

**O DESTINO DA HUMANIDADE COMO FATALIDADE: A CRISE  
ECOLÓGICA COMO A DESSACRALIZAÇÃO DO HABITAR-MORAR  
NA TERRA**

***DESTINY OF MANKIND AS A FATALITY: ECOLOGICAL CRISIS AS A  
DESECRATION OF LIVING ON EARTH***

**ANDERSON VICHINKESKI TEIXEIRA**

Doutor em Teoria e História do Direito pela *Università degli Studi di Firenze*, com estágio de pesquisa doutoral junto à Faculdade de Filosofia da *Université Paris Descartes-Sorbonne*. Estágio pós-doutoral junto à *Università degli Studi di Firenze*. Mestre em Direito do Estado pela PUC/RS. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Advogado.

**BRUNO COZZA SARAIVA**

Doutorando e Mestre em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande. Integrante do Grupo de Pesquisa Estado e Constituição (CNPq) e Pesquisador do Grupo Transdisciplinar de Pesquisa Jurídica para a Sustentabilidade/GTJUS (CNPq).

**RESUMO**

O presente trabalho tem como objetivo discorrer acerca da crise filosófica que acomete o dito Homem Social, concentrando o enfoque em seus desdobramentos concernentes à formação da crise ecológica contemporânea. Tratar-se-á também do estágio atual desta crise ecológica como resultado da dessacralização do habitar-morar na Terra. Abordar-se-á, por fim, a ideia de um destino da humanidade como

fatalidade em virtude do progressivo e, supostamente, irreversível processo de catastrofização ambiental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Filosofia do Direito; Crise Ambiental; Humanidade.

### **ABSTRACT**

This article aims to discuss the philosophical crisis that affects so-called Social Man, concentrating the focus on its developments concerning the formation of the contemporary ecological crisis. It will also deal with the current stage of this ecological crisis as a result of the desecration of living on Earth. Finally, it will address the idea of a destiny of mankind as a fatality due to the progressive and supposedly irreversible environmental catastrophizing process.

**KEYWORDS:** Philosophy of Law; Ecological Crisis; Mankind.

### **INTRODUÇÃO**

Partindo da discussão acerca do dito Homem Social como produto – e, ao mesmo tempo, produtor – da artificialidade científico-tecnológica, pretendemos reconstruir a ideia de que a referida discussão, notadamente antropológica e moderna, determinou a essência de uma nova imagem-cenário do mundo. Além disso, ao mesmo tempo em que este fenômeno se transforma assim como também se consolida, termina por reivindicar, por conta dos resultados destas transformações, uma compreensão apodítica acerca da objetificação do ser humano e, principalmente, da contemporânea realidade de destruição-exclusão ambiental.

Todavia, para o prosseguimento desta discussão e, fundamentalmente, para a sua compreensão, torna-se imperioso demonstrar a importância que o homem arcaico atribuía à Terra a partir da pré-compreensão daquilo que a palavra mãe

representava e representa independentemente de tradição, pois, em consequência disso, poder-se-á, sobretudo, contrapor o habitar-morar do ser humano contemporâneo em face do habitar-morar do homem mítico e, por assim dizer, neste sentido, como resultado desta diferença habitacional, ou seja, do Profano e do Sagrado, explicitar que, por meio da dessacralização do habitar-morar na Terra, surge e se intensifica, substancialmente, a crise ecológica como processo de construção histórica até o momento irreversível.

Portanto, como resultado da irreversibilidade do cenário produzido, a partir deste habitar-morar na Terra, o destino como fatalidade, em outras palavras, a manutenção desta crise ecológica, inviabiliza, essencialmente, uma previsibilidade acerca de um destino comum da humanidade. Por isso, diante da inexistência de expectativas contra a fatalidade como destino, o problema central que devemos considerar, no presente trabalho, diz respeito à crença ainda existente em um kantiano progresso ilimitado como promessa para o futuro, em contraposição a uma preocupação, não menos presente na atualidade, com a possibilidade de uma progressiva perpetuação da atual relação homem-natureza.

Por fim, referimos que o método de abordagem empregado na pesquisa foi o hermenêutico fenomenológico (HEIDEGGER, 2013, p. 74), pois este método se mostra suficientemente fértil e adequado para a discussão da temática proposta nesta investigação.

## **2 A CRISE FILOSÓFICA: ENTRE A RACIONALIDADE INDIVIDUALISTA E A NECESSIDADE DO COLETIVO**

Pode-se afirmar, contemporaneamente, que o Homem Social, por um lado, como produto e, por outro, como produtor da artificialidade científico-tecnológica, determinou as dimensões de conteúdo da chamada crise filosófica que se convencionou denominar “questão social”, i.e., a socialização político-jurídica de valores atrelados às necessidades humanas, ainda em perspectiva notadamente

liberal-individualista. Ocorre que esta lógica reencantada ressignificou e, ao mesmo tempo, excluiu o meio ambiente do espectro de sociedade consubstanciado na coletividade, cuja relação homem-natureza, deveria contemplar e ser contemplada a partir de um novo acontecer social (OST, 1995, p. 30). A grande consequência de tais transformações foi a construção de um projeto antropológico com a capacidade de criar uma nova dimensão de sentido – ainda que, notadamente, ocidental – à compreensão de bem-estar social.

