

## A alteridade ecológica como princípio ético-jurídico necessário à construção de uma ética adequada ao Século XXI

### Ecological alterity as an ethical-legal principle necessary to construct an adequate ethics to the 21st Century

*Laurício Alves Carvalho Pedrosa*

Doutor em Direito pela Universidade Federal da Bahia, com Estágio de Doutorado na Justus-Liebig Universität Giessen (Alemanha). Atualmente é advogado (Advocacia Empresarial), consultor jurídico e professor Adjunto de Direito Civil na UESC (Universidade Estadual de Santa Cruz/Ilhéus).  
E-mail: lacpedrosa@uesc.br

**Revista Brasileira de Direito**, Passo Fundo, vol. 14, n. 3, p. 76-97, Setembro-Dezembro, 2018 - ISSN 2238-0604

[Received/Recebido: Agosto 30, 2017; Accepted/Aceito: Agosto 26, 2018]

DOI: <https://doi.org/10.18256/2238-0604.2018.v14i3.2115>

Como citar este artigo / How to cite item: [clique aqui/click here!](#)

## Resumo

O presente artigo visa identificar a noção de alteridade como um dos principais valores do atual sistema ético global e reconhecer sua consagração dentre as normas fundamentais da Constituição Federal brasileira. Em seguida, são formuladas propostas de transformações interpretativas para o referido termo, de modo a nortear a construção de uma ética adequada ao século XXI.

**Palavras-chave:** Alteridade. Ética. Responsabilidade. Solidariedade.

## Abstract

This article aims to identify the notion of alterity as one of the main values of the current global ethical system and to recognize its consecration among the fundamental norms of the Brazilian Federal Constitution. Then, proposals for interpretive transformations are formulated for that term, in order to guide the construction of an appropriate ethics for the 21st century.

**Keywords:** Alterity. Ethic. Responsibility. Solidarity.

## 1 Introdução

Há certo consenso na comunidade internacional acerca da atual crise que atinge o sistema social, tendo em vista a incapacidade de o atual modelo assegurar sua sobrevivência e sustentabilidade. A busca por soluções perpassa pela identificação de valores e condutas que historicamente foram marginalizados, mas que continuaram presentes no paradigma dominante.

Do ponto de vista jurídico, o atual momento exige a formulação de novas perspectivas interpretativas, pautadas pelos valores fundamentais comuns. Para tanto, há necessidade de estabelecer uma maior vinculação entre o Direito e o pensamento ético-político da sociedade contemporânea. Essas são as premissas adotadas para a construção das reflexões que serão apresentadas a seguir. Nesse sentido, parte-se do pressuposto de que todo ato, instituição ou sistema – o que inclui os sistemas jurídicos – possuem eticidades subjacentes.

O ponto de partida para a construção das transformações interpretativas aqui propostas consiste na constatação de que o respeito ao outro e a sua alteridade – enquanto característica inerente à condição humana – constituem valores identificáveis desde os primeiros sistemas éticos dos quais se tem conhecimento e foram consagrados no ordenamento jurídico brasileiro. Em seguida, formula-se uma proposta de interpretação desses princípios ético-jurídicos, que seja considerada mais adequada ao momento atual. Diante da necessidade de uma constante renovação de tais conteúdos nos diferentes sistemas, com reflexos nos ordenamentos jurídicos do mundo ocidental, são apresentadas propostas de atualização de sentidos.

Desse modo, busca-se construir uma ética da alteridade ecológica, a partir de uma análise crítica das contribuições de Hans Jonas e Emmanuel Lévinas, e da formulação de uma proposta de ampliação da noção de alteridade. Defende-se que, não obstante a profunda distinção entre as teorias desenvolvidas pelos referidos autores, elas podem ser interpretadas como complementares, bem como a abrangência de ambas pode ser estendida.

As contribuições de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel são utilizadas para se afirmar que o desenvolvimento dessa ética exigirá sempre um processo comunicativo, intersubjetivo, de construção de ideias e de formação de consensos. Contudo, diante das dificuldades em adaptar as teorias dos referidos autores à realidade latino-americana e, em especial, à brasileira, tendo em vista que a comunidade de comunicação nessa região não é composta por sujeitos livres e iguais, são utilizadas as contribuições de Enrique Dussel, que procurou se afastar do formalismo presente em Habermas e Apel para desenvolver uma ética fundada na materialidade da vida, capaz de oferecer voz às vítimas e aos excluídos.

As transformações interpretativas propostas são objetivamente factíveis, tendo em vista que os valores éticos relativos à responsabilidade e ao respeito à alteridade

(diferença) encontram-se presentes no ordenamento jurídico brasileiro e refletem os anseios da sociedade (consenso) desde o momento da promulgação da Constituição Federal, uma vez que foram positivados dentre os objetivos fundamentais da República. Consta-se, todavia, certa timidez na aplicação de tais normas, o que representa um reforço à necessidade de realizar as reflexões que se seguem.

## 2 Primeiros esboços históricos necessários ao desenvolvimento das noções de alteridade e de responsabilidade: da Idade Antiga à Moderna

Desde os primeiros sistemas éticos de que se tem conhecimento, é possível identificar normas marcadas pela preocupação com o outro, com os mais vulneráveis, o que pode ser identificado como os primeiros delineamentos do que posteriormente foi conceituado como alteridade e responsabilidade pelos demais seres humanos.

Na Antiguidade, pode ser citado como exemplo mais remoto, o chamado Sistema sumério, mesopotâmico e semita, que teve o Código de Hammurabi como um dos mais importantes diplomas normativos, cujo texto mencionava expressamente dentre os seus principais objetivos a proteção aos mais fracos, a exemplo do que constava no prólogo<sup>1</sup>. De acordo com Enrique Dussel, surge, então, nesse momento histórico, uma ética voltada para as necessidades da vida, como forma de atender à dignidade do sujeito ético-corporal<sup>2</sup>.

Na Grécia Antiga, que sofreu forte influxo do pensamento egípcio, surge Platão como um dos filósofos que mais inspiraram a formação do pensamento ocidental. O sistema ético de Platão tem como fundamento condutor a virtude da moderação ou da cautela<sup>3</sup>. A prudência é responsável por estabelecer uma medição racional dos desejos e, por isso, mostra-se como a mais importante<sup>4</sup>. Tanto assim que chega a afirmar ser sábio e bom aquele que não deseja tirar vantagem do seu semelhante<sup>5</sup>. Nesse sentido, é possível identificar, desde Platão, a preocupação com a noção de cuidado perante o outro. No mesmo sentido, o referido filósofo afirma que, quando um membro sofre, sofrem todas as pessoas. Quando um cidadão vivencia algo

1 “Naquele dia Anum e Enil pronunciaram o meu nome [...] Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco”. DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 28.

