que definem essas indignidades, que diferem conforme o lugar e a época que se manifestam. O direito à dignidade exige que a comunidade lance mão de qualquer recurso necessário para assegurá-lo (DWORKIN, 2003, p. 333-334).

Dworkin (2003, p. 24) afirma que existem dois princípios que identificam os valores mais abstratos da condição humana. O primeiro ele chama de princípio do valor intrínseco e significa que toda vida humana tem um tipo especial de valor objetivo. Possui valor como potencialidade, uma vez que a vida humana começou é importante como ela evolui. É importante que essa vida tenha êxito e que seu potencial se realize, e é ruim que fracasse e que seu potencial não se realize.

O segundo princípio Dworkin (2003, p. 25) chamou de princípio da responsabilidade pessoal que significa que cada pessoa possui uma responsabilidade especial na consecução da realização da própria vida, uma responsabilidade que inclui o emprego do seu juízo para estimar qual classe de vida seria para ele uma vida realizada. Não deve aceitar que nenhuma outra pessoa tenha direito a ditar-lhe esses valores pessoais nem os impor sem seu consentimento.

O indivíduo pode respeitar as valorações codificadas de uma tradição religiosa particular, ou as opiniões defendidas por líderes ou textos religiosos, incluindo as valorações de mestres morais ou éticos laicos, mas esse respeito deve ser fruto de sua própria decisão, Dworkin (2003, p. 25).

Dworkin (2003, p. 342) destaca ainda que é possível que um indivíduo sinta que sua dignidade está em jogo nas atitudes que os outros tomam diante da morte, e que pode querer que os outros agissem como lhe parece correto, porém, uma verdadeira apreciação da dignidade argumenta na direção oposta, em favor da liberdade individual e não da coerção, em favor de um sistema jurídico e de uma atitude que incentive a cada um a tomar decisões individuais sobre a própria morte.

Francisco Laporta (1995, p. 136) afirma que a dignidade do ser humano se baseia na própria direção do seu comportamento, no compromisso com suas deliberações e seus atos e na própria guia a partir de valores e convicções. Esse seria o ideal antropológico que está subjacente nas convicções morais compartilhadas dos indivíduos.

O reconhecimento da dignidade humana no outro, seja indivíduo ou grupo, é condição indispensável não apenas para a capacidade de gerenciamento de conflitos e dialéticas em sociedades multiculturais, mas para a participação política harmônica, com pessoas de visões de mundo distintas trabalhando em prol da prosperidade da sociedade como um todo. Daí a necessidade de mesmo sociedades multiculturais buscarem formas de engajamento no sentido de se tornarem comunidades éticas, com os diferentes grupos não apenas respeitando-se, mas também se alinhando em torno de princípios e valores substanciais que promovam o bem-estar e funcionalidade do corpo social como um todo. A sociedade multicultural não pode simplesmente ser uma soma de grupos ideologicamente distintos, mas um organismo, com grupos ideologicamente distintos, mas trabalhando juntos em prol da sociedade, porque integram uma comunidade ética. Este conceito será desenvolvido mais apropriadamente na próxima seção.

Passa-se, na sequência, a apresentar a reflexão sobre comunidade ética em Vaz. Nas considerações finais os dois argumentos se entrelaçam, na medida em que se demonstra, com base em Vaz, de que forma uma comunidade ética universal na contemporaneidade somente seria possível a partir da efetivação de uma dialética de reconhecimento a partir da dignidade humana própria e do outro. Quando os valores tradicionais religiosos, ideológicos já não se revelam suficientes para assegurar uma comunidade ética devido ao multiculturalismo de seus membros, somente um princípio filosófico que ateste a igualdade em dignidade de todos parece possibilitar tal necessário projeto ético-jurídico. A comunidade ética se sustenta não apenas no reconhecimento afetivo ou jurídico, mas no ético, no sentido de que as pessoas se efetivem enquanto membros de uma comunidade, dotadas de direitos e deveres perante a própria sociedade.

### 3. COMUNIDADE ÉTICA E MULTICULTURALISMO

Nesta seção se apresenta a noção de comunidade ética, conceito de matriz hegeliana<sup>6</sup>, continuado por diversos estudiosos. A comunidade ética em sua origem hegeliana decorre da procura por uma síntese de reconhecimento que permita envolver pessoas e grupos distintos socialmente e ideologicamente a cooperarem em prol da própria sociedade. A comunidade ética tenta viabilizar dialéticas sociais funcionais em sociedades nas quais a mera tradição parece insuficiente para fazê-lo. Este percurso, no entanto, não é simples e merece aprofundamentos. Ao longo desta seção apontamentos sobre multiculturalismo retornarão e serão explorados com a síntese a partir da ideia de comunidade ética.

Vaz (2002, p. 170) propõe a problemática da comunidade ética nestes termos:

Nenhuma Ética universal será possível sem que as relações propriamente intersubjetivas, sobretudo aquelas que se estabelecem na ordem de reciprocidade entre direitos e deveres, e que se entretecem entre os indivíduos de uma pretensa civilização universal deles derivando para grupos e subgrupos no seio dessa civilização, sejam reconhecidas e vividas como relações *éticas*, vem a ser, legitimadas objetivamente e vigentes publicamente como expressões de uma comunidade ética.