A Revolução Industrial não fora somente uma revolução nos meios de produção, mas também na própria ideia de ser humano: ao se converter em sujeito artificial, o homem termina por se tecnicizar e artificializar. Por consequência, a racionalidade científica resulta em um novo meio de expressão da então nascente razão científico-tecnológica que, essencialmente, desconsidera o coletivo em sua forma primária (homem-natureza) e institucionaliza, de modo abrangente, incontáveis atributos que reorientam todo o mundo e sua expressão fenomênica a partir da projeção de um imaginário universal deste novo ser humano industrial. Mais do que uma redefinição *do* existir do mundo, dá-se a reconfiguração do existir *no* mundo do ser humano, pois o primado da razão científico-tecnológica converteu o indivíduo em “um sujeito no sentido pleno da palavra, ou seja, a causa primeira de efeitos, e não o efeito de uma causa.” (SUPIOT, 2007, p. 23)

A condição humana torna-se a de onipotência no agir e representar o mundo (ARENDRT, 2014, p. 2), pois a objetificação da natureza “separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos.” (ARENDRT, 2014, p. 2) Paradoxalmente, verifica-se que a capacidade de reestruturar a natureza negligencia (ARENDRT, 2014, p. 7) o meio ambiente como inevitável centro de convergência e, substancialmente, como detentor das condições indispensáveis à manutenção da vida. A condição humana suscita, fundamentalmente, um novo questionamento acerca das atividades que conformam este processo insustentável no porvir. (OST, 1999, p. 325)

Os reflexos da Revolução Industrial, ainda no século XX, marcaram o domínio humano sobre a natureza: sob o fundamento de um fabricar, surgiam os referenciais do *homo faber* (ARENDR, 2013, p. 91). Tal perspectiva de racionalidade instrumental para com a natureza ignora os processos biológicos do humano e seus requisitos básico para o viver em sociedade. O próprio desenvolvimento histórico-civilizacional alavancou não somente “o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDR, 2014, p. 11), mas também promoveu uma situação inédita de complexidade (MORIN, 2012, p. 15-16) do trabalho, da obra e da ação humana. A aceleração do ritmo desta transformação-coisificação, que dita, substancialmente, toda uma habitação, converte-se em apanágio de um modo específico de destruir. Isto significa dizer que, ao fim e ao cabo, caminhamos para a improbabilidade do Homem Social (ARENDR, 2014, p. 29) como projeto político-jurídico, bem caracterizado na crise filosófica do individualismo que separa humano/natureza, resultando na contemporânea crise ecológica.

As sociedades ocidentais movidas pelo consumo como *modus* de um bem-viver atentam contra o equilíbrio da relação ser humano e natureza. A disseminação da busca pelo prazer e satisfação pessoais, com base em uma racionalidade liberal-individualista, reconfigura mesmo a representação deontológica do humano, pois rompe com as bases de qualquer vinculação do humano com a natureza. O padrão global de consumo nada mais é do que o mecanismo de realização das promessas sociais que caracterizam este mesmo projeto antropológico que se converte em artificialidade. É o que Jean Baudrillard (1970, p. 72-73) chamava de “sociedade do consumo”: ainda que a promessa seja a universalidade do acesso ao consumo, a única verdadeira e real universalidade é a impossibilidade de consumir tudo que se deseja, ocasionando, por conseguinte, segregações sociais a partir dos níveis de consumo entre os indivíduos.

De tal modo, pode-se entender que a transformação do ser humano liberal em ser humano social significou a aceleração inconstante e progressiva do processo de objetificação da natureza a partir de todo o contexto cultural, científico e tecnológico imposto por meio da ação humana com o meio ambiente. Em outras

palavras, é possível afirmar que, “pela primeira vez, segundo parece, é posta em questão a segurança soberana, prometeana, do homem moderno, cartesiano, certo de compreender as leis da natureza e, logo, autorizado a gozar delas e a modificá-las, quando necessário.” (OST, 1995, p. 170)

Diversamente, quando se observa a relação antropológica do humano com a natureza, torna-se imprescindível explicitar que, a partir da história civilizacional humana de domínio sobre a Terra, o homem primitivo, diferentemente do homem social, retratou uma determinada representação no que tange a uma solidariedade correlata ao meio ambiente: “ao contrário do homem moderno, que, liberto de todas as amarras cosmológicas transforma descomedidamente o mundo natural, com a sua tecnologia, o homem primitivo não se arrisca a perturbar a ordem do mundo senão mediante infinitas precauções [...]” (OST, 1995, p. 31).