2 Ibid., p. 28.

3 Nesse sentido: SCHAPP, Jan. Über Freiheit, Moral und Recht. In: SCHAPP, Jan. *Über Freiheit und Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 78.

4 Nesse sentido: SCHAPP, Jan. *Liberdade, moral e direito*: Elementos de uma filosofia do direito. Tradução de Mariana Ribeiro de Souza. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2009, p. 13.

5 PLATÃO. *A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 44.

bom ou ruim, todo o Estado com ele se alegra ou sofre<sup>6</sup>. Constata-se, neste ponto, o início do desenvolvimento da noção do que posteriormente vai ser concebido como solidariedade, tendo em vista que é estabelecida uma relação entre as vivências de cada cidadão e seus efeitos sobre toda a sociedade.

O cristianismo foi responsável pela criação do conceito de liberdade<sup>7</sup> e pela difusão da noção de igualdade entre todos os seres humanos. Tais valores, associados à noção de caridade e de fraternidade, foram essenciais para o desenvolvimento posterior dos ideais de solidariedade e responsabilidade pelo outro que superam hierarquias<sup>8</sup>.

Já na Modernidade, é possível identificar, mesmo em Hobbes – para quem o ser humano busca de forma incessante cada vez mais poder, com o escopo de afastar o temor da morte e, com isso, vive numa guerra ininterrupta de todos contra todos, que termina por ser limitada pela razão e pelas leis naturais –, a compreensão de que o dever de fazer o outro feliz, na mesma medida de liberdade que a pessoa concederia a si mesma, consiste em uma lei natural<sup>9</sup>. Percebe-se, nesse pensamento hobbesiano, a presença do valor solidariedade, uma vez que o referido autor defende ser necessária para a realização de tal dever uma participação/colaboração de cada membro da sociedade.

Constata-se também, no pensamento do referido pensador, um esboço do que posteriormente vem a ser identificado com a noção de respeito à diferença/alteridade, quando este afirma haver um dever de adaptação ao outro<sup>10</sup>. Adaptar-se ao outro exige aceitar o seu modo de ser, suas peculiaridades, enfim, sua alteridade.

Kant também considera um dever moral a busca pela felicidade do outro, e demonstra que tal obrigação se encontra em consonância com seu imperativo categórico – segundo o qual deve ser reconhecida a dignidade inerente a todo ser humano<sup>11</sup>. De acordo com o referido filósofo, há uma íntima relação, racionalmente identificável, entre o amor próprio e a necessidade de ser amado, o que fundamenta a

6 Sobre o pensamento de Platão, cf: RICKEN, Friedo. Platon: Wissen und Gesetz. In: *Sozialethik*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2014, p. 32.

7 Nesse sentido: SCHAPP, Jan. *Freiheit, Moral und Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 10.

8 Nesse sentido: DUVIGNAUD, Jean. *A solidariedade: Laços de sangue, laços de razão*. Tradução de Vasco Cassimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 15.

9 Para Hobbes, a teoria das leis naturais representa uma verdadeira filosofia moral. Segundo o referido autor, há inicialmente duas leis imediatas, prudentes e naturais da razão natural. A primeira consiste no fundamento da paz e estabelece que cada um tem o dever de se esforçar pela paz até quando existir esperança. Dela segue a segunda lei natural, de acordo com a qual cada pessoa deve fazer a outra feliz com a mesma medida de liberdade que você concederia a si mesmo. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, ou A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de Rosina D'Angina. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2014, p. 99-100.

10 Ibid, p. 113.

11 “age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio.” KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Tradução de Leopoldo Holzbach São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 59.

exigência de uma benevolência ativa, prática, que remete a um atuar e requer, portanto, solidariedade diante dos demais seres humanos. Por outro lado, no momento em que defende ser necessário que cada sujeito, ao adotar uma conduta beneficente – tendo por escopo a promoção da felicidade do outro –, leve em consideração o que o beneficiado entende por felicidade<sup>12</sup>, Kant demonstra uma preocupação que pode ser identificada como um bosquejo do que hoje se denomina de alteridade, enquanto respeito à diferença, por compreendê-la não apenas como característica inerente ao ser humano, mas também como essencial à sua liberdade e felicidade.

É possível afirmar que Kant compreende a imposição de um modelo de felicidade a outrem como uma arbitrariedade, um autoritarismo, que nega a dignidade inerente a todo ser humano, ao transformá-lo em meio para a obtenção de um fim por ele não escolhido. Cada sujeito deve ser livre para escolher seus próprios fins, de modo a alcançar a própria felicidade, desde que tais finalidades estejam de acordo com a lei universal (imperativo categórico) e, assim, não ofenda os direitos dos demais seres humanos. Nesse sentido, concede destacada ênfase à noção de autonomia, ao afirmar que o livre arbítrio somente teria como limite a liberdade de todos os demais, de acordo com a lei universal, ou seja, a lei ética somente pode ter como conteúdo o que um sujeito racional atribuiria a si mesmo, e tal concepção abrange também decisões acerca da própria felicidade.

Não obstante o individualismo presente nesse pensamento, não se pode deixar de reconhecer o grande legado que esse conjunto de ideias representou, dentre as quais importa ressaltar, a noção de liberdade kantiana como obediência às normas que exigem o respeito ao outro em sua dignidade e diferença.

Esse breve apanhado histórico, no qual foi dado destaque a alguns autores, escolhidos como representantes de determinados períodos da história do pensamento humano, tem por escopo demonstrar que as noções de alteridade e responsabilidade remontam a uma longa tradição histórico-cultural e permanecem presentes no seio das distintas sociedades contemporâneas, com um conteúdo constantemente renovado e atualizado.

Desse modo, deseja-se enfatizar que o propósito do que aqui se almeja não consiste em criar, de modo solipsista e abstrato, um modelo ético desvinculado da realidade histórica da sociedade ocidental contemporânea. Ao contrário, propõe-se uma interpretação desses valores compreendida como mais adequada às experiências históricas, aos valores culturais e à realidade atualmente vivida no seio da sociedade brasileira. Busca-se, portanto, na linha do que propôs Heidegger<sup>13</sup>, tornar transparente

12 “Não posso fazer o bem a quem quer que seja de acordo com meus conceitos de felicidade (salvo a crianças novas e aos insanos), pensando que o benefício forçando-o a receber um presente; ao contrário, só posso beneficiá-lo segundo os seus conceitos de felicidade”. KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. rev. Bauru, SP: EDIPRO, 2008, p. 297.

