

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira*

Resumo: o presente trabalho deseja mobilizar o pensamento de Albert Camus como forma de contribuir para o debate contemporâneo sobre o Antropoceno. Popularizado nas últimas décadas, o termo, além de significar a proposta de uma nova época geológica da Terra em razão da ação humana no planeta, costuma também ser utilizado para se referir à crise ambiental em curso. Será mirando mais neste segundo sentido do Antropoceno que mobilizaremos o pensamento camusiano aqui. Apesar de o tema da crise ambiental não ocupar uma posição central no debate público da época de Camus (no tempo do autor, o termo Antropoceno sequer havia sido ventilado), o filósofo demonstra uma notável sensibilidade sobre, por exemplo, a relação homem-natureza. Trata-se de uma sensibilidade que não se prende ao contexto de vida do autor, mas que, segundo acreditamos, é capaz de contribuir para o debate contemporâneo sobre o Antropoceno. Pensador de contextos extremos e crítico da racionalidade antropocêntrica (bem como de suas consequências deletérias para a natureza), Camus oferece uma perspectiva alternativa para pensarmos a relação homem-natureza. Nesse sentido, ao invés de posicionar os humanos acima e/ou separados da natureza, ao invés da tradicional separação dualista natureza/cultura, o autor propõe, conforme argumentamos, participação. Disso decorre uma ética, que, ao mesmo tempo, reconhece e valoriza o elo indissociável entre os humanos e a natureza; um tipo de ética, segundo pensamos, precisamente valiosa para um tempo de incertezas ambientais.

Palavras-chave: Antropoceno; crise ambiental; antropocentrismo; Albert Camus; relação homem-natureza.

AN ETHICS FOR THE ANTHROPOCENE: ALBERT CAMUS AS A THINKER OF NATURE

Abstract: This work intends to mobilize the thought of Albert Camus as a way to contribute to the contemporary debate about the Anthropocene. Popularized in recent decades, the term, in addition to meaning the proposal of a new geological epoch on Earth due to human action on the planet, is also usually used to refer to the ongoing environmental crisis. It will be by aiming more at this second sense of the Anthropocene that I will mobilize Camusian thought here. Despite the fact that the theme of the environmental crisis did not occupy a central position in the public debate of Camus's time (in the author's epoch, the term Anthropocene had not even been mentioned), the philosopher demonstrates a remarkable sensitivity about, for example, the man-nature relationship. It is a sensitivity that is not tied to the context of the author's life, but which, I believe, is capable of contributing to the contemporary debate about the Anthropocene. A thinker of extreme contexts and a critic of anthropocentric rationality (as well as its deleterious consequences for nature), Camus offers an alternative perspective for thinking about the man-nature relationship. In this sense, instead of placing humans above and/or separated from nature, instead of the traditional dualistic nature/culture separation, the author proposes, I argue, participation. This results in an ethic that, at the same time, recognizes and values the inseparable link between humans and nature; a type of ethics, I think, precisely valuable for a time of environmental uncertainty.

Keywords: Anthropocene; environmental crisis; anthropocentrism; Albert Camus; man-nature relationship.

1. Introdução

“Estamos no Antropoceno!”, exclamou frustrado o químico atmosférico laureado do Prêmio Nobel, Paul Crutzen, durante uma conferência no ano de 2000 (Ellis, 2018, p. 29). A frustração de Crutzen não é para menos. O termo busca definir um intrincado e perigoso estado de coisas, isto é, uma nova época geológica da Terra, onde a ação humana teria se convertido

* Professor da UFC e do PPGLetras desta mesma instituição. Apresentador do Podcast “Pau Viola: Filosofia, Cinema e Literatura” <https://open.spotify.com/show/7kVFVvHMdhjUv3hBfT6NnQ> E-mail para contato: marcio.pereira@ufc.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4949-1301>

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

em uma força dominante capaz de moldar a composição e os processos biogeofísicos do planeta. Teríamos, assim, deixado para trás as condições relativamente estáveis do Holoceno e ingressado em uma nova época perigosa, incerta e, para alguns, irreversível. No mesmo ano de 2000, o termo Antropoceno foi oficialmente apresentado como hipótese, perante a comunidade científica internacional, pelo próprio Crutzen (antes mencionado) e por seu colega de pesquisa, o biólogo Eugene Stoermer, encontrando-se, atualmente, a nova nomenclatura em processo de discussão pelas instâncias especializadas.