Contrariando a própria história evolutiva dos processos civilizacionais, a condição humana hodierna rompe com a ideia de pertencimento à coletividade entendida como coletividade-mundo, assujeitando e condicionando a natureza a si mesmo e a seu projeto antropológico de apropriação e esgotamento da natureza como propriedade humana.

### **3 A CRISE AMBIENTAL EM UM PLANETA COMO MORADA**

Carl Schmitt (2014, p. 37) já referia uma concepção de Terra como pré-compreensão mítica daquilo que a palavra mãe representa independentemente de qualquer tradição histórico-cultural. Portanto, os conceitos de território, Estado e Direito remetem, substancialmente, à ideia de uma relação intrínseca com a natureza. Neste sentido, “a Terra, portanto, está triplamente ligada ao direito. Ela o abriga em si como recompensa do trabalho; ela o exhibe em si como limite fixo; ela o porta sobre si como sinal público de ordem. O direito é terrestre e está referido à terra.” (SCHMITT, 2014, p. 38) O simbolismo representado pela Terra resultou em uma paradoxal relação entre o sagrado e o profano, cujos efeitos,

contemporaneamente verificados e verificáveis, encontram-se adstritos ao modo pelo qual o homem habita e mora nela.

Diante disso, pensar em um meio ambiente modificado pelo ser humano, ao mesmo tempo em que este espaço é a representação do natural, i.e., do sagrado, resulta em compreender a ação humana como desassociada da sacralidade e, ao mesmo tempo, como representação do profano, o que constitui a essência da crise ecológica. Assim, a dimensão do profano aponta para um cenário catastrófico delimitado não mais territorialmente, mas sim, globalmente, como característica de uma apropriação que se confunde ou, é ela própria, o modo pelo qual se desconstitui biologicamente a natureza. Verifica-se que “da poluição vem a apropriação e vice-versa. Desde a invenção da descarga nos banheiros – no fim do século XIX, em Londres – e do escoamento de esgoto, de fato se tornou difícil – e muito raro – poder marcar nossos nichos com urina.” (SERRES, 2011, p. 83)

A partir da ideia de crise, bem como de contraposição entre o Tempo Sagrado e o Tempo Profano, vemos que a crise ecológica é também filosófica e antropológica, pois faz irromper um novo tempo entre estes dois tempos já muito distantes entre si. Tempo este que decorre, por assim dizer, dos efeitos da profanação, mas também de uma situação de transformação e de intensificação de um processo humano de desnaturalização, de destruição e de desmistificação do meio ambiente como atributo divino. É este processo histórico e, até o presente momento inevitável, que aqui chamamos de crise ecológica, pois surge como causador desta perpetuação na contemporaneidade da afirmação de um *modus operandi* capaz de utilizar e de submeter a natureza “à sua vontade de uma forma tão brutal que no espaço de meio século diminuiu seriamente as hipóteses de a espécie viver aí até ao último dos seus dias.” (BACHELET, 1995, p. 120)

Quando se procura compreender as origens do habitar-morar humano na Terra, torna-se imprescindível demonstrar, por meio do “Mito de Origem” (ELIADE, 2010, p. 26), a historicidade da habitação humana e as suas implicações neste território comum chamado Terra. Por isso, a cada fundação política, assim como também jurídica, se promove ou deveria se promover uma refundação no que se

refere às estruturas que caracterizavam o mundo outrora estabelecido. Em contrapartida, é nisto que reside – no Mito de Origem –, ou seja, em uma constante refundação, o agravamento das condições ambientais e, principalmente, a construção de um novo mundo fabricado por padrões científicos, tecnológicos e, substancialmente, mercadológicos. Esta passagem do homem tradicional ao homem moderno, no que tange à utilização da e à inter-relação com a natureza, desvinculou a humanidade daquilo que, nas sociedades pré-estatais, consubstanciava o homem (ELIADE, 2010, p. 20), a natureza e todas as outras espécies, i.e., uma unidade como compreensão da totalidade representada pela Terra.

No entanto, a consolidação dos efeitos da Revolução Industrial conduziu a uma sobreposição de um habitar-morar profano e dessacralizado em detrimento de uma concepção sagrada do viver na Terra. Nesse sentido, a ideia historicamente estabelecida de que o homem repete (ELIADE, 2010, p. 34) o ato de criação originário, i.e., repete os atos de um Criador Divino, na contemporaneidade, à medida em que há uma ruptura cronológica entre o tempo biológico da natureza e o tempo das necessidades humanas, representa um abandono da concepção sagrada de meio ambiente, desvinculando o indivíduo da repetição do Divino, de modo que, como um Deus, passou a construir e a transformar o mundo à imagem e semelhança de si – ainda que seja de um si efêmero e consumível.