No entanto, logo na sequência o autor pondera que esta exigência contemporânea é nova na história, porque nenhuma outra civilização precisou pensar ou realizar modelos éticos de relações em âmbito universal, pois as comunidades éticas até então sempre se pautaram enquanto comunidades éticas particulares (comunidade da família, da tribo, do clã, das cidades, e até mesmo das unidades nacionais), mas não enquanto comunidades éticas capazes de abarcar a imensa pluralidade das diversidades culturais, sociais, religiosas que agora começam a dialogar (VAZ, 2002, p. 170).

Além disso, a pretensa civilização universal se desenrola sobretudo a partir de uma valorização do individualismo em detrimento do sentido social de uma comunidade ética. A ênfase no individualismo que se acentua gradativamente desde, ao menos, do início da modernidade, propõe complexidade ainda maior para a contemporaneidade, já que tal conteúdo facilita sempre mais a desvinculação do sujeito à comunidade ética, ao menos no que se refere à expectativa de direitos e deveres. A expectativa do outro satisfazer o meu direito se fortalece

<sup>6</sup> HEGEL, Georg W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982 (Werke in zwanzig Bänden 7) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

ou enfraquece na medida em que o outro mergulha mais ou menos na mesma comunidade ética a qual pertencem.<sup>7</sup>

Para Vaz a comunidade ética se sustenta enquanto existe um *ethos* que assegure ao homem o domínio tanto da Natureza quanto da Sociedade.<sup>8</sup>

Por civilização do universal Vaz afirma: “uma civilização que se propõe construir estruturas de reconhecimento dentro das quais o consenso entre indivíduos e grupos seja possível como consenso racional e livre” Vaz (2002. p. 64). Em outras palavras, uma civilização na qual o reconhecimento entre indivíduos e grupos se dá por liberdade de consenso mediada pela razão, e não como reprodução sistemática de costumes e comportamentos valorados na imediatez, isto é, não mediados pela consciência livre. A civilização do universal nasceria do consenso livre e querido pelas partes envolvidas, mas quanto mais enfático for o individualismo mais difícil se torna a concretização de tal projeto.

É a partir de comportamentos organizados e mediados diante da Natureza que o mundo se torna morada do homem e não outro exterior, e é a partir da inserção em uma Sociedade que o homem se eleva além da pura individualidade e passa a integrar âmbitos como o cultural, o científico, o religioso, o jurídico. Através da comunidade ética na integração com a Natureza e o Outro (Sociedade) o homem se vincula não somente aos demais indivíduos contemporâneos, mas àqueles que vieram antes, da qual é herdeiro de um *ethos*, e daqueles que virão, que herdarão o *ethos* gerado continuamente. O *ethos* é a expectativa comportamental dentro de dada comunidade ética, uma reciprocidade de valores, de condutas, de direitos e deveres, que estabiliza as relações sociais e permite aos

---

<sup>7</sup> Melo traz a relação entre solidariedade e a expectativa de direitos e deveres: “A palavra solidariedade, no entanto, é polissêmica. Se é verdade que às vezes possa enlaçar-se semanticamente com a fraternidade, na maior parte de seu uso se refere a outras virtudes morais. No contexto jurídico, o vocábulo tem sentido restrito e pragmático. Usa-se para designar uma situação em que os sujeitos - ativos ou passivos - se apresentam solidários numa obrigação. É a ideia de corresponsabilidade perante um dever ou de uma expectativa de direitos. Nesses casos, a palavra é apropriada pela dogmática jurídica para significar a existência de uma pluralidade de pessoas como o sujeito único de uma relação jurídica, especialmente quando esta relação trate de problemas econômicos ou de corresponsabilidade civil e penal”. MELO, Osvaldo Ferreira de. Sobre direitos e deveres de solidariedade. In: SANTOS DIAS, Maria da Graça dos; SILVA, Moacyr Motta da; MELO, Osvaldo Ferreira de. *Política Jurídica e Pós-Modernidade*. São Paulo: Conceito, 2009. p. 98.

<sup>8</sup> “Sem a articulação desses três termos a Natureza se mostraria como um caos inabitável para o homem, e a Sociedade mergulharia nessa anomia intolerável que caracterizaria justamente a consequência extrema do niilismo ético. Assim como na Natureza a ordenação nomológica dos fenômenos permite unificá-los sob um princípio de ordem, seja ele representado miticamente ou estabelecido cientificamente, na Sociedade o indivíduo eleva-se ao patamar da comunidade ética ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos*, passando além da contingência de sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão de seu existir comunitário e de seu agir eticamente qualificado”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e Direito**. p. 172.

sujeitos dirigirem suas inteligências a atividades maiores, como a política, a empresarial, a cultural, a científica, a filosófica, etc.

Para compreender melhor este argumento observa-se como o autor apresenta a ideia de *Ethos* e sua relação com a Ética dentro de uma comunidade ética.