13 HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I, Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schubak, 14 ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes / Universidade São Francisco, 2005, p. 41.

a pré-compreensão característica da cultura ético-jurídica brasileira, de modo a permitir uma interpretação dos princípios éticos que pautam a atual sociedade e que deverão atuar como norteadores da interpretação jurídica.

## 2 A crise da modernidade e as propostas de superação

Com o advento da crise da modernidade, inúmeros autores apresentaram propostas de superação dessa conjuntura individualista, pautada pela razão instrumental, que promoveu uma padronização do ser humano e a consequente exclusão daqueles que destoavam do modelo imposto, bem como uma exploração desenfreada dos recursos naturais.

Diante desse cenário, ainda atual, constata-se a necessidade de substituição do imperativo científico (científico-tecnológico) pelo imperativo ético<sup>14</sup>. Para Boaventura de Souza Santos, essa era tecnológica exige uma nova ética, que não seja colonizada nem pela ciência nem pela tecnologia, mas parta de um princípio novo<sup>15</sup>. Defende-se, aqui, que essa novidade surge a partir de uma atualização de determinados sentidos, bem como da complementação de algumas ideias até então desenvolvidas, tendo como base a realidade empírica vivida no atual momento histórico brasileiro.

Para tanto, parte-se das ideias defendidas por Hans Jonas, que percebeu, diante da invasão da esfera do produzir no espaço do agir essencial dos seres humanos, a necessidade de a moralidade invadir a esfera do produzir. Em razão de a tecnologia ter assumido um significado ético, por conta do lugar central que ela ocupa subjetivamente nos fins da vida humana, a ideia de responsabilidade teria se deslocado para o centro da ética.<sup>16</sup>

Hans Jonas propôs uma ética da responsabilidade, que deve ser compreendida como “cuidado reconhecido a outro ser, que se torna ‘preocupação’ quando há uma ameaça à sua vulnerabilidade”<sup>17</sup>. Afirmo, por fim, ser necessário recuperar o respeito e o medo que projetam aos seres humanos os possíveis descaminhos do seu poder, pois somente o respeito protegeria a humanidade de desonrar o presente em relação ao futuro<sup>18</sup>.

Não há dúvida que o poder de atuação cria para os sujeitos a responsabilidade perante toda a sociedade. De acordo com Karl Larenz, a capacidade das pessoas para assumir e suportar responsabilidades representa um elemento inseparável da existência humana. Dessa forma, o princípio da responsabilidade residiria na *Sorge*, que

14 PATRÃO NEVES, Maria do Céu. *O que é bioética?* Cadernos de Bioética, 1996, p.11.

15 SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência: Para um novo senso comum: A ciência, a política e o direito na transição paradigmática. vol. 1, 6 ed., São Paulo: Cortez Editora, 2007, p. 111.

16 JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 43-44.

17 Ibid, p. 352.

18 Ibid, p. 353.

consistiria na preocupação ou cuidado que nos coloca no centro de tudo o que acontece e nos torna responsáveis pelo outro<sup>19</sup>.

Nesse contexto, busca-se reconhecer, em consonância com o pensamento de Hans Jonas, a insuficiência da ética tradicional – preocupada apenas com atos momentâneos dos seres humanos existentes – e a necessidade de desenvolver uma ética da responsabilidade em relação ao planeta e às futuras gerações. Tornou-se uma exigência indispensável à sobrevivência do planeta a superação dessa ética da imediatidade, que teve em Kant um dos seus principais representantes, em direção a uma ética de previsão e responsabilidade. Além disso, exige-se o retorno da emoção, do sentimento, dos aspectos subjetivos e das vivências, a fim de influenciar a vontade e contribuir na formação de uma ética da responsabilidade, como uma exigência moral. Conforme reconheceu Jonas, Kant trouxe esse elemento subjetivo a partir da noção de respeito, mas ainda de forma bastante incipiente<sup>20</sup>.

Hans Jonas afirma que o ser humano é um ser moral justamente porque possui a capacidade de ser afetado<sup>21</sup>. Nesse ponto, pretende-se estabelecer uma ponte com o pensamento de Emmanuel Lévinas, para quem o fenômeno “ser afetado” ou seja, a não indiferença é a origem da noção de alteridade e de responsabilidade pelo outro<sup>22</sup>.

De acordo com o referido filósofo, o outro – em sua corporalidade vulnerável – é anterior à cotidianidade ontológica da posição cognitiva do saber, ou seja, anterior à própria compreensão e, portanto, pré-ontológico. Para Lévinas, o que explica o fato de a dor do outro atingir os demais seres humanos é a existência dessa responsabilidade anterior. O rosto do outro representaria um apelo para que o sujeito adie suas obrigações consigo mesmo, em busca da satisfação das necessidades do seu semelhante.

Vale ressaltar, contudo, as diferenças no pensamento de ambos os autores. Enquanto a responsabilidade em Hans Jonas é *a posteriori* e voltada para o futuro, uma vez que está relacionada às consequências da ação humana para a vida no planeta Terra, Lévinas a compreende como um elemento *a priori*, existente antes mesmo de o ser humano se confrontar com o sofrimento do outro e exige de todos o dever de atender às necessidades das vítimas.

Essas definições, trabalhadas pelos autores acima citados, oferecem importantes contribuições para o conceito que será desenvolvido a seguir. Consoante será exposto no tópico seguinte, a noção de responsabilidade, percebida como preocupação e cuidado com o outro, possui forte relação com o futuro não só dos seres humanos, mas também de toda a natureza.

19 LARENZ, Karl. *Derecho justo: Fundamentos de etica jurídica*. Traducción y presentación de Luiz Díez-Picazo. Madrid: Civitas Ediciones, 2001, p. 73.

20 JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC Rio, 2006, p. 159.

21 JONAS, op. cit., p. 158.

22 LÉVINAS, Emmanuel. Diálogos sobre pensar no outro. In: *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. Tradução de Pergentino Pivatto [et al.], (coord.). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 241-242.



Karl-Otto Apel apresenta uma proposta semelhante à de Hans Jonas – também uma ética da responsabilidade – construída por meio do processo comunicativo proposto por Habermas, em direção a um consenso. Apel sugere considerá-la uma metanorma, capaz de tornar possível o pluralismo valorativo contemporâneo<sup>23</sup>.