Não obstante o cenário tenha aparências apocalípticas, devemos recordar um questionamento que remete à possibilidade ou não da ocorrência de uma imagem diversa desta que está posta: “o que será mais natural para o homem do que transportar o seu modo de compreender a coisa no enunciado para a estrutura da coisa ela mesma”? (HEIDEGGER, 2014, p. 16) Seria possível diagnosticar que a dessacralização e laicização do Estado moderno teriam, ainda que muito originariamente, ocasionado o afastamento do ser humano daquilo que se revela como sagrado. Ocorre que é a não aceitação da compreensão religiosa de mundo, com a conseqüente construção de um ideário dessacralizado, que promoveu a profanação-secularização do ser humano e do meio ambiente em si, não podendo se limitar apenas ao Estado e suas instituições.

A discussão acerca do sagrado e do profano (ELIADE, 2010, p. 26-27), sobretudo no que concerne as possíveis implicações de um sobre o outro, inquieta por redesenhar todo um cenário a partir da inserção e da delimitação do ser humano e de sua habitação como causas primeiras deste novo-velho fenômeno, i.e., do residir planetário como condição de possibilidade à crise ecológica. Assim, a ação humana sobre a natureza assume proporções em condições de ocasionar não somente uma catástrofe de dimensão mundial, pois não podemos mais continuar a exploração da Terra como fazíamos: “Existe uma correlação entre a humanidade e a Terra que não se resume ao globo terrestre, mas envolve também, e primordialmente, o mundo habitável.” (ZARKA, 2015, p. 9)

Salientando-se de outro modo, o que se percebe, neste novo e artificial cenário, em que o sagrado, compreendido como “mundo real” não mais se manifesta, é que, em consequência dessa não manifestação, resulta a supremacia do profano, do humano enquanto substância-essência produtora de um “mundo artificial”.

Tal artificialidade do mundo orienta-se, sobretudo, por meio de uma relativização dos valores existenciais da natureza, assim como também traduz – ao substituir estes valores (divinos) – a linguagem da morada civilizacional e utilitária do homem moderno ocidental. É dessa maneira que, por sua vez, a existência pacífica, abandonada há muito por este homem e, fundamentalmente, desarticulada da construção de um projeto antropológico biocêntrico, não mais se expressa a partir de um habitar-morar coexistencial, mas sim, contemporaneamente, essa existência, ao propor uma relação simbiótica entre dessacralização e degradação, se expressa, indefinidamente, por meio de uma ilusão – corporificada – como interface do mito do progresso ilimitado e do desenvolvimento científico-tecnológico como parâmetro civilizatório. Assentada nestas concepções, “a tragédia dos nossos tempos é da apropriação. De fato, a apropriação em suas diversas formas não é algo novo. É provavelmente tão antigo quanto a própria humanidade. Mas o que caracteriza o nosso tempo é tanto a sua radicalização como sua universalização” (ZARKA, 2015, p. 17).

O que se percebe, nestas circunstâncias, é que, além de humanizar universal e antropocentricamente o mundo, a racionalidade instrumental e utilitária do homem moderno, a partir de uma apropriação infinita, mas que, paradoxalmente, esbarra na limitação do objeto apropriado, apresenta-se como “uma tragédia por dois motivos: [1] a apropriação é exclusiva, por definição; ela implica a exclusão, a espoliação, disso decorre que aquilo a que me atribuo exclui os outros do uso ou compartilhamento. [2] A apropriação implica uma competição ou uma luta desesperada.” (ZARKA, 2015, p. 17) Por conta disso e dessa relação insustentável de apropriação e de desespero, por um lado, social e, por outro, ambiental, o futuro-destino da Terra se encontra aberto aos mais diversos caminhos, seja para a continuidade da degradação, seja para a descontinuidade e reinvenção.

Neste contexto, torna-se possível, a partir das concepções culturais dispersas na história assim como também pelo mundo, verificar que, nenhuma outra, quando comparada ao e alicerçada pelo desenvolvimento cultural moderno da condição humana, negligenciou a natureza e, da mesma forma, alavancou, por padrões científicos, tecnológicos e mercadológicos, a unificação – global – de um único modo cultural, que culminou, como já se sabe, na ocidentalização como investida civilizacional contra o meio ambiente. Sem entrarmos nessa discussão sociológica de uma ocidentalização ou não do mundo, nesta pesquisa o fato mais relevante é que a habitação promovida pelo homem e o produto dela, i.e., por um lado, a perda de um caráter permanente no que condiz à formação sagrada de mundo e, por outro, a ressignificação, artificial e utilitária, resultou em um novo simbolismo da Política e do Direito, em virtude, sobretudo, da globalização do agir humano (profano) como padrão delineador de mundo. (ELIADE, 2010, p. 44-47)