Para Vaz (2002, p. 35) a Ética enquanto disciplina filosófica é a 'ciência do *ethos*', em seu sentido derivado da tradição da Grécia antiga. Em suas obras o autor reflete o intrincado caminho percorrido pela Ética para se afirmar como atividade epistemológica, um saber filosófico, um trajeto que nasce na mitologia, desenvolve-se na poesia (Homero, Hesíodo, Ésquilo, Aristófanos, etc) e nas artes em geral, desdobra-se na política (Sólón, Licurgo e a contribuição dos sofistas), e encontra na filosofia o seu principal solo, sobretudo nas contribuições essenciais de Sócrates, Platão e Aristóteles. Mas mesmo estes são herdeiros das concepções cosmológicas dos pré-socráticos. A obra *Paideia*, de Jaeger, oferece material amplo para compreender este processo, vez que demonstra como, de modo explícito ou implícito, a preocupação ética se encontra em praticamente todas as manifestações da vida grega, da filosofia à medicina, passando pela política, pelas artes e, evidentemente, pelo direito no entender de Vaz (2002, p. 40)

Entretanto, para se compreender a Ética enquanto ciência do *ethos* é necessário aprofundar o que seja a noção de '*ethos*'. Vaz lembra que para os gregos a expressão *ethos* englobava dois sentidos distintos e complementares ao mesmo tempo, porque de um lado o termo significa o comportamento habitual do indivíduo, enquanto práxis diária subjetiva, e por outro o conjunto de comportamentos comunitários aceitos, sendo aqui o estabelecimento dos costumes.

Mas tanto o *ethos* enquanto hábito individual quanto aquele do costume social deriva da praxis, dos atos concretos humanos no tempo. É hábito somente aquilo que o indivíduo exercita continuamente e é costume somente aquilo que a comunidade exercita continuamente. Portanto, o *ethos*, tanto individual como social, decorre da praxis, somente apreendida pela observação.

Mas se a Ética é a ciência do *ethos*, ela não pode ser simplesmente a observação dos hábitos individuais e dos costumes sociais, porque como ciência ela comporta sempre uma reflexão racional, e por ser mais especificamente atividade filosófica, uma reflexão filosófica sobre os *ethos*. A Ética é o estudo do *ethos* individual e do *ethos* social, no entender de Vaz (2002, p. 65)

Os hábitos individuais e os costumes sociais são definidos pela *praxis*. Mas a *praxis* em si mesma é apenas uma repetição no tempo, uma sequência de atos feitos reiteradas vezes. A *praxis* em si mesma é incapaz de medir a qualidade e a funcionalidade dos comportamentos, tanto individuais como coletivos. Daqui

surge a necessidade da Ética, da reflexão filosófica sobre a *praxis* dos comportamentos, verificando o sentido e funcionalidade dos mesmos, para os indivíduos e para as comunidades, Vaz (2002, p. 85).

Na tradição grega que vem desde os mitos e os grandes epopeias de Homero a *praxis* individual tende sempre a ser medida eticamente pelo critério da arete (Excelência). Cada indivíduo apresenta, por natureza, atributos que se exercidos produzem Excelência, superioridade. Em Homero esta arete ainda é essencialmente a arete heroica, da excelência guerreira, estratégica, oratória, e mesmo da excelência estética. No entanto, com o tempo esta arete mais e mais se tornará padrão de comportamento na vida em geral, de modo que no pensamento socrático-platônico ela já é pensada em cada esfera da vida, como condição necessária para se viver o sumo Bem (Agathos). O *ethos* individual adequado, na tradição grega, é aquele que expressa arete, externalizada na conformidade às virtudes. O indivíduo que vive eticamente age tendo em vista o critério da virtude, nos ensinamentos de Vaz (2002, pp. 95-100)

Por sua vez o *ethos* social deságua nos costumes, no conjunto de *praxis* coletivas que configurariam o comportamento padrão em determinado grupo (família, polis, etc.). É a partir dos costumes que se formalizam os *nomos*, isto é, as leis e regras jurídicas, escritas ou não escritas, que organizariam a vida comunitária. Ao final da *Ilíada* o rei Príamo, dos troianos, se ajoelha diante de Aquiles solicitando o corpo de seu filho Heitor, a fim de lhe dar as devidas homenagens fúnebres. Aquiles atende, porque o rito funerário era um costume entendido também enquanto *nomos*, enquanto norma jurídica que se violada poderia comportar punições tanto comunitárias como divinas. Não sem motivos é este costume que está no centro da obra *Antígona*<sup>9</sup>, célebre discussão entre o *ethos* individual (representada por Creonte) e o *ethos* social (representada por Antígona), destaca Vaz (2002, pp. 85-95)

Em síntese, a Ética como ciência do *ethos* individual produz o estudo filosófico do comportamento individual visando a excelência, satisfação máxima da vida conforme a identidade ontológica de cada, e a Ética como ciência do *ethos* social produz o estudo filosófico do comportamento comunitário gerador de costumes, que por sua vez dá origem ao *nomos*, às leis e regras jurídicas, nas palavras de Vaz (2002, p. 60).