Habermas afirma que os sistemas sociais expandem seu controle tanto sobre a natureza externa (recursos da circunstância não humana) quanto sobre a natureza interna, sendo esta última compreendida como o substrato orgânico dos membros da sociedade. A integração da natureza interna é feita através de normas que necessitam de justificação. Isso implica uma pretensão de validade que só pode ser redimível discursivamente. Diante da crise da modernidade, faz-se necessária a reorganização do comportamento, feita por intermédio de estruturas de intersubjetividade produzidas linguisticamente<sup>24</sup>.

Para Habermas, as questões práticas admitem verdade e, portanto, podem ser tratadas discursivamente<sup>25</sup>. Para explicar a pretensão de validade das normas, é preciso recorrer a um acordo motivado racionalmente ou à convicção de que o consenso sobre determinadas normas possa se efetuar com base em razões. Ademais, o consenso seria capaz de permitir uma generalização de interesses, a partir de uma realidade plural<sup>26</sup>.

Não obstante as relevantes contribuições oferecidas por Habermas e Apel, é preciso reconhecer que a ética discursiva por eles proposta é de difícil aplicação aos países do capitalismo periférico, pois suas teorias pressupõem uma comunidade de comunicação composta por sujeitos livres e iguais, em que prevaleça a lógica do melhor argumento, na qual todos possam argumentar em iguais condições. Nos países latino-americanos, ainda existem sujeitos alienados, explorados e oprimidos, que não têm satisfeitas suas necessidades fundamentais e, por isso, não alcançam o patamar mínimo para compor a comunidade de comunicação ideal, nos moldes propostos pelos referidos autores<sup>27</sup>.

Ademais, a ética proposta pelos referidos filósofos possui natureza formal e exclui a materialidade da vida, consoante ressalta Enrique Dussel<sup>28</sup>. Impõe-se, portanto, a elaboração de uma ética material, com conteúdo e capaz de oferecer voz a todos, incluindo as vítimas e os excluídos, de modo que possam desenvolver plenamente suas personalidades.

23 APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007, p. 255.

24 HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Tradução de Vamireh Chacon. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2002, p. 21.

25 Ibid, p. 141 e 149.

26 Ibid, p. 137.

27 Nesse sentido: SILVA, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*. Curitiba: Juruá, 2006, p. 256.

28 DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 70.

Importante contribuição para a ética aqui formulada foi oferecida pela Teoria da Libertação, que tem em Enrique Dussel um dos seus mais importantes teóricos. Sua proposta supera as dificuldades criadas pelo formalismo presente no pensamento de Habermas e Apel e oferece voz às vítimas, aos excluídos, de modo a conceber uma ética material, como um contradiscurso desenvolvido pela comunidade de vítimas, no qual se busca o reconhecimento da sua dignidade como seres humanos. Para tanto, o autor propõe a integração do intelecto com a vontade, numa clara remissão aos primeiros sistemas éticos, que analisaram a dicotomia entre razão e desejo, ou razão e vontade.

A realização de tais tarefas permite que a comunidade das vítimas crie um novo paradigma prático, composto por novos valores. Trata-se de um novo consenso, criado pela intersubjetividade crítica, composta pela comunidade das vítimas, fundada numa argumentação racional e motivada por uma pulsão solidário-alterativa. A partir do momento em que essa comunidade luta pelo seu reconhecimento, atacando a verdade e validade do sistema, em razão de sua impossibilidade de viver, o dissenso crítico torna-se público e alcança simetria como fruto de uma luta pela verdade. Esse novo consenso deve ser construído por meio de um procedimento democrático-crítico<sup>29</sup>, no qual as vítimas tomam consciência dos mecanismos de exclusão assimétrica.

De acordo com o referido autor, tais grupos periféricos, de forma crítica, solidária e comunitária, são capazes de participar da argumentação, em busca do seu reconhecimento<sup>30</sup>.

Caberá ao cientista demonstrar materialmente o que impede a vítima de viver, em razão de sua responsabilidade ética perante ela, a quem tomou a seu cuidado. Nesse contexto, Enrique Dussel sugere uma complementação ao imperativo categórico kantiano acerca da necessidade de não se tratar a pessoa como um meio, com a afirmação de que o ser humano também não pode ser considerado um fim, mas um sujeito ético que estabelece e julga todos os fins<sup>31</sup>.

A construção das noções de cuidado e de responsabilidade é pautada pela ideia de alteridade, enquanto exigência de reconhecimento e respeito ao outro em suas especificidades e diferenças.

Uma vez percebidas a alteridade e a responsabilidade como princípios ético-jurídicos, identificados dentre as normas fundamentais da Constituição Federal brasileira, assim como reconhecida normativamente a realidade social brasileira, marcada por pobreza, desigualdade social, marginalização de comunidades excluídas e desrespeito ao meio ambiente, é possível construir uma ética material e dialógica, que utiliza tais princípios como elementos de justificação das transformações exigidas, em busca de uma interpretação considerada correta, ou seja, adequada às necessidades da sociedade brasileira.

29 Ibid, p. 469-471.

30 Ibid, p. 467-468.

31 Ibid, p. 497, nota de rodapé n. 358.

### 3 Os princípios constitucionais e a possibilidade de construção de um sistema ético material, dialógico, justificado pelas noções de alteridade e responsabilidade

As relevantes contribuições dos diversos autores anteriormente citados, que representam ideias integrantes de um sistema ético que se tornou mundial, assim como o arcabouço normativo brasileiro, permitem que seja aqui apresentada uma proposta de desenvolvimento de noções de alteridade e responsabilidade mais abrangentes, capazes de atender às necessidades da atual sociedade.

Parte-se da compreensão de que é admissível o consenso acerca de valores éticos que devem reger determinada sociedade. Esse consenso se realiza com base em um debate pautado pela razão, assim como pela vontade, pelos desejos e pelos sentimentos que, juntos, são capazes de desenvolver uma ética comunicativa.

A ética da alteridade, tal como concebida por Lévinas, propõe uma superação do individualismo e do solipsismo, a partir da constatação de que a subjetividade somente se constitui a partir do outro. O outro é sempre anterior ao eu. É uma anterioridade que possibilita o ser e o existir do eu<sup>32</sup>. A própria capacidade de se pensar como indivíduo e de definir as qualificações dessa individualidade é amplamente determinada pelas relações sociais<sup>33</sup>.

Essa afirmação está em consonância com o que defendeu Jaques Lacan – a partir da leitura que fez de Freud –, para quem o sujeito não se desenvolve a partir do interior do núcleo do ser durante a infância, mas é formada nas relações com os outros. Naquilo que denominou de fase do espelho, a criança não possui qualquer autoimagem como pessoa “inteira”, e se vê refletida, seja literalmente no espelho, ou figurativamente no “espelho” do olhar do outro<sup>34</sup>.