Deste planeta redesenhado poderia sugerir, em que pese as narrativas adstritas ao fim do mundo, que, de uma metanarrativa mitológica, evolui, em termos de coabitação, ou seja, existência do homem conjuntamente à natureza, para uma possibilidade real de inviabilizar um futuro para além da humanidade. No entanto, não mais, como outrora, este fim se viabilizaria “por cataclismos de proporções cósmicas: tremores de terra, incêndios, desabamentos de montanhas, epidemias

[...]” (ELIADE, 2010, p. 54), mas sim, pela própria condição humana, por um agir específico desta condição, de modo que, de forma implacável, a desterritorialização dos efeitos destas formas de agir estaria destinada a ser provável causa de um fim. Em outros termos, para outras culturas, fundamentalmente aquelas tradicionais, o “Fim do Mundo” implicava na criação de um “Novo Mundo”, enquanto que, para a civilização ocidental, o seu habitar-morar na Terra implica, substancialmente, na dessacralização e na destruição como imagens desse “Novo Mundo”, pois, “existe hoje o temor, crescentemente ameaçador, de um Fim catastrófico do Mundo, ocasionado pelas armas termonucleares. Na consciência dos ocidentais, esse fim será radical e definitivo [...]” (ELIADE, 2010, p. 68)

A grande questão a responder é a seguinte: “Poluir para se apropriar? Sim, a história desse gesto está no fim. Não podemos mais cercar um terreno. Não vivemos mais no mesmo espaço, não habitamos mais o mesmo mundo que aqueles que, com esse gesto, determinavam o curso morno da história [...]” (SERRES, 2011, p. 102) A história do mundo, atualmente compreendida, demonstra que, a velocidade com que se reduz o tempo assim como também se encurta o espaço, promoveu e, ainda promove, a determinação de uma nova trajetória, de modo que, derradeiramente, esta trajetória parece reescrever a história, cuja previsão, escatologicamente falando, poderá significar, em um primeiro momento, a decomposição dos atributos ambientais destinados à subsistência humana. Esta decomposição, de fato, condicionará, especificamente, uma fabricação indeterminada de uma nova história ou, por sua vez, de um tempo futuro, pois, de forma preliminar, como característica disso tudo, abrir-se-á, como possibilidade, a criação de uma história civilizacional que, ao demonstrar sinais de esgotamento, desvincular-se-á, ainda mais, dos pressupostos que representaram outrora uma habitação sagrada.

#### **4 O DESTINO COMO FATALIDADE**

O destino como fatalidade – tendo como pressuposto o Tempo Sagrado, o Tempo Profano e a natureza dessacralizada – remete, como construção histórica dos fundamentos antropológicos da crise ecológica, à impossibilidade de reinvenção-reversão deste habitar-morar humano que, nas circunstâncias atuais, ao mesmo tempo em que se consolidou e se consolida progressivamente a partir da compreensão moderna de um tempo presente cíclico e, por isso, determinado pela ciência, pela tecnologia e pelo mercado, i.e., imprevisível no que se refere a um destino-futuro comum, também se desvincula, política e juridicamente, de uma responsabilidade umbilicalmente atrelada à criação de uma nova metanarrativa axiologicamente alicerçada no ecológico como condição de possibilidade para um novo projeto antropológico e planetário. Neste sentido, para além das previsões, outrora estabelecidas, o Estado constitucional não mais se apresenta como realizador daquelas promessas que, em detrimento de um dinamismo temporal e espacial, caracterizaram um cenário-mundo passado.

Da inexistência de expectativa à fatalidade como destino, a questão que se lança à consideração, neste limiar da história, que se caracteriza, assim sendo, pela perda-ruptura de projetos estatais e constitucionais, bem como também pela ausência de previsibilidade, ou seja, desregulação do social e, principalmente, inaptidão política e jurídica condizente ao enfrentamento da problemática ambiental, suscita, imprescindivelmente, uma discussão que remonta ao presente como momento de estagnação que, mais das vezes, representa a manutenção da crença em um desacreditado progresso ocidental. No entanto, esse mal-estar que se transmuta em pessimismo acerca da questão ambiental, decorre do “facto de as coisas serem sentidas como inelutáveis, de vermos voltarem os mesmos fenómenos, o facto de tudo seguir obscuramente o seu curso, sem que seja possível, verdadeiramente, intervir, o recurso à vidência ou a outras formas de predição [...]” (MAFFESOLI, 2000, p. 24). De promessa qualitativamente constituidora de mundo à constituição ambientalmente catastrófica, a modernidade, por isso presente, se respaldou e ainda se respalda, significativamente, no mito do

progresso como resposta à complexidade da existência humana, conjuntamente à existência da natureza (MAFFESOLI, 2000, p. 24).