Ambos os sentidos remetem à ideia de hábito, comportamento, de atos concretos realizados cotidianamente, seja na esfera individual seja naquela coletiva.

<sup>9</sup> Rosenfield desenvolve a discussão sobre *ethos* na obra *Antígona* a partir da perspectiva do reconhecimento em matriz hegeliana: ROSENFELD, Kathryn. *Antígona - De Sófocles a Hölderling: por uma filosofia trágica da literatura*. São Paulo: LP&M, 2000.

A Ética, portanto, cuida tanto de como o indivíduo deve se comportar na própria existência (esfera individual) e como deve se comportar diante da expectativa dos outros e da comunidade na qual está inserido (esfera comunitária) (ARISTOTELES, 1985).

Por esta razão Aristóteles nomeia sua famosa *Ética* (*Ética a Nicômaco*), porque derivada de *ethos*, busca propor um estudo sistemático e organizado do comportamento humano, tanto em sua vida privada como naquela diante dos outros.

Em Aristóteles (1985) a *Ética* enquanto ciência do *ethos*, enquanto saber do *ethos*, enquanto estudo rigoroso do *ethos*, já está plenamente desenvolvida, mas somente é possível porque antes Sócrates, Platão e inclusive os sofistas, como Protágoras e Górgias, já vinham mergulhado neste campo do conhecimento.<sup>10</sup>

No domínio da *Ética* já se presencia a razão humana tentando apreender a lógica e a ontologia do *ethos*, do comportamento tanto individual como coletivo. A *Ética* é uma tentativa, uma tentativa de explicar porque o *ethos* é como tal e como deveria ser. A *Ética* é uma elaboração racional acerca do comportamento humano, a tentativa filosófica de oferecer morada e sentido aos atos individuais e sociais do homem (VAZ, 2002, p. 135):

A transposição metafórica que está na origem da significação moral de *ethos* oferece-nos aqui uma primeira pista. O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a 'casa' (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura.

No *ethos* o indivíduo não age somente diante da natureza, mas dentro de um universo simbólico estabelecido no qual se encontra seguro, porque a partir daquele ato espera determinadas respostas dos outros. Ao propor a compra de determinado produto pode esperar a negociação, ao se dedicar a fazer poesia pode esperar a apreciação estética alheia, quando se dedica a empreender negócios sabe que o seu resultado será avaliado pelos demais, ou seja, ele age dentro de um conjunto de comportamentos previamente conhecidos, de tal modo que pode prever resultados e respostas dos demais. Neste aspecto o *ethos* é sempre uma morada, porque protege, dá abrigo, e ao mesmo tempo estabelece limites,

<sup>10</sup> Para aprofundamentos sobre o desenvolvimento da ideia de ética na formação do mundo grego, incluindo a contribuição dos grandes pensadores, ver Jaeger. JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

coloca início e fim da liberdade dos comportamentos. O sujeito, em uma comunidade ética, pode invariavelmente identificar onde começa e onde termina o seu direito.<sup>11</sup> A literatura, a ciência, a política, a economia, qualquer campo onde se aplique a inteligência humana, somente é possível se antes existe a morada espiritual do *ethos*, um conjunto de comportamentos estabelecidos que possibilitam as relações de reconhecimento entre os indivíduos em dada comunidade.

A comunidade ética é possível na medida em que existe harmonia do *ethos* individual com o *ethos* social, isto é, daquilo que os indivíduos buscam para suas existências privadas e daquilo que a comunidade consagra como costumes. A funcionalidade das leis e das instituições jurídicas depende de uma relação de reconhecimento intersubjetivo entre os membros da comunidade ética. Por ser dessa forma é que o *ethos* tende sempre a ser tradicional, no sentido de que se historiciza, se torna permanente no tempo no seio de cada comunidade. Sem esta tradicionalidade não há como os costumes se firmarem enquanto medidas objetivas para o comportamento social.<sup>12</sup>

Isto não significa dizer, contudo, que o *ethos* seja um dado imóvel, não modificável.

É preciso repetir que a permanência do *ethos* é exatamente o índice próprio de sua historicidade. O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria cultura, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados ‘conflitos éticos’ desencadeiam no seu seio síndromes de crise cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida (VAZ, 2002, p. 41).

---

<sup>11</sup> Interessante notar a metáfora do *ethos* enquanto morada espiritual na comparação com a ecologia enquanto morada física do homem, realizada por Vaz: “Do ponto de vista da sua plena autorrealização o ser humano, antes de habitar o oikos da natureza, deve morar no seu oikos espiritual - no mundo da cultura - que é constitutivamente ético. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção ética da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica* 1. p. 40. Este trecho produz instigante reflexão filosófica sobre a sustentabilidade, pois esta deve ser vista não como proteção do ecossistema em si, mas como condição para o homem poder satisfazer necessidades ainda mais elevadas, que preencham suas expectativas espirituais.