A identidade do sujeito não surge, portanto, de uma plenitude que já se encontra dentro dos indivíduos, mas de uma falta de inteireza, que é preenchida pelas formas nas quais cada pessoa imagina ser vista pelos outros<sup>35</sup>.

32 KROHLING, Aloisio. *A ética da alteridade e da responsabilidade*. Curitiba: Juruá, 2011, p. 102/103.

33 SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 101.

34 De acordo ainda com Lacan: “A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma essencial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito”. E adiante afirma: “A função do estágio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da imago, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* com o *Umwelt*”. LACAN, Jaques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 97 e 100, respectivamente.

35 HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011, p. 39.

A noção do outro como espelho, que permite ao sujeito se enxergar a partir da diferença, é importante para um maior reconhecimento e proteção da diferença, entendida como elemento fundamental para a constituição de uma identidade própria.

Por outro lado, afirma Byington que o arquétipo<sup>36</sup> da alteridade sempre existira na psique e na matéria viva dos seres humanos, mas acabou sendo ativado pelo Mito Cristão<sup>37</sup>, ou seja, antes do Mito Cristão, esse modelo encontrava-se em um estado de latência. A partir do Cristianismo, o referido autor identifica três características da posição dialética de alteridade: a proposta de direitos iguais de expressão entre o Ego e o Outro; a mensagem de acolhimento aos oprimidos<sup>38</sup>; e a pregação da salvação pelo reconhecimento e arrependimento diante do pecado<sup>39</sup>.

Esse arquétipo, contudo, ainda não teria sido plenamente assimilado, em razão da abrangência da transformação que provoca no paradigma patriarcal. Ademais, o mito cristão foi patriarcalizado pela Igreja, o que o distanciou da dialética da alteridade. Isso pode ser constatado, por exemplo, no modelo hierárquico, na estrutura piramidal da administração da Igreja e na inferiorização da posição da mulher<sup>40</sup>.

Ainda segundo o autor, a dialética da alteridade é criativa e difícil para o Ego entender, praticar e, mais ainda, manter. Para tanto, faz-se necessário realizar um “exercício intenso e simultâneo da função estruturante transcendente da imaginação, da função sacrificial e da função ética, condições árduas, mas fundamentais para serem assumidas plenamente no humanismo”<sup>41</sup>.

A alteridade, portanto, como arquétipo, encontra-se presente na psique humana e nos Mitos Cristão e do Buda, que influenciaram boa parte do mundo. Faz-se necessário compreendê-la e aplicá-la. Vale ressaltar, entretanto, que, na defesa da alteridade como fundamento ético, não se busca oferecer uma arcabouço ético completo e acabado, válido universalmente, mas um princípio que permita aos diferentes grupos decidir, de forma democrática e participativa, como atender às necessidades humanas fundamentais, sem excluir ou marginalizar o outro, ao contrário do que ocorre nos

---

36 Pode-se definir como arquétipo um paradigma ou modelo profundamente incrustado no consciente coletivo da humanidade. Os arquétipos são definidos por Jung como os conteúdos dos inconscientes coletivos. Já estes são conceituados como “um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo”. Em seguida, afirma o autor: “O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta”. JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luíza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 15, 16 e 17.

37 Segundo o referido autor, o mesmo pode ser dito acerca do Mito do Buda. BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *Psicologia simbólica junguiana*. São Paulo: Editora Linear B, 2008, p. 266.

38 Como foi visto anteriormente, esse conteúdo remonta no mínimo ao Código de Hammurabi.

39 *Ibid.*, p. 262-264.

40 *Ibid.*, p. 266-267.

41 *Ibid.*, p. 266.

dias atuais, marcados pela prevalência da ética liberal-individualista e do protótipo patriarcal. Nesse sentido, entende-se, com Apel, que a busca por valores universais não prejudica a diferença e a particularidade, uma vez que atualmente, mais do que nunca, constata-se a necessidade de uma ética planetária<sup>42</sup>.

Ao analisar a formação do povo brasileiro, Emmanoel Fenelon Saraiva Câmara demonstra a influência dos portugueses que, ao longo de sua história, mantiveram relações de convívio criativo com diversos povos que vieram a se fixar em seu território, a exemplo dos mouros e dos judeus, o que contribuiu para a formação de dominância arquetípica de consciência pautada pela alteridade<sup>43</sup>.

Segundo o referido autor, tal consciência estrutura-se por uma relação dinâmica entre os arquétipos patriarcal e matriarcal, e a diferenciação da consciência é percebida pelo ego por intermédio do outro. O outro é visto como a si mesmo e se consegue com ele criar empatia. Ocorre um desapego do amor narcísico e se admite amar ao próximo como a si mesmo. Essa consciência da alteridade teria sido transmitida para o povo brasileiro<sup>44</sup>. Dessa forma, é possível reconhecer a alteridade não como um valor importado de forma solipsista, a partir da leitura de autores europeus, mas como um elemento constitutivo da identidade brasileira.

Nesse sentido, concorda-se com a afirmação de Antônio Carlos Wolkmer, para quem é possível edificar novas instâncias de normatividade social a partir de uma ética concreta da alteridade, capaz de superar os formalismos técnicos e os abstracionismos metafísicos, a fim de revelar-se como expressão autêntica dos valores culturais e das condições histórico-materiais do povo sofrido e injustiçado da periferia latino-americana e brasileira. Também considera possível e acertado compreender a mundialidade a partir do cruzamento, concorrência e convivência entre valores éticos racionais universalizantes e aqueles particulares e específicos, inerentes à historicidade, aos costumes e às tradições de cada contexto social<sup>45</sup>. Essa perspectiva encontra-se em consonância com as ideias aqui defendidas, sendo compreendida como um interessante caminho em direção ao respeito às ordens jurídicas plurais e à diferença.

Nessa senda, parte-se do pressuposto de que é possível identificar no Brasil um consenso em relação a valores éticos fundamentais com base nos princípios e regras constitucionais. Após décadas de submissão a um regime ditatorial, a sociedade brasileira buscou a redemocratização. Para tanto, foi composta uma assembleia constituinte, formada por representantes dos mais diversos setores sociais. Essa

42 APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007, p. 13.

43 CÂMARA, Emmanoel Fenelon Saraiva. *Dom Pedro II e a psicologia da identidade brasileira*. Brasília: Editora Centro-Hinterlândia, 2013, p. 20.

44 *Ibid.*, p. 23.