Maffesoli (2000, p. 25) questiona se “Não é a isso que se chama, contemporaneamente, a ‘crise’, que ninguém consegue definir com precisão e que talvez não seja senão a expressão do fim de um dado ciclo?” Dito isso, de fato, a fatalidade como ausência de um projeto regulatório para o agir humano que, por sua vez, ao se confundir como transformador, identifica-se como destruidor e, por outro, como esgotamento de um ciclo, entre continuidades e descontinuidades, ou seja, entre projetos regulatórios estatais e constitucionais, se tem, em consequência disso, um desfazimento espacial e territorial daquilo que, em um passado próximo, ditou e reencantou, como promessa societária, um mundo destrocado pós-Segunda Guerra Mundial (MAFFESOLI, 2000, p. 20). É assim que, na atual conjuntura, a fatalidade de um futuro não planejado, compreendido como destino e, ao mesmo tempo, de um presente cíclico e, por isso, insuficiente no que tange ao Político e ao Jurídico, desvela a incapacidade de se repensar a juridicidade perdida e, com isso, reverter a inépcia do homem no que se refere à proposição de alternativas rumo a um novo paradigma ambientalmente vinculado a uma ideia de presente como corolário de um futuro arquitetado.

Em outras palavras, pode-se dizer que a tragicidade do presente, em termos práticos, civilizacionais e, em essência, individuais, exalta, “evidentemente, a importância dada ao *carpe diem*, sem esquecer o culto do corpo sob as suas diversas modulações, tudo isso é a expressão de uma tal consciência trágica” (MAFFESOLI, 2000, p. 25), em que a ausência de sentido, minimamente ou, melhor dizendo, raras as vezes percebida, prevalece e se institucionaliza, como fruto do efêmero, a partir de uma “ética do instante” (MAFFESOLI, 2000, p. 26). Há, em tudo isso, uma amostra que pode caracterizar, indefinidamente, a contemporaneidade como pressuposto fático-civilizacional do inesperado. Por conta disso, do paradoxo (modernidade – pós-modernidade) que, em um primeiro momento, sugeriu uma explicação acerca do que, a-historicamente, colmatou as lacunas culturais e coletivizou a sociedade-humanidade a partir de uma proposta ética individualista e

que, ainda, posteriormente, em um segundo momento, nestas mesmas circunstâncias, por meio desta ética, suprimiu e suprime, progressivamente, um possível desenrolar como projeto civilizacional, histórico, linear e evolutivo dos acontecimentos capazes de dignificar a coexistência do homem com a natureza, é, neste desiderato, que se consubstancia, por assim dizer, uma espécie de drama do homem contemporâneo que, incapaz de se perceber como fruto do passado e, sobretudo, de projetar um futuro ecologicamente não catastrófico, encontra-se, dogmaticamente, preso a um projeto irrealizável.

Neste projeto-tempo irrealizável, em que o presente se desprende do passado e a tradição, como elo histórico para a construção do futuro, se esvazia em face de um labirinto-prisão representado por múltiplas possibilidades, percebe-se, organicamente, a aceitação inquestionável de um tempo alheio, não planejado e disperso espacialmente.

Epistemologicamente falando, parece que esse caminho cíclico, cuja natureza, “insalvável” (AGAMBEN, 2013, p. 14), remete à uma imagem límbica, de modo que, esta imagem, descolada do passado e, ao mesmo tempo, vendada, no que se refere a um futuro palpável, demonstra que as “criaturas se perderam irreparavelmente, mas em uma região que está além da perdição e da salvação: a sua nulidade, da qual são tão orgulhosas, é antes de tudo neutralidade com respeito à salvação, a objeção mais radical levantada contra a ideia mesma da redenção.” (AGAMBEN, 2013, p. 14) Porém, é por meio desta ideia que a construção de um novo projeto alternativo ao atual que possa ir além de uma ética do imediato e do efêmero, partindo das necessidades sociais em combinação com a questão ambiental como caminho para um novo projeto antropológico historicamente construído.

Recordando Agamben (2013, p. 76), vemos que “O homem antigo não conhece o sentimento de miséria e contingência que, aos nossos olhos e em última instância, retira toda a grandeza à desventura humana”. O desconhecimento deste sentimento proporciona, em uma lógica cíclica e volátil, a ultrapassagem dos limites naturais, de modo que, por assim dizer, o homem moderno termine por se tornar

incapaz de se imaginar assim como também de se inserir, até mesmo em um sonho (AGAMBEN, 2013, p. 65-67), como propositor ou protagonista de uma transformação significativa no seu modo de ser no mundo. No entanto, em contrapartida, esta humanidade, amedrontada por um pesadelo representado pela possibilidade real de destruição da natureza e, com isso, de autodestruição, em um eterno presente, rumo a um destino como fatalidade, modifica e destrói o modo natural de ser do mundo. Isto porque, vivendo o produto de sua habitação, ou seja, de sua construção enquanto formador de mundo, depara-se com as suas promessas não cumpridas, e que, destas promessas, não somente a miséria, mas, principalmente a poluição, se incorporam em um mundo cotidiano, simbolicamente, progressista.