A proposta de Crutzen e Stoermer não se trata de uma mera suposição de seus autores. Pelo contrário, ela vem respaldada por uma longa lista de evidências que, descobertas por diferentes cientistas, revelam alterações dos processos biogeofísicos do planeta causadas por humanos (algo que se convencionou designar genericamente de crise ambiental). Dentre outras, as referidas alterações incluem: aquecimento global, perda de habitat, mudanças na composição química da atmosfera, oceanos e solo e extinções de animais. Enquanto a nomenclatura Antropoceno permanece em discussão, as alterações do Sistema Terra já são, em alguma medida, sentidas por todos, sobretudo, na forma de eventos climáticos extremos: ondas de calor, enchentes, longos períodos de seca, frio intenso e incêndios, por exemplo.

Mas, uma pergunta que merece ser efetuada já nesta introdução é: quando se diz que a ação humana teria produzido o Antropoceno, estar-se-ia, assim, afirmando que os humanos, enquanto espécie, seriam os responsáveis pela atual crise ambiental? Pensamos que não. Conforme argumentaremos ao longo do texto, é preciso evitar esse tipo de generalização e sublinhar que um tipo específico e pernicioso de ação humana foi/é responsável pelo atual estado de coisas.

E, aqui, uma outra questão pode surgir: qual seria o estofamento teórico/filosófico que teria alimentado (e que continua a alimentar) um tipo de ação humana tão nociva sobre a natureza a ponto de, hoje, discutirmos se teríamos ou não ingressado em uma nova época geológica por conta do impacto humano na Terra? Segundo buscaremos mostrar, esse tipo de ação humana encontra suporte ideológico, em grande medida, no discurso antropocêntrico e na separação dualista entre natureza/cultura que este discurso promove. Em suma, o antropocentrismo prepararia o terreno para a coisificação da natureza e sua (in)consequente exploração “infinita”.

Seja qual for o nome que venha a ser dado à presente época, o fato é que temos diante de nós uma preocupante crise ambiental com a qual teremos que lidar neste século. Trata-

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

se, pois, de um desafio gigantesco. Diante disso, pode ser interessante mobilizar autores capazes, não apenas de produzir noções instigantes em meio a contextos extremos, mas, também, de oferecer perspectivas alternativas ao discurso antropocêntrico dominante, especialmente no que diz respeito à relação homem-natureza.

Tal parece ser o caso do pensador franco-argelino Albert Camus. Com uma vida profundamente marcada pelo signo da destruição (guerras e aniquilação nuclear, por exemplo), Camus, além de lançar críticas à forma dominante com que os humanos se relacionam com a natureza, foi capaz de produzir ferramentas conceituais fecundas em um mundo que flertava com a sua própria destruição. As ideias camusianas proporcionam, segundo pensamos, além de uma crítica ao antropocentrismo, uma ética para um tempo de incertezas ambientais.

Por outro lado, sabemos que, no período de vida de Camus, a crise ambiental não era um tema que ocupava posição central no debate público da época. A comunidade científica começa a emitir alguns alertas mais contundentes sobre o assunto apenas a partir dos anos 60 (Camus morre precisamente no ano de 1960), sendo que tais alertas somente adquirem intensidade entre os cientistas a partir dos anos 80, ocasião em que o tema também começa a ganhar destaque no debate público. Apesar disso, cremos que as ideias de Camus, conforme argumentaremos, são, ainda assim, potentes para pensar o contexto contemporâneo. Como que antevendo os impactos deletérios na natureza produzidos pela racionalidade antropocêntrica (antevisão essa talvez induzida pela destruição da natureza que, em sua própria época, já se fazia sentir), o autor demonstra, por meio de suas noções, uma notável sensibilidade sobre a relação homem-natureza. Trata-se de uma sensibilidade que não se prende unicamente ao contexto de sua vida, mas que, segundo procuraremos mostrar, é capaz de contribuir para o debate contemporâneo sobre o tema.