45 WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no direito*. 3 ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001, p. 268 e 272.

pluralidade de representação se refletiu nos princípios consagrados Constituição Federal de 1988, dentre eles o pluralismo político (CF, art. 1º, V), além da consagração de princípios aparentemente conflitantes, o que pode ser identificado em diversas passagens, a exemplo do art. 170 que, ao tratar dos Princípios Gerais da Atividade Econômica, reconheceu o direito de propriedade ao lado de princípios como a redução das desigualdades sociais, a defesa do consumidor, a busca do pleno emprego e a defesa do meio ambiente.

Não obstante a presença de múltiplos valores, o que se pode denominar de pluralismo estrutural<sup>46</sup>, é possível identificar princípios éticos fundamentais no texto constitucional, especialmente no Preâmbulo da Constituição Federal de 1988, em que são reconhecidos: “[...] o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos<sup>47</sup>”.

Tais valores devem ser concretizados por meio de diversos instrumentos, dentre os quais se destaca a realização dos objetivos fundamentais da República, previstos no art. 3º da Constituição Federal: a construção de uma sociedade livre, justa e solidária; a erradicação da pobreza e redução das desigualdades regionais; o respeito à diferença (alteridade); o desenvolvimento econômico, cuja realização deve ser feita em harmonia com o princípio do respeito ao meio ambiente.

Por conseguinte, defende-se a liberdade, a justiça, a solidariedade, o respeito à diferença e ao meio ambiente – na busca pelo bem-estar – como alguns dos valores éticos que se universalizaram com o advento da globalização, mas que também se difundiram no Brasil e acabaram por ser consagrados no ordenamento jurídico brasileiro. Entende-se também que liberdade e justiça somente podem ser alcançadas em uma sociedade solidária, razão pela qual tais valores foram previstos de forma conjunta dentre os objetivos fundamentais da República brasileira<sup>48</sup>.

46 Acerca das diferentes formas de pluralismo: PAREKH, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Second edition. Chippenham and Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2006, passim. Como ressalta Elizabeth Anderson, o pluralismo de valores é convincente porque tanto as experiências avaliativas dos seres humanos, como seus julgamentos com base nelas são profundamente pluralistas. Ademais, “*To adopt a monistic theory of value as our self-understanding is to hopelessly impoverish our responsive capacities of a monolithic ‘pro’ or ‘con’ attitude or to mere desire and aversion*”. Adotar uma teoria monista de valor como nossa autocompreensão é empobrecer irremediavelmente as nossas capacidades de resposta através de uma atitude monolítica ‘pro’ ou ‘contra’ ou ao mero desejo ou aversão”. Tradução nossa. ANDERSON, Elisabeth. *Value in ethics and economics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1993, p. 05.

47 BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 14 dez. 2015.

48 “Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária [...]”. BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 14 dez. 2015.

A liberdade só pode ser obtida socialmente, uma vez que pressupõe a participação do outro, responsável por respeitar certos limites, a fim de não invadir a esfera alheia. Esse comportamento só se efetiva em uma sociedade solidária, em que todos contribuem para o exercício da autonomia e o bem estar do próximo.

A sociedade brasileira compreendeu que haverá justiça quando forem realizados tais objetivos, de modo que a todos seja garantido o pleno exercício dos direitos fundamentais. Com essa afirmação não se pretende reconhecer um estado ideal de coisas como um ponto de chegada, ou seja, como algo estático, mas que tais valores terão seus conteúdos sempre reinterpretados/atualizados, de modo a promover o bem estar da população de forma cada vez mais abrangente e em consonância com o momento histórico vivenciado pela sociedade.

#### 4 Em defesa de uma ética da alteridade ecológica

A noção de alteridade ecológica será formulada a partir dos princípios constitucionais, da realidade empírica da sociedade brasileira e dos valores éticos consagrados pela sociedade internacional em um processo de construção histórica e social. Tais valores são apresentados atualmente como alternativas à ética liberal-individualista e do arquétipo patriarcal, que vêm ameaçando a existência de todas as formas de vida no planeta.

Como forma de superar o atual estado de coisas, Franz Hinckelammert sugere o desenvolvimento da noção de eficiência reprodutiva – capaz de garantir a conservação, reprodução e desenvolvimento do ser humano e da natureza –, pois entende que, sem essa noção, a eficiência do mercado perde toda a orientação e não pode levar a outra consequência senão à destruição da natureza<sup>49</sup>. A partir de então, propõe que seja criada uma ética do bem comum, de natureza histórica, em razão de decorrer da experiência vivida por aqueles que são afetados pelas distorções que o mercado produz em sua vida e na natureza. Tal ética propõe um equilíbrio e uma mediação que permitam a reprodução contínua das condições de possibilidade da vida humana e se funda em valores pautados no reconhecimento e respeito mútuo entre seres humanos e no reconhecimento e consideração à natureza externa a eles<sup>50</sup>.

Em sentido semelhante, o Papa Francisco entende que a noção de bem comum desempenha um papel central e unificador na ética social. Essa ideia teria como

49 “La producción de la riqueza tiene que hacerse em términos tales que las fuentes de riqueza – el ser humano e la naturaleza – sean conservadas, reproducidas y desarrolladas juntas con la riqueza producida.” In: HINKELAMMERT, Franz. *Solidaridad o suicidio colectivo*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005, p. 33.

50 “[...] valores que no se justifican por ventajas calculables em términos de la utilidad o del interés propio y que, no obstante, son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye em el sentido más elemental de la palabra”.Ibid., p. 74.

pressupostos: o respeito pela pessoa humana como tal, assim como titular de direitos fundamentais e inalienáveis, voltados para o seu desenvolvimento integral; a existência de dispositivos voltados para a segurança social, o bem-estar e o desenvolvimento de grupos intermédios; e, por fim, a paz social, entendida como estabilidade e segurança de certa ordem, que somente se realiza caso se conceda especial atenção à justiça distributiva, cuja violação gera sempre violência<sup>51</sup>.

Considera-se a noção de bem comum excessivamente vaga, genérica e, por isso, incapaz de atender aos atuais reclamos sociais. Ademais, em torno de tal expressão desenvolveu-se historicamente um forte conteúdo antropocêntrico, insuficiente para traçar diretrizes aptas a superar a atual crise ecológica e, por conseguinte, também social.

Consoante se afirmou anteriormente, os princípios fundamentais, positivados no ordenamento jurídico brasileiro, permitem oferecer uma interpretação capaz de construir um sistema ético-jurídico adequado às demandas sociais desse início de século XXI.