Se a eliminação da miséria como promessa constituiu e ainda constitui o ideário moderno do Estado constitucional, vemos que sonho e promessa não devem se confundir. Um tal projeto deverá, ao se abrir para a compreensão do atual estágio societário e, fundamentalmente, para as suas carências, absorver a tragédia de uma utopia cada vez mais distante, demonstrando, a partir de uma outra conjuntura que, “os sonhos e os desejos não realizados da humanidade são, antes, os membros pacientes da ressurreição, sempre a ponto de despertar no dia final. E não dormem fechados em preciosos mausoléus, mas estão pregados, como astros vivos, ao céu remotíssimo da linguagem [...]” (AGAMBEN, 2013, p. 67)

Desta indeterminação e, por consequência, desta fatalidade, a partir de uma comparação entre o homem primitivo, o homem moderno e, por sua vez, o homem não mais adstrito a um território, isto é, o indivíduo global (MAFFESOLI, 2000, p. 36) desta construção histórica e, ao mesmo tempo, a-histórica, resultou a necessidade de se compreender o indivíduo em sua dimensão de globalidade: “ele não é, como foi o caso da modernidade, unicamente regido pela razão, mas é movido, igualmente, pelos sentimentos, pelos afectos, pelos humores, tudo dimensões não racionais [...]” (MAFFESOLI, 2000, p. 30)

Destas dimensões, surge, por assim dizer, a questão ambiental ou, dito de outra forma, a crise ecológica capitaneada ou alavancada por uma busca que,

inicialmente, se expressou por meio de um simulacro representado pelos pilares da modernidade, quais sejam, aqueles adstritos à questão social como ideário caracterizador de toda uma ordem societária. Este novo-velho cenário, construído segundo princípios-garantias sociais, se consolidou, no que se refere à destruição ambiental, em razão do homem como assujeitador da Terra. Esta sujeição, inversamente institucionalizada, produz, por meio de um eterno retorno, por um lado, o incremento da complexidade e, por outro, a tônica de um presente cíclico e incompatível com o ciclo biológico da natureza.

Segundo Maffesoli (2000, p. 33), “Mesmo que isso possa ter sido o caso nos bons momentos da modernidade, da autonomia, da distinção, da afirmação de uma identidade individual ou de classe, tudo isso já não é, actualmente, senão um logro, uma ilusão, um simulacro”. Estas categorias, que foram inseridas no imaginário social pelo Político assim como também pelo Jurídico, e que, por derradeiro, construíram um projeto antropológico, necessitam, ao serem confrontadas com a sua criação, ou seja, com o mundo contemporâneo e com a devastação socioambiental que produziram e que ainda produzem, resgatar, no Mito do Sagrado e na natureza dessacralizada alternativas não imediatistas e de cunho evolucionistas, cuja permanência e solidez estejam acompanhadas de um novo acontecer ou de uma saída deste despropósito em que se encontra – como se fosse um limbo – o ser humano desterritorializado. Neste sentido, reencontrar a finalidade, atribuir uma finalidade ou ressignificar o significado da existência humana, poderá caminhar, além de se apresentar como um imperativo categórico de primeira ordem, como uma alternativa em face do abandono relativista-niilista que, por sua vez, predomina e caracteriza o presente como um eterno ciclo. Quando Giles Lipovetsky (2006) fala em “felicidade paradoxal”, o paradoxo mais essencial a que se refere está na inviabilidade de um hiperconsumo compatível com a finitude dos recursos naturais.

O caráter de incomunicação, individualização e autorrealização se expressa, na contemporaneidade, a partir de um estranhamento no que tange à proximidade do indivíduo com o próprio indivíduo e, em última instância, do ser humano com a

natureza. De fato, esta fragmentação no pensamento e, conseqüentemente, no comportamento, carrega consigo um retrocesso condizente à transformação de mundo e, fundamentalmente, à submissão de um tempo natural a um tempo mecânico-cíclico do eterno presente, impossibilitando possíveis rupturas como alternativas à essa fragmentação, ou seja, rupturas neste tempo que caracteriza o modo humano de habitar-morar na Terra. (SERRES, 2003, p. 64)

Todo esse processo de artificialização da natureza foi desencadeado “pela ciência natural moderna, que ‘dissolveu a natureza na órbita da ordem matemática do comércio mundial, da industrialização, e, num sentido particular, da tecnologia da máquina.’” (FOLTZ, 1995, p. 87) Dito isso, desta coisificação, ou seja, da determinação da natureza como objeto, advém, por sua vez, uma compreensão acerca da fatalidade de um possível destino comum. No entanto, em contrapartida, por meio desta compreensão, pode-se dizer que, a possibilidade de um futuro comum reside na fatalidade do destino. A destruição ambiental como objetivo comum e, até o presente momento, concretizada e concretizável, possibilita, por meio deste cenário, um destino previsível à natureza: a aniquilação. (FOLTZ, 1995, p. 87) Por conta disso, há, fundamentalmente, um paradoxo, qual seja, da determinação-degradação do futuro da natureza e da fatalidade como futuro-destino da humanidade e da sociedade. Portanto, resulta fundamental “O afrontamento do destino, referenciável em inúmeras práticas juvenis, na procura de uma existência de qualidade, na preocupação do presente, na sensibilidade ecológica, é, muito simplesmente, uma maneira de viver, com intensidade.” (MAFFESOLI, 2000, p. 41)