Segue a estrutura do artigo. O tópico 2, intitulado “A época dos humanos”, oferece uma visão panorâmica sobre o tema do Antropoceno. Nesse sentido, nele apresentaremos, inicialmente, o conceito, a história, bem como algumas evidências que fundamentam a hipótese Antropoceno. Em seguida, além de examinarmos alguns pontos do debate contemporâneo sobre a nova nomenclatura, procuraremos estabelecer uma relação entre a crise ambiental em curso (que, justamente, confere embasamento à tese do Antropoceno) e o discurso antropocêntrico (tido como suporte ideológico para a atual crise ambiental). A análise desta relação prepara o terreno para o capítulo seguinte. O tópico 3, nomeado “Camus como pensador da natureza”, objetiva examinar algumas ideias camusianas que podem contribuir para pensar o atual cenário

de crise ambiental. Nesse sentido, além de, inicialmente, apresentar o autor como um “pensador de contextos extremos”, buscaremos, por meio da noção de absurdo, analisar a crítica que o autor realiza ao discurso antropocêntrico. Tal crítica é fundamental para aportarmos em dois assuntos: a concepção do autor sobre a relação homem-natureza e a ética que emerge dessa concepção. No tópico final, “Nem tecno-otimismo, nem derrotismo”, buscaremos aprofundar as contribuições que o pensamento camusiano pode oferecer ao debate contemporâneo em torno do Antropoceno.

2. A época dos humanos

Cunhada, em 2000, pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Stoermer (2000), no boletim de notícias do *International Geosphere-Biosphere Programme* (IGBP), a expressão Antropoceno levanta a hipótese de que a Terra teria deixado a época geológica do Holoceno e entrado em uma nova época, a do Antropoceno. Mais especificamente, segundo seus proponentes, diante dos novos parâmetros biogeoquímicos que vêm sendo observados no Sistema Terra nas últimas décadas, cuja mudança, eles sublinham, teria sido provocada, sobretudo, pela ação humana, teríamos deixado a época geológica do Holoceno (iniciada há cerca de 12 mil anos atrás, após o fim da última grande época glacial) e ingressado na do Antropoceno.¹

A hipótese de Crutzen e Stoermer escora-se na pesquisa que esses autores realizaram sobre as mudanças causadas pelos humanos na atmosfera da Terra e suas profundas consequências planetárias, no caso: o buraco na camada protetora de ozônio do planeta e as mudanças climáticas globais. Os cientistas, assim, nesse primeiro breve texto de 2000, buscaram estabelecer uma relação entre as emissões de dióxido de carbono da combustão de combustíveis fósseis na atmosfera da Terra, iniciadas a partir da Revolução Industrial no final do século XVIII, e a proposta de uma nova época geológica, o Antropoceno. O prefixo proposto por Crutzen e Stoermer – *Anthropos* (homem) – procuraria, desse modo, realçar a influência humana na constituição da presente época. Nossa espécie teria deixado de ser um simples agente biológico (dentre outros) e se convertido em uma força geológica. Com isso, pela

¹ Conforme explica Ellis (2018, p. 62), “o tempo geológico é deduzido de camadas, ou ‘estratos’, depositados ao longo do tempo, uma camada sobre a outra, em longos períodos, produzindo um registro ‘estratigráfico’ em camadas. Por exemplo, tal registro pode ser preservado nas camadas de sedimentos depositados no fundo de um lago ao longo de muitos anos, os quais podem posteriormente endurecer em rocha sedimentar.” (Neste texto, todas as traduções são nossas, salvo quando indicado de modo diverso).

primeira vez na história geológica da Terra, uma espécie teria se tornado responsável pela inauguração de seu próprio intervalo de tempo geológico. As condições relativamente estáveis do Holoceno teriam terminado (Danowski et al. 2017, p. 30).