A noção de alteridade ecológica parte da compreensão de que não apenas o outro, mas toda a exterioridade, o que abrange a totalidade da natureza, representa um apelo aos seres humanos no sentido de criar uma responsabilidade irrecusável, voltada à manutenção de equilíbrio e harmonia na natureza, o que inclui, evidentemente, as relações humanas. Essa noção origina-se do fato de que não apenas o outro – o rosto –, mas tudo o que circunda os seres deve ser considerado como elemento indispensável à constituição e ao desenvolvimento pleno da vida em geral e, por conseguinte, da personalidade única de cada ser humano.

Em face de tais afirmações, surge a noção de responsabilidade pelo outro e pelo meio ambiente, como um contradiscurso desenvolvido pelas vítimas, pelos excluídos e mais diretamente ameaçados pelo paradigma dominante. Desenvolve-se, assim, uma ética material, com conteúdo, e que se propõe não apenas a produzir, reproduzir e desenvolver a vida humana concreta de cada sujeito ético em comunidade, como sugere Emmanuel Lévinas, Hans Jonas e Enrique Dussel, mas também a garantir a existência e harmonia das demais vidas existentes no ecossistema.

Essa responsabilidade não está vinculada à noção de sacrifício, a exemplo do que propôs Lévinas, em razão de tal exigência não ser mais compatível com os valores da atual sociedade, denominada por Gilles Lipovetsky de pós-moralista. Entende-se, então, em consonância com as ideias do referido filósofo, que, em face do individualismo e da busca pela máxima realização pessoal que caracteriza a sociedade contemporânea, o ideal de abnegação em prol do outro não é capaz, nesse momento histórico, de motivar os sujeitos e de voltar a se tornar um ideal ético.

Não obstante afirmar Lipovetsky que, na sociedade atual, pós-moralista, há o ocaso do dever, ou seja, não há obrigações morais explícitas, o referido autor reconhece

51 FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si'*: Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 95.



que se conserva a ética minimalista da defesa dos outros e da sociedade<sup>52</sup>. Nesse sentido, ainda é possível se identificar uma predisposição voltada ao auxílio dos necessitados, ou seja, à ideia de solidariedade, desde que isso não signifique sacrifícios pessoais ou a renúncia a si mesmo.

Não se propõe no presente trabalho, portanto, um retorno ao passado, à moral tradicional, ou aos bons costumes. Em forte crítica a essa concepção, denominada por Lipovetsky de eticismo, o filósofo identifica nesse comportamento a crença na ética como uma panaceia universal ou curinga, transformada na nova ilusão ideológica, assumida a partir do fracasso das religiões seculares, cuja função atual mais parece uma operação cosmética do que um instrumento capaz de corrigir vícios e excessos de um universo individualista e tecnocientífico<sup>53</sup>.

A defesa de ideias extremistas representa, ainda segundo o referido filósofo, uma reação desesperada a uma tendência de emancipação que joga por terra a moral tradicional<sup>54</sup>, fundada na noção sacrifício e renúncia pessoal. Diante desse quadro, é preciso desenvolver éticas concretas e inteligentes, mais voltadas para as necessidades concretas dos homens do que para a realização de desígnios abstratos, mais inovadoras do que apenas teóricas, mais abertas a mudanças realistas do que a concepções dogmáticas, mais atentas à responsabilização pessoal do que ao indiciamento compulsório<sup>55</sup>.

Nesse sentido é que se apresenta a presente proposta, denominada de alteridade ecológica, voltada ao desenvolvimento de uma ética pautada pelo respeito e pela responsabilidade diante dos demais seres e por tudo o que constitui elemento indispensável ao pleno desenvolvimento das diferentes formas de vida na Terra. O que aqui se propõe está em consonância com o que o Papa Francisco denominou de ecologia integral, preocupada com a inter-relação entre as dimensões humanas, sociais e ecológicas, ou seja, entre os sistemas naturais e os sistemas sociais<sup>56</sup>. A ideia de alteridade ecológica diferencia-se, entretanto, do quanto defendido pelo pontífice, em virtude de reconhecer dois momentos da responsabilidade.

Em primeiro lugar, deseja-se ampliar a concepção de responsabilidade desenvolvida por Lévinas, para compreender que não apenas o outro, mas toda a exterioridade – o que inclui o meio ambiente – em seu conjunto são condições para a

52 LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 85.

53 Ibid., Introdução, p. xxxii.

54 SILVA, Juremir Machado. *O vazio do crepúsculo na cultura hiperespetacular*. Apresentação ao livro: LIPOVETSKI, op. cit., p. xvi.

55 LIPOVETSKI, op.cit., Introdução, p. xxxiv.

56 “Hoje, a análise dos problemas ambientais é inseparável da análise dos contextos humanos, familiares, laborais, urbanos, e da relação de cada pessoa consigo mesma, que gera um modo específico de se relacionar com os outros e com o meio ambiente”. In: FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si’: Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 87.

constituição do eu; toda a exterioridade afeta o ser humano e cria essa responsabilidade anterior por tudo o que o cerca, o que abrange também, evidentemente, os seres humanos. Essa responsabilidade anterior exige de todo sujeito uma postura de cuidado e de cautela, a fim de permitir o pleno desenvolvimento de todas as formas de vida e de evitar condutas nocivas e danosas. Por conseguinte, constrói-se uma definição mais abrangente de responsabilidade anterior, uma vez que não se restringe ao antropocentrismo marcante na obra de Lévinas.

O segundo aspecto da responsabilidade complementa o sentido até então desenvolvido, ao voltar os olhos para o futuro, a partir da preocupação com os efeitos em longo prazo do atual comportamento da humanidade – na linha do que foi defendido Hans Jonas –, tendo em vista que tais atos passaram a ter uma projeção causal sem limites no que se refere ao porvir e ameaçam a vida no planeta Terra<sup>57</sup>.

A partir de ambos os aspectos, busca-se resgatar a intuição subjacente quando da transposição metafórica do termo *ethos* – cujo sentido originário designava a morada ou abrigo dos animais – para a esfera humana, que revelava a preocupação com a natureza enquanto morada de todos os seres do mundo<sup>58</sup>.

As noções de alteridade, de respeito à diferença, à diversidade e de responsabilidade devem ser desenvolvidas especialmente a partir das vítimas, dos excluídos e de suas necessidades concretas. Dessa forma, surge uma ética capaz de oferecer voz a tais sujeitos, de modo a construir formas de superação dessas condições e a promover inclusões sociais e ecológicas, de modo a garantir relações equilibradas.

Para se superar as atuais condições, que geram desigualdade social e destruição do meio ambiente, é preciso que se consolide na sociedade a ideia de que a diferença é uma característica inerente à vida na terra; e que a diversidade acresce ao mundo uma riqueza de conteúdo indispensável ao progresso da humanidade. Trata-se de um processo contínuo e em constante construção.