<sup>12</sup> É importante destacar que o costume enquanto medida do *ethos* social é um dado geral, existente em qualquer comunidade ética, independente de seu ordenamento jurídico seguir aquilo que comumente se chama *common law* ou *civil law*, isto é, o direito baseado nos costumes ou na autoridade da lei emanada pelo Estado. Isto porque mesmo os países que consagram o legislativo enquanto criador do direito este, em sua atividade político-jurídica, acaba por prestar contas com a opinião pública social, na medida em que as leis criadas são avaliadas se correspondem ou não aos costumes estabelecidos naquele contexto histórico.

O ethos não é eterno, ele se define na permanência temporal e na sua capacidade de se adaptar às seguidas crises geradas pelos conflitos éticos em cada comunidade.

E aqui surge o principal desafio para o ethos e para a comunidade ética, porque os conflitos éticos podem tanto serem motores de transformação e aprimoramento social como indutores da dissolução da comunidade ética. Isto é, se a crise de valores é profunda o suficiente para atacar as bases do *ethos* tais conflitos podem comportar as sementes da dissolução de uma comunidade e não necessariamente o surgimento de nova comunidade ética (VAZ, 2002, p. 41).

Este, inclusive, era um dos principais projetos de Hegel em sua Filosofia do Direito, responder às novas demandas que se tornavam cada vez mais explícitas na modernidade, demandas individuais que exigiam tomadas de posições sociais da comunidade. No mundo antigo, e mesmo no mundo medieval, a permanência do ethos social era mais duradoura porque os valores comunitários tendiam ser transcendentais ao ponto de serem guias também para as vidas individuais. O cidadão grego era preparado no sentido de que poderia encontrar sua máxima felicidade (*Eudaimonia*) somente na vivência social da polis, daí que para o grego a Ética conduz, necessariamente, à Política. Também o sujeito medieval entendia que sua existência não encontraria resposta simplesmente na vida individual, mas no plano metafísico conferido pela teologia, e esta vivência espiritual deveria ser exercida dentro da comunidade ética religiosa. O cristão medieval somente seria feliz se dentro da Igreja, dentro da comunidade ética cristã daquele contexto (VAZ, 2002, p. 2).

Com a modernidade mais e mais se percebe o desabrochar de uma liberdade subjetiva capaz de exercer crítica contínua ao ethos social. Não cabe aqui analisar os motivos históricos dessa quebra comportamental, que tem razões religiosas, econômicas, filosóficas, entre outras, mas simplesmente expressar sua realidade: na modernidade o indivíduo tende sempre mais a buscar expressar sua felicidade em termos individuais, em considerar que a sua máxima satisfação não está, necessariamente, no atendimento das expectativas sociais, mas em realizar aquilo que almeja (VAZ, 2002, p. 90).

Esta cisão ética é enfrentada por Hegel ao estabelecer os termos que se tornariam célebres na tradição filosófica: moralidade e eticidade<sup>13</sup>. Na moderni-

<sup>13</sup> Para aprofundamentos LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L'Éthicité: commentaire de la troisième partie des "Principes de la Philosophie du droit"*. Paris: Librairie Philosophique, 2001; WEIL, Eric. *Hegel et l'État*. Paris: Librairie Philosophique, 1970; ROSENSWEIG, Franz. *Hegel et l'Etat*. Tradução de Gérard Bensussan. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. PLANTY-BONJOUR, Guy. *L'État et la Personne selon Hegel*. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (org.). *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et em France depuis la fin de la seconde guerre mondiale*. Paris: Presses Universitaires de

dade se observa com maior nitidez o aparecimento da moralidade individual, do sujeito tendo uma ideia de Bem, que deve guiar sua vida, a partir de suas experiências religiosas, familiares, econômicas e existenciais em geral, e uma ideia de Bem que nem sempre se coaduna com o Bem esperado pela comunidade na qual vive. Isto porque a modernidade abre sempre mais a fragmentação social, a divisão entre classes socioeconômicas, entre tradições religiosas dividindo os mesmos espaços físicos, entre grupos urbanos progressistas e grupos aristocráticos rurais tradicionais, entre outras divisões. Esta crise se aprofunda sempre mais, porque Hegel conhecia a Reforma Protestante, a ascensão do liberalismo, do Iluminismo, mas não viu a explosão do socialismo, dos movimentos operários, sindicais, e de todos os movimentos sociais que eclodiriam no século XX, intensificados ainda mais pela globalização (VAZ, 2002, p. 44-50).

Em sua Filosofia do Direito Hegel tentava responder a estes conflitos com o conceito de eticidade, como movimento em que a consciência de si<sup>14</sup> individual se reflete nos costumes, leis e instituições sociais, se vê refletida na comunidade ética na qual vive. Hegel almejava, em certo sentido, um retorno refletido à comunidade ética grega, mas agora abarcando também a moralidade subjetiva, a liberdade individual. Para Hegel esta comunidade ética somente poderia se sustentar a partir do Estado, de uma esfera coletiva superior que pudesse resolver os conflitos éticos interiores da comunidade e direcionar os membros ao fim social. (VAZ, 2002, p. 135-136).