A proposta de Crutzen e Stoermer não se trata, porém, de uma hipótese isolada. Soma-se à ela uma longa lista de evidências descobertas por diferentes cientistas. Nesse sentido, de precipitação radioativa a acúmulo de plástico, de florestas sendo transformadas em cidades ou fazendas à introdução de espécies ao redor do mundo, diferentes evidências indicam mudanças ambientais globais induzidas pelos humanos com o potencial de deixar registros duradouros em rochas – precisamente a base para marcar novos intervalos de tempo geológico, como é o caso que alimenta a proposta do Antropoceno (Ellis 2018, p. 31).

Tendo em vista o profundo desafio ético-político que a hipótese levantada por Crutzen e Stoermer traz, o debate sobre o Antropoceno, nos últimos vinte anos, transbordou a comunidade científica especializada, ganhando tração no campo das Humanidades e mesmo no das Artes.² Hoje, podemos dizer que uma terminologia específica da Geologia, por conta das implicações que carrega para todos os seres, converteu-se, ao mesmo tempo, em um acalorado debate acadêmico multidisciplinar e em um fenômeno popular ao redor do globo. Conforme nota Ellis (2018, p. 42-43), não são poucas, nem simples, as questões que o debate em torno do Antropoceno levanta:

Por que os humanos, sozinhos dentre as espécies, ganharam a capacidade de transformar um planeta inteiro? Quando surgiu essa capacidade – e por meio de qual mecanismo? Todos os humanos são igualmente parte dessa transformação? Que evidências são necessárias para responder a essas perguntas? De forma mais ampla, o que significa ser humano quando isso significa fazer parte de uma força global que muda tudo – até mesmo o futuro de um planeta inteiro? O que a natureza significa na era dos humanos?

Nas Humanidades, e, aqui, sob esta rubrica, estou considerando não apenas as áreas canônicas (Filosofia, Antropologia, etc.), mas também toda e qualquer abordagem inter, multi e transdisciplinar, discute-se, por exemplo, o marco inicial dessa possível nova época geológica.

Sobre a questão, as propostas são variadas, existindo quem sustente marcos remotos, como o surgimento da agricultura, há mais de 10 mil anos; ou, o ainda mais longínquo,

² No campo das Humanidades (e nos campo Inter e Multidisciplinar), há diversos trabalhos influentes sobre o Antropoceno que foram publicados ao longo das últimas décadas. Dentre eles, destaque para: Chakrabarty (2009), Latour (2020), Moore (2016), bem como os já citados Danowski et al. (2017). No campo das Artes, vale conferir, por exemplo: Davis et al. (2015).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

controle primitivo do fogo pelos humanos. Entretanto, tais marcos, abrangentes em demasia, costumam ser criticados (com acerto, segundo pensamos), em razão de responsabilizarem, indistinta e injustamente, toda a espécie humana pelo atual problema ecológico. Em outras palavras, os marcos de caráter totalizante, ao realizarem a culpabilização dos humanos enquanto espécie, camuflam o fato de que a história do Antropoceno é, por um lado, a história de decisões e escolhas (equivocadas) tomadas por certos grupos humanos; e, por outro lado, é, também, a história de silenciamentos (não raro, violentos) de grupos que procuraram resistir àquelas mesmas escolhas. No limite, a defesa de marcos totalizantes, funcionando como um excepcionalismo humano às avessas, parece propor uma incompatibilidade absoluta entre humanos e natureza, ignorando, em primeiro lugar, que, juntamente com as demais espécies, os humanos também são seres que participam da natureza (ou seja, são parte de um sistema vivo globalmente conectado); e, em segundo lugar, que, ao longo da história humana, diferentes grupos foram (e são) capazes de desenvolver modos de vida capazes de compor (ao invés, de antagonizar) com a natureza.