---

57 Como exemplo, pode ser citada a produção de lixo atômico. O plutônio, na forma utilizada pelos seres humanos, possui uma vida de 500.000 anos, ou seja, uma vez no meio ambiente, esse material se propaga, contaminando-o, durante meio milhão de anos. E não se desenvolveram recipientes capazes de armazenar essa substância por tão longo período, o que ameaça a vida no planeta. Sobre o tema, cf: CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 236-240.

58 Acerca da intuição presente no significado originário do termo, esclarece Henrique Vaz: “Nesse seu uso, que irá prevalecer na linguagem filosófica, *ethos* (*eta*) é a transposição metafórica da significação original com que o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais, donde o termo moderno Etologia ou estudo do comportamento animal. A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres: a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana”. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 13.

A partir da noção de respeito à diferença, será realizado o adequado reconhecimento do outro em sua condição humana, dos demais seres vivos e dos elementos naturais indispensáveis à autorrealização de todas as espécies. Esse reconhecimento é indispensável para que se desenvolva no sujeito a autoconfiança, essencial para o alcance de uma verdadeira liberdade<sup>59</sup>.

Não se defende aqui a ética como uma instância estática e apriorística, a exemplo do que foi proposto pela tradição aristotélico-tomista, que acreditava em um bem comum anterior à sociedade e que se expressava em leis naturais vigentes para todos os tempos e todas as sociedades. Ao contrário, acredita-se que a construção de tais valores ocorre de uma forma dialógica, consensual, democrática, pois se trata de um movimento sempre inacabado, que exige sempre uma reflexão, a partir das transformações vividas pela sociedade e que faz surgir novas necessidades e exigências.

#### 4 Considerações finais

A alteridade, enquanto valor ético que cria para o ser humano a responsabilidade e o respeito pelo outro em sua diferença, representa o resultado de um longo desenvolvimento histórico, cujas raízes remontam às primeiras organizações sociais de que se tem conhecimento.

A evolução desse conceito permite sua ampliação para abranger não apenas o outro sujeito, mas todas as formas de vida e tudo aquilo que é considerado essencial à vida na Terra. Nesse sentido, a alteridade ecológica pode ser apontada como um princípio ético-jurídico capaz de indicar o caminho a ser traçado em direção à superação da crise da modernidade. Essa perspectiva cria tanto uma responsabilidade *a priori*, fundada na ideia de que toda a exterioridade que cerca o sujeito representa uma condição essencial à constituição do eu e à plena existência, quanto uma responsabilidade *a posteriori*, voltada para o futuro e para as consequências do comportamento do ser humano sobre a natureza.

Do cotejo entre os dispositivos constitucionais que consagram as normas fundamentais do Estado brasileiro e o direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, pode-se afirmar que as noções de alteridade e

---

59 Nesse sentido, defende Axel Honneth que “[...] ‘espontaneidade’ [*Ungezwungenheit*] ou ‘liberdade’ não pode referir-se, com vista a um tal processo, simplesmente à ausência de coerção ou influência externa; ela significa ao mesmo tempo, a falta de bloqueios internos, inibições psíquicas e angústias; mas, num sentido positivo, essa segunda forma de liberdade deve ser compreendida como uma espécie de confiança dirigida para fora, que oferece ao indivíduo segurança tanto na expressão das carências como na aplicação de suas capacidades”. E acrescenta: “As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições de liberdade externa e interna, [...]”. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 273 e 274.

responsabilidade representam um apelo a todos no sentido de criar um compromisso irrecusável, tanto em relação ao presente quanto ao futuro da vida no planeta. Tais ideias surgiram como um contradiscurso, formulado por aqueles que eram atingidos mais diretamente pelas discriminações e pela degradação dos ecossistemas, e vem se desenvolvendo de modo a tornar-se o paradigma dominante.

Essa responsabilidade exige cuidado, cautela, de modo a assegurar o desenvolvimento de todas as formas de vida e evitar condutas danosas. A interpretação formulada para as noções de alteridade e responsabilidade contribui para uma maior efetivação das normas constitucionais acima citadas, em razão de estar em consonância com as necessidades concretas de todos no planeta, assim como com a eticidade subjacente ao sistema jurídico brasileiro.

## Referências

- APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional*. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- ANDERSON, Elisabeth. *Value in ethics and economics*. Cambridge, Mass: Harward University Press, 1993.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 14 dez. 2015.
- BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho. *Psicologia simbólica junguiana*. São Paulo: Editora Linear B, 2008.
- CÂMARA, Emmanoel Fenelon Saraiva. *Dom Pedro II e a psicologia da identidade brasileira*. Brasília: Editora Centro-Hinterlândia, 2013.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 2006.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen; Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- DUVIGNAUD, Jean. *A solidariedade: Laços de sangue, laços de razão*. Tradução de Vasco Cassimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si': Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Tradução de Vamireh Chacon. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2002.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I, Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schubak, 14 ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Vozes / Universidade São Francisco, 2005.
- HINKELAMMERT, Franz. *Solidaridad o suicídio colectivo*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. Tradução de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2014.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução de Maria Luíza Appy; Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2003.

- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. rev. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.
- KROHLING, Aloisio. *A ética da alteridade e da responsabilidade*. Curitiba: Juruá, 2011.
- LACAN, Jaques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- LARENZ, Karl. *Derecho justo: Fundamentos de etica jurídica*. Traducción y presentación de Luiz Díez-Picazo. Madrid: Civitas Ediciones, 2001.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Tradução de Armando Braio Ara. Barueri, SP: Manole, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre alteridade*. Tradução de Pergentino Pivatto [et al.], (coord.). 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- PAREKH, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural diversity and political theory*. Second edition. Chippenham and Eastbourne: Palgrave Macmilian, 2006.
- PATRÃO NEVES, Maria do Céu. *O que é bioética?* Cadernos de Bioética, 1996.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- RICKEN, Friedo. *Sozialethik*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência: Para um novo senso comum: A ciência, a política e o direito na transição paradigmática*. vol. 1, 6 ed., São Paulo: Cortez Editora, 2007.
- SCHAPP, Jan. *Über Freiheit und Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- SCHAPP, Jan. *Freiheit, Moral und Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- SCHAPP, Jan. *Liberdade, moral e direito: Elementos de uma filosofia do direito*. Tradução de Mariana Ribeiro de Souza. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2009.
- SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- SILVA, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*. Curitiba: Juruá, 2006.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no direito*. 3 ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.