Quando se transporta a discussão para a contemporaneidade se observa que a problemática é ainda mais densa, porque o individualismo crítico aberto na modernidade se intensifica a cada nova geração, de tal modo que os costumes e instituições estabelecidas no passado passam a ser continuamente criticadas pelas novas gerações, gerando conflitos éticos ininterruptos capazes de inviabilizar a harmonização de uma comunidade ética.

No limiar do terceiro milênio, o desafio maior lançado à nossa civilização parece ser o de encontrar uma forma histórica de efetivação para o princípio do reconhecimento e para um tipo de estrutura ternária capaz de assegurar a estruturação de uma comunidade ética universal. Com efeito, não se vê que outra solução possa ser proposta ao enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada em sua razão técnica e tão dramaticamente indigente em sua razão ética. Ao termo destas

---

France, 1991.

<sup>14</sup> Para aprofundamentos sobre o conceito de consciência de si em Hegel ver HEGEL, Georg W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 (Werke in zwanzig Bänden, 3) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.

nossas reflexões, somos reconduzidos, pois, ao entrecruzamento, cuja natureza dialética é visível, entre o problema do reconhecimento e o problema da estrutura da comunidade ética: no reconhecimento, e em seu prolongamento no consenso livre, a oposição entre os indivíduos é suprassumida justamente no ato fundador da comunidade ética (VAZ, 2002, p. 175-176).

A dialética do reconhecimento parece ser a única solução para a efetivação de uma comunidade ética na contemporaneidade, vez que valores e princípios religiosos e filosóficos não parecem mais ser suficientes para garantir certa harmonia de comportamentos recíprocos enquanto expectativas de direitos e deveres, sobretudo devido à enorme e crescente diversidade, em sentido religioso, cultural, ideológico, étnico, etc. É preciso pensar a comunidade ética como resultado de uma dialética de reconhecimento:

[...], ou seja, do conhecimento do outro numa relação de reciprocidade que permita sua aceitação no mesmo nível de universalidade, na medida em que ambos se apresentam como portadores *ex aequo* dos mesmos direitos e correspondentes deveres (é o caso, por exemplo, do elenco dos direitos humanos em sua atual enumeração), sendo ambos, como indivíduos pretensamente universais, proclamados como fonte primeira de valor. Uma vez pressuposta essa prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o fundamento da relação recíproca do reconhecimento reflui da comunidade para os próprios indivíduos. A comunidade passa a ser um resultado, não um princípio e fundamento. (VAZ, 2002, p. 174).

Portanto, se por um lado a dialética de reconhecimento parece ser indispensável para a constituição de uma comunidade ética na contemporaneidade, por outra ela amplia ainda mais a responsabilidade dos indivíduos. Diferente das outras épocas, cada vez mais é o indivíduo, e não a comunidade, o fundamento da ordem social, sendo assim somente um pleno reconhecimento do outro como igual, portanto de direitos e deveres se torna capaz de manter a efetivação da comunidade ética. Não sem razão Hegel via somente na dialética do reconhecimento a possibilidade da constituição de uma eticidade que dessa conta da pluralidade ideológica habitante no interior da modernidade.

Ricoeur (2006, p. 216), a partir de análise de Honneth sobre a abordagem hegeliana, explora a dialética de reconhecimento como necessária para consolidação de uma comunidade de valores, na medida em que esta “se anuncia como o horizonte presumido de uma inevitável diversidade axiológica que contrasta com a universalidade presumida dos direitos subjetivos de ordem jurídica”.

No entanto, Ricoeur (2006, pp. 246-258) coloca objeções ao programa hegeliano de dialética por reconhecimento a partir da luta, ao menos em sua formatação segundo as Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, optando por seguir a tendência aberta na fase de Iena (Fenomenologia do Espírito) na qual via o amor como possibilidade de reconhecimento, ou de modo mais concreto, na paz. O aspecto da paz que poderia mediar o reconhecimento, segundo Ricoeur, seria aquele da reciprocidade advinda da retribuição, no sentido de dar e receber e aqui proceder numa troca que promove compartilhamento de valores. O percurso do reconhecimento, neste caso, depende de uma troca, que em sociedades primitivas se dá na troca de dons, e nas sociedades modernas abarca, inclusive, a troca comercial. O envolvimento de troca é pacífico no sentido de evitar a luta física, mas é sempre dialético, e exige, em alguma instância, compartilhamento de ideias e valores, portanto, reconhecimento.

O compartilhamento de valores a partir da retribuição seria, para Ricoeur, um avanço em relação à abordagem de Honneth, que também utiliza a linguagem hegeliana trazendo o reconhecimento nas dimensões afetiva (autoconfiança), jurídica (autorrespeito) e da solidariedade ética (autoestima). Na família as pessoas se reconhecem pelo amor, pela confiança que nutrem uns nos outros, na sociedade civil no respeito enquanto pessoas dotadas de capacidade jurídica, e no mundo ético a partir da solidariedade, no assumir direitos e deveres perante a si, ao outro e à sociedade como um todo. E tudo isto, aliás, deve ser pensado dentro de uma complexa rede de dialéticas de conflitos sociais, que para Honneth (2003, p. 269-280) foi aquilo que escapou a Habermas em sua teoria crítica.