Pelo mesmo motivo, isto é, por conta de seu caráter genérico/totalizante, que autores como Moore (2016) criticam o próprio termo que dá nome à nova época: Antropoceno. Para Moore (2016), a expressão não é suficientemente específica e clara. Mais do que genericamente afirmar que a “ação humana” foi responsável pela nova época geológica é preciso, argumenta o autor, até mesmo por uma questão de justiça, sublinhar que um modo específico de produção, o modo capitalista (como organizador da ecologia mundial com o objetivo de explorá-la ao máximo) foi, na verdade, decisivo na constituição da nova época. Por exemplo, o desmatamento de amplas regiões, iniciado na Europa sob o feudalismo, acelerou sob o capitalismo, particularmente entre 1450 e 1750, quando ocorreu “a maior revolução paisagística da história da humanidade” em ambos os lados do Atlântico (Moore, 2016, p. 91). Para o autor, o capitalismo não é um sistema econômico, nem um sistema social, mas, antes de tudo, trata-se de “uma forma de organizar a natureza” (Moore, 2015, p. 2). Assim, ao invés de Antropoceno, o autor entende que o termo Capitaloceno (como um sistema ecológico mundial) descreve, de modo mais preciso, a presente época. Nesse sentido, segundo afirmam O’Lear et al. (2022, p. 3), autores que também trabalham com a expressão Capitaloceno:

Embora o capitalismo não seja de forma alguma o único sistema político-econômico que causou danos ambientais, várias análises conectam a rápida proliferação da mudança ambiental antropogênica que sustenta nosso novo normal ao desenvolvimento

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

igualmente rápido do capitalismo global (especialmente o capitalismo industrial), como uma forma de organizar a produção, o consumo e, principalmente, a natureza.

Nessa mesma linha, buscando estabelecer o início do Antropoceno a processos mais definidos (evitando, assim, os “marcos genéricos” que, simplisticamente, envolvem toda a espécie humana) há, por exemplo, quem argumente os seguintes inícios para o Antropoceno: (1) mercantilismo/colonialismo do século XVI, que, por meio de expedientes como os *plantations* (de cana de açúcar no Brasil colonial realizado por Portugal, por exemplo), teria decisivamente inaugurado uma dinâmica de conquista e apropriação humana da natureza, acarretando, séculos mais tarde, no contexto atual de crise ambiental; (2) revolução industrial do século XIX, que, além de ter acelerado uma série de processos como os de urbanização, aumento populacional e de consumo, representou um marcante desenvolvimento para as emissões de dióxido de carbono da combustão de combustíveis fósseis na atmosfera da Terra; e (3) os testes nucleares ao longo do século XX, que, para alguns pesquisadores, seria o candidato mais forte a marco inicial do Antropoceno, haja vista os evidentes rastros (de plutônio e carbono-14) deixados, em rochas, inclusive, por esses testes.

Até a conclusão deste texto, a proposta de Crutzen e Stoermer continua em debate na comunidade científica internacional, tendo, em 2009, a *International Commission on Stratigraphy* (ICS) constituído um grupo de trabalho, o *Anthropocene Working Group* (AWG), para discutir em profundidade a proposta dos autores. Uma das últimas atualizações importantes do AWG ocorreu em 2016, quando o grupo recomendou a adoção formal da nova nomenclatura (Antropoceno) para definir a época geológica em curso. Porém, a ICS e a *União Internacional das Ciências Geológicas* ainda não deliberaram de modo decisivo sobre tal recomendação.

Seja qual for o nome que venha a ser dado à presente época, o fato é que considerável material de pesquisa sugere que o regime termodinâmico do planeta teria ingressado em um perigoso, imprevisível e, para alguns, irreversível estágio (Danowski et al. 2017; Rockström et al., 2009; Steffen et al., 2011). Tais estudos sugerem que há muito mais em jogo do que o debate científico sobre um novo intervalo de tempo geológico e sua nomenclatura. Nesse sentido, apesar de o senso comum genericamente nomear a crise ambiental em curso como “aquecimento global”, tal expressão reduz o atual problema a apenas um de seus aspectos, quando, na realidade, estaríamos diante de um processo bem mais abrangente, complexo e crítico. A presente crise ambiental trata-se de, segundo alguns estudiosos, nove processos biofísicos, consistindo em:

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

mudanças climáticas, acidificação dos oceanos, depleção do ozônio estratosférico, uso de água doce, perda de biodiversidade, interferência nos ciclos globais nitrogênio e fósforo, mudança no uso do solo, poluição química [e] taxas de aerossóis atmosféricos (Danowski et al., 2017, p. 24).