Pois este mesmo presente em momento algum projeta a hierarquia da Terra e a construção de uma percepção humana acerca da natureza como pressuposto indispensável à vida do mundo. Além disso, neste presente cíclico, um possível afrontamento do destino, assim como se percebe na juventude, significa, antes de mais, uma patologia (JONAS, 2004, p. 110) causada por este eterno retorno, pois, a atribuição, arremessada contra a juventude, qual seja, de transformar o mundo, acaba, por assim dizer, acomodando ou desresponsabilizando a coletividade em relação à construção de um novo projeto antropológico planetário e comunicável. Em

outras palavras, a única coletivização da qual contemporaneamente se tem notícias, é aquela que se refere à destruição ambiental como resultado de um singular e global projeto civilizacional que, local e individualmente, apresenta as mesmas pretensões – bem-estar e felicidade – e, por isso, os mesmos resultados.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Por fim, apesar de ainda se estar longe de qualquer conclusão relativa ao passado, ao presente e, principalmente, ao futuro do Homem Social assim como também da crise filosófica, pretendeu-se, no presente trabalho, mesmo que brevemente, visualizar que, enquanto soluções referentes à proteção da natureza não surgirem da condição humana, ou seja, do modo pelo qual o ser humano habita e mora na Terra, preservar para postergar, parece, assim, corroborar à manutenção de um pensamento e de um agir contrários a um novo acontecer.

No entanto, em contrapartida, em que pese a emergência de uma sociedade de desiguais e a desinformação sobre as carências e os riscos ocasionados e tolerados por esta sociedade, para reverter esta situação, qual seja, de carências e de riscos, a promoção de uma nova cidadania atrelada à universalização de ideais ético-civilizacionais e, fundamentalmente, ecológicos, deverá perfazer a construção de um outro habitar-morar planetário.

Por isso, a história do mundo, contemporaneamente compreendida, explicita que a velocidade com que se reduz o tempo e o espaço promove uma reconstrução desta história que, possivelmente, em um futuro próximo, poderá representar a destruição da humanidade e do meio ambiente. Esta possibilidade de destruição, ao mesmo tempo em que suscita um fim, apresenta-se, da mesma maneira, como abertura para uma nova história que determinará, em face dos sinais de esgotamento ambiental, a retomada ou não de uma habitação sagrada, não contrária à laicidade do poder público e do Estado, mas sagrada no sentido de ser

capaz de promover a sua tutela em nível máximo, como algo reconhecidamente originário do existir humano.

Diante da situação traçada, de possibilidades e de impossibilidades, representada, por sua vez, a partir de aberturas e de fechamentos, de continuidades e de descontinuidades, o futuro está lançado e, ao mesmo tempo, inserido nesta lógica – de crise – ainda como aposta para a saída deste presente cíclico.

Assim, neste estudo, se questionou, a partir da crise filosófica e da racionalidade liberal-individualista, conjuntamente à crise ecológica como dessacralização do habitar-morar na Terra e do destino como fatalidade, se haverá ainda, diante disso tudo e da necessidade de se pensar a reconstrução do modo pelo qual se habita a Terra, alguma possibilidade de construção de um novo modelo civilizacional ou, melhor dizendo, de um novo Projeto Antropológico, como condição imprescindível à transformação do cenário contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da prosa**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BACHELET, Michel. **Ingerência ecológica: direito ambiental em questão**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. **La société de la consommation**. Paris: Donèl, 1970.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- FOLTZ, Bruce V. **Habitar a Terra: Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.
- JONAS, Hans. **O Princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- LIPOVETSKY, Giles. **Le bonheur paradoxal**. Paris: Gallimard, 2006.
- MAFFESOLI, Michel. **O Eterno Instante: O Retorno do Trágico nas Sociedades Pós-Modernas**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

- MORIN, Edgar. **Para onde vai o mundo?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- OST, François. **A natureza à margem da lei: A ecologia à prova do direito.** Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- OST, François. **O Tempo do Direito.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- SERRES, Michel. **O mal limpo: poluir para se apropriar?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- SERRES, Michel. **O começo de uma outra humanidade?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- SUPIOT, Alain. **Homo juridicus: Ensaio sobre a função antropológica do Direito.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum.** Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.
- ZARKA, Charles Yves. **O destino comum da Humanidade e da Terra.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.