Honneth parte de matriz hegeliana, não kantiana, de modo que vê os conflitos sociais como inerentes à formação das sociedades, de tal modo que não é em uma racionalidade pacifista que se poderia encontrar a síntese de reconhecimento em meio a sociedades diversificadas tais como as modernas, e sim no envolvimento afetivo, jurídico e solidário (ético) entre os membros da comunidade (*mitglied*).

As contribuições de Honneth, Ricoeur e outros, por também se situarem em raciocínio de matriz hegeliana, auxiliam na compreensão da abordagem de Vaz, permitindo melhor entendimento da possibilidade de efetivação da comunidade ética a partir da dialética de reconhecimento em sociedades multiculturais.

Estas reflexões são aprofundadas nas considerações finais, que relacionam a argumentação desenvolvida sobre comunidade ética e suas crises diante do exposto sobre dignidade humana.

## CONCLUSÃO

Para Vaz a sustentação de uma comunidade ética na contemporaneidade passa pela dialética de reconhecimento entre indivíduos que veem a si mesmos e ao outro como portantes de dignidade humana, sendo assim corresponsáveis pela eticidade comunitária. Sem a devida dialética do reconhecimento na dimensão da dignidade humana é difícil postular a consolidação de uma comunidade ética na contemporaneidade, ainda mais quando pensada em dimensão global e/ou transnacional, na qual as diferenças ideológicas são ainda mais acentuadas. Isto porque na contemporaneidade a crítica individual contra as instituições, leis e costumes que configuram dada sociedade é sempre mais acentuada, dificultando a permanência e consolidação de um ethos social. O ethos social depende de tradição, mas se esta tradição vive ininterruptamente sob ataques críticos internos (pelos próprios membros) e externos (por outras comunidades) encontrará sempre dificuldade para se estabilizar. Um ethos que não se estabiliza não se torna 'morada espiritual' do homem, abrigo que fornece segurança ao ethos individual em seu comportamento diário.

É certo que exigir da contemporaneidade a suspensão deste modo crítico individualista permanente seria infrutífero e mesmo contraditório, vez que isto parece ser cada vez mais integrante do ethos contemporâneo. A facilidade de comunicação em dimensão global aproxima tanto pessoas, grupos e instituições que modelos comportamentais passam a ser, continuamente, objetos de críticas.

Este comportamento inclusive é reflexo de um dos pilares do ethos contemporâneo, aquele da dignidade humana, e se exercido com responsabilidade ética pode ser motor de desenvolvimento civilizacional. Explica-se melhor: como a sociedade moderna sempre mais passa a se fundamentar na dignidade humana, no indivíduo enquanto base constituinte da sociedade, de forma que a comunidade, quando não adequada à apreciação do indivíduo deve ser criticada e moldada por este, se o sujeito exercer com inteligência esta liberdade crítica contribuirá na promoção de valores sociais efetivos.

Isto se faz com o exercício da dignidade em correspondência com a dialética de reconhecimento da dignidade do outro, colocando sob análise o ethos social sempre a partir desta relação, se o ethos social é funcional para a minha dignidade e para a dignidade do outro.

Este exercício é possível, seguindo o percurso intelectual apresentado na primeira parte do artigo, a partir da premissa de que a dignidade humana é um conceito filosófico universal, aplicável a qualquer pessoa sem distinção de etnia, condição socioeconômica, ideológica, etc. O Outro é portador de dignidade como

eu, logo a crítica do ethos social deve ser feito na medida em que este ethos afirma ou afasta a minha dignidade e a do outro.

Aqui se abre estrada para constituição de uma comunidade ética centrada na ideia de dignidade humana, uma comunidade ética que depende da efetivação da dialética de reconhecimento entre sujeitos que veem a si e ao outro como portadores de dignidade. Somente assim possibilita-se a construção de um ethos social capaz de se tornar morada espiritual de uma comunidade ética universal.

Retomando o que se argumentou na exposição sobre Ética, esta é a ciência do ethos enquanto praxis individual e também social. A comunidade ética existe quando o ethos social é permanente no tempo, o que exige, por sua vez, da contribuição do ethos individual, da praxis responsável e funcional dos membros da comunidade. Na contemporaneidade o que se percebe é a acentuação do ethos individual, da praxis individual, mas esta precisa ser reconduzida a um ethos social, do contrário dificulta-se a formalização de uma comunidade ética universal. Com base na pesquisa vislumbra-se na dialética do reconhecimento a partir da dignidade humana uma via possível.