Caso os parâmetros de apenas um desses processos sejam ultrapassados, os outros também passariam a correr sérios riscos, acarretando, muito provavelmente, em “alterações ambientais insuportáveis para diversas espécies, a nossa entre elas” (Danowski et al., 2017, p. 24). Em suma, a crise ambiental em curso significa que as próprias condições que garantem a vida no planeta encontram-se ameaçadas.

Uma questão final (mas não menos importante) se faz necessária antes de concluir o capítulo: qual seria o estofo teórico/filosófico que teria alimentado (e, de certa maneira, continua a alimentar) um tipo de ação humana tão pernicioso sobre a natureza a ponto de, hoje, discutirmos se teríamos ou não entrado em uma nova época geológica por conta do impacto humano na Terra? Dito de outra maneira, qual(is) ideia(s) teria(m) servido de suporte ideológico à possível ocorrência do Antropoceno?

Não há, obviamente, espaço aqui para abordar a questão da forma como ela mereceria ser examinada; o tema, certamente, renderia um artigo autônomo. Porém, dada a importância do assunto para a construção de nosso argumento, vale a pena oferecer algumas indicações panorâmicas.

Moore (2016), já mencionado no texto, fornece algumas pistas iniciais sobre a questão quando, criticando o caráter genérico do termo Antropoceno, procura vincular a emergência da possível nova época geológica ao surgimento de um modo de produção específico, no caso, o capitalismo. Porém, parece necessário acrescentar mais elementos ao argumento de Moore.

O projeto de uma ação humana pervasiva sobre a natureza (tornado mais evidente, sobretudo, segundo pensamos, a partir do mercantilismo/colonialismo do século XVI) parece indissociável da proeminência, ao longo da Era Moderna, da ideia de antropocentrismo (ou excepcionalismo humano). Isto é, o antropocentrismo, funcionando como dispositivo teórico legitimador, auxiliou na preparação do terreno para a objetificação da natureza e sua consequente exploração “infinita” por determinados grupos sociais desde então.

Embora tenha se tornado proeminente na Modernidade, o discurso antropocêntrico não nasce, porém, nesse período. Ele deita raízes, por exemplo, no pensamento Antigo e passa, posteriormente, por reformulações com o advento do judaico-cristianismo e da Filosofia

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

Medieval. Em Aristóteles (1984), *e. g.*, encontramos uma das formulações iniciais do antropocentrismo quando o filósofo, categorizando hierárquica e teleologicamente os seres (*scala naturæ*) como forma de explicar a ontologia e o *telos* do mundo, posiciona o ser humano – mais especificamente, o ser pensante racional em sociedade – no ápice da organização dos organismos vivos. Embora Aristóteles concebesse os seres humanos como parte da ordem natural, ele os via no ápice desta ordem, acarretando isto na concepção de que o resto do mundo natural existiria para o bem dos animais humanos (Beever, 2018, p. 39). Trata-se, aqui, de uma teleologia interna que “define e impulsiona os tipos específicos de fins dos sistemas naturais em todos os níveis ou organizações (espécies, ambientes ou o cosmos)” (Beever, 2018, p. 40).

Com o advento do judaico-cristianismo e da Filosofia Medieval, o discurso antropocêntrico passaria por reelaborações relevantes. Apesar da existência de variações e nuances, pode-se, resumidamente, dizer que, escorando-se na noção *Imago Dei*, o discurso antropocêntrico do Medievo posiciona o ser humano como administrador (ou senhor) do mundo, concebendo-o como seu árbitro e ápice de valor. Fervoroso adepto da ideia *Imago Dei*, Santo Agostinho (1996), por exemplo, além de sustentar que os animais não humanos não teriam acesso à verdade divina por carecerem de razão, argumenta que eles seriam seres matáveis.³ Embora possua pontos de contato com a teleologia antropocêntrica de Aristóteles, a perspectiva Medieval não possui um *telos* interno e, por assim dizer, “sistêmico” como a aristotélica. Ao contrário, ela se dirige para fora. Aqui, a natureza é considerada como um limitador, ela é “moral e ontologicamente inconsequente para o significado da vida humana”, cujo sentido último seria a reconciliação/reunião com Deus (Beever, 2018, p. 40). Como consequência, a natureza está abaixo do ser humano e existe/foi criada apenas para seu uso. “Quem ou o que importa e por quê, começa e termina no indivíduo humano como resultado lógico de ver o mundo como estruturado hierarquicamente em torno do ser humano” (Beever, 2018, p. 40).

É na Era Moderna, porém, que o antropocentrismo assume a sua forma mais bem acabada; possuindo, assim, particular interesse para o nosso propósito aqui. René Descartes (1997), por exemplo, um dos cânones Modernidade, invocou tanto a cosmologia judaico-cristã

³ “Arredemos pois estes devaneios e quando lermos não matarás não incluíamos nesta proibição as plantas que carecem de sensibilidade, nem os animais irracionais, tais como as aves, os peixes, os quadrúpedes, os répteis, diferentes de nós na razão pois que a eles não foi concedido participar dela conosco. Por justa disposição do Criador, a sua vida e a sua morte estão ao nosso serviço. Só nos resta concluir que temos de aplicar apenas ao homem as palavras não matarás – nem a outro nem a ti próprio matarás pois quem a si próprio se mata, mata um homem” (Agostinho, 1996, p. 158).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

quanto o conhecimento científico de sua própria época para enfatizar o lugar único e central do ser humano no mundo. Sustentando um dualismo radical entre corpo e alma – ou, mais especificamente, entre *res cogitans* (substância pensante) e *res extensae* (substância extensa) –, Descartes privilegia o ser humano como o único tipo de ser a possuir alma. Como consequência, a natureza (ou melhor, tudo que é exterior ao ser humano) é considerado um relógio mecânico cujas leis o pensamento poderia, usando o método correto, apossar-se. Nesse sentido, os animais, v.g., “não passariam de autômatos governados por leis físicas sem qualquer interioridade” (Pinto Neto, 2020, p. 279).

O antropocentrismo da Era Moderna prepara, assim, o terreno para o tipo de relação com a natureza (inclua-se aí também a relação travada com alguns grupos humanos, como é o caso, por exemplo, dos chamados povos extramodernos) que testemunharíamos na empresa colonialista e, posteriormente, na Revolução Industrial. Tornada objeto (ou mero recurso) – e, agora, não apenas por meio de chancela teológica, mas, também, com o aval da Ciência Moderna –, a natureza passaria por processos de exploração/extração inéditos. Nesse mesmo sentido, o antropocentrismo Moderno aprofunda o dualismo entre natureza e cultura; um dualismo que não apenas posiciona os humanos separados e acima da natureza, mas, refutando as mútuas relações de dependência entre os seres, produz uma rígida hierarquia de tipo dominação/subordinação (Plumwood, 1994, p. 41). Em suma, o tipo de antropocentrismo forjado na Modernidade, produzindo, até hoje, ecos em diversos discursos contemporâneos (como nos diversos projetos designados neodesenvolvimentistas), confere, em grande medida, suporte ideológico para o Antropoceno e a consequente crise ambiental que ele representa.⁴

Diante do quadro brevemente apresentado neste tópico, pode ser interessante mobilizar autores capazes, não apenas de produzir noções vigorosas em meio a contextos extremos, mas, também, de oferecer perspectivas alternativas ao discurso antropocêntrico dominante, especialmente no que tange à relação homem-natureza.