A comunidade ética nasce do compartilhamento entre valores (Ricoeur-Honneth) e da mediação dialética e dialógica (Buber) na qual os membros se efetivam enquanto *mitglied*, membros de uma comunidade, dotados de direitos e deveres perante a si, aos outros e à comunidade. Esta comunidade ética não decorre simplesmente do estabelecimento de leis e instituições abstratas, que distribuem direitos aos membros, nem meramente com o respeito à moralidade subjetiva de cada, conferindo liberdade para seguir as próprias convicções ideológicas e morais, mas, sobretudo, com o envolvimento dialético e ético, nos quais os indivíduos se reconhecem enquanto membros da mesma comunidade perfazem dialética de retribuição trocando relações, valores e experiências, porque são dotados de dignidade humana, corresponsáveis pela funcionalidade social.

De certo modo, retomando a linguagem hegeliana, tão cara a Vaz, significa atualizar os modelos do direito abstrato e da moralidade no seio da eticidade, da comunidade ética, na qual os membros não são figuras isoladas, atomizadas, mas relacionadas como membros de uma comunidade, nas quais os valores e instituições refletem as conquistas históricas e as retribuições construídas a partir das dialéticas de reconhecimento. Isto é possível porque o ser humano é inteligente e dotado de dignidade, capaz de dialética de reconhecimento para além das diversidades sociais, étnicas, culturais, etc.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- BENHABIB, Seyla. *The rights of others: aliens, residents and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.
- COMIN, Lidiane Cássia; PAULI, Jandir. The meaning of work, organizational socialization and work context: the perspective of migrant workers. *Revista de Administração Mackenzie*, São Paulo, v. 19, n. spe, 2018.
- DWORKIN, Ronald. *Domínio da Vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes 2003.
- DWORKIN, Ronald. *La Democracia Posible: Principios para um nuevo debate político*. Barcelona: Paidós, 2008.
- GOZZI, Gustavo. *Diritti e Civiltà*. Bologna: Il Mulino, 2010.
- HEGEL, Georg W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Werke in zwanzig Bänden 7) [mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen], auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 1982.
- HEGEL, Georg W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp(Werke in zwanzig Bänden, 3) auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 1986.
- HELLER, Hermann. *Teoria do Estado*. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford Press, 1995.
- LÉCRIVAIN, André. *Hegel et L'Éthicité: commentaire de la troisième partie des Principes de la Philosophie du droit*. Paris: Librairie Philosophique, 2001.
- LANZILLO, Maria Laura. *Il multiculturalismo*. Bari: Laterza, 2005. p. VIII-IX.
- LAPORTA, Francisco J. Imperio de la Ley: Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz. *Doxa*, Alicante, n. 15-16, p. 133-145, 1995.
- LOCCHI, Maria Chiara. La questione del riconoscimento giuridico delle differenze culturali nelle società pluraliste: alcune considerazioni a partire dalla giurisprudenza sui rom della Corte Europea dei diritti dell'uomo. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 20, n.1, p. 6-33, 2015.
- MELO, Osvaldo Ferreira de. Sobre direitos e deveres de solidariedade. In: SANTOS DIAS, Maria da Graça dos; SILVA, Moacyr Motta da; MELO, Osvaldo Ferreira de. *Política Jurídica e Pós-Modernidade*. São Paulo: Conceito, 2009.
- NORMAN, Wayne. Justice and Stability in multinational societies. In: GAGNON, Alain; TULLY, James (Orgs.). *Multinational Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PASOLD, Cesar Luiz. *Metodologia da pesquisa jurídica: teoria e prática*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2015.

PEZZELLA, Maria Cristina Cereser; BUBLITZ, Michelle Dias. Pessoa como sujeito de direitos na sociedade da informação: um olhar sob a perspectiva do trabalho e do empreendedorismo. *Sequência*, Florianópolis, n. 68, p. 239-260, jun. 2014.

PILAU SOBRINHO, Liton Lanes; SIRIANNI, Guido; PIFFER, Carla. Migrações transnacionais e multiculturalismo: um desafio para a União Europeia. *Revista Novos Estudos Jurídicos*, Itajaí, v. 19, n. 4, p. 1159-1184, 2014.

PLANTY-BONJOUR, Guy. L'État et la Personne selon Hegel. In: PLANTY-BONJOUR, Guy (Org.). *L'évolution de la philosophie du droit en Allemagne et en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

ROSANVALLON, Pierre. *Counter-Democracy: Politics in a age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ROSENFELD, Kathryn. *Antígona - De Sófocles a Hölderling: por uma filosofia trágica da literatura*. São Paulo: LP&M, 2000.

ROSENSWEIG, Franz. *Hegel et l'Etat*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

SMITH, Anthony. *The ethnic origins of Nations*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1991.

TAYLOR, Charles. A Política de Reconhecimento. In: APPIAH, Anthony; TAYLOR, Charles. (Org.). *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

TRUZZI, Oswaldo; MONSMA, Karl. Sociologia das migrações: entre a compreensão do passado e os desafios do presente. *Revista Sociologias*, Porto Alegre, v. 20, n. 49, p. 18-23, 2018.

VAZ, Henrique de Lima. *Ética e Cultura: Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Loyola, 2004.

VAZ, Henrique de Lima. *Filosofia e Cultura: Escritos de Filosofia III*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État*. Paris: Librairie Philosophique, 1970.