Tal parece ser o caso do pensador franco-argelino Albert Camus. Com uma vida profundamente marcada pelo signo da destruição (guerras e aniquilação nuclear, por exemplo), Camus, além de lançar críticas à forma dominante com que os humanos se relacionam com a natureza, foi capaz de produzir ferramentas conceituais fecundas em um mundo que flertava

⁴ A respeito do antropocentrismo em projetos neodesenvolvimentistas no Brasil contemporâneo, consultar: Fleury et al. (2013)

com a sua própria destruição. As ideias camusianas proporcionam, segundo argumento, além de uma crítica ao antropocentrismo, uma ética para um tempo de incertezas ambientais.

Por outro lado, como dissemos antes, apesar de o tema da crise ambiental não ocupar uma posição central no debate público da época de Camus (no tempo do autor, o termo Antropoceno sequer havia sido ventilado), o filósofo demonstra uma notável sensibilidade sobre, por exemplo, a relação homem-natureza. Trata-se de uma sensibilidade que não se prende ao contexto de vida do autor, mas que, segundo acreditamos, é capaz de contribuir para o debate contemporâneo sobre o assunto.

3. Camus como pensador da natureza

Pode-se dizer que a vida de Albert Camus foi profundamente marcada pelo signo da destruição.⁵ Nascido às vésperas da Primeira Guerra Mundial, o autor vivenciou um mundo imerso em guerras e conflitos. A título de exemplo, podemos mencionar os seguintes eventos. Ainda recém-nascido, Camus perde o pai na Batalha de Marne. Ao longo de sua juventude, o autor testemunha a ascensão do nazismo (Camus contava com 20 anos quando Hitler assume o poder na Alemanha) e a guerra civil espanhola. Já na fase adulta, Camus é tragado pelos eventos relacionados à Segunda Guerra Mundial (em especial, pela ocupação da França pelo nazismo); pela Guerra de Independência da Argélia (conflito particularmente angustiante para o autor, em razão dos laços afetivos que mantinha com os países envolvidos e da dimensão violenta que o evento assumiu); e pela Guerra Fria. Quanto a esta última, não bastasse o fato de este conflito ter produzido uma atmosfera de intensa polarização (cobrando das pessoas alinhamento com uma das principais forças políticas envolvidas na disputa), o horizonte de aniquilação nuclear que acompanhou a Guerra Fria (horizonte que, a bem da verdade, nunca deixou de existir) ameaçava destruir praticamente toda a vida do planeta.

Tendo causado significativo impacto na vida de Camus, e carregando consigo o signo da destruição, tais eventos colocaram o autor, recorrentemente, diante de uma condição limite. Esses conflitos, porém, não apenas impactaram a vida de Camus, mas também sua obra, conforme se pode verificar em diversos escritos seus, jornalísticos, literários, teatrais e filosóficos. No âmbito literário, por exemplo, o celebrado romance “A peste”, publicado em

⁵ Para uma visão detalhada, ver: Todd (2015).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

1947, é comumente lido como metáfora crítica ao nazismo e ao totalitarismo, eventos vividos pelo autor em primeira pessoa.

Entretanto, mais do que uma obra determinada, talvez seja um conceito que consiga melhor exprimir a condição limite vivida por Camus. Trata-se do conceito de absurdo. Tendo como pano de fundo a Grande Depressão, a Segunda Guerra, a pauperização massiva e a aniquilação “racional” de prisioneiros em campos de concentração e de populações civis por meio de bombardeios, pensamos que a noção camusiana de absurdo exprime, de maneira decisiva, a condição limite experimentada pelo autor.

A noção de absurdo – que encontra em “O mito de Sísifo” (1942) uma de suas mais significativas elaborações – pode, grosso modo, ser entendida como uma experiência de radical estranhamento em relação ao mundo.⁶ E não era para menos, já que, conforme indicado anteriormente, as décadas de 30 e 40 do século XX foram intensamente marcadas por eventos disruptivos que mergulharam populações inteiras em uma atmosfera de medo, dor e pessimismo. Talvez, não seja exagerado dizer que o período em questão representou um profundo abalo na crença no progresso e na razão humana. Tais ideias, gozando, desde, pelo menos, o Iluminismo, de um *status* privilegiado (consideradas, de certa forma, infalíveis pelo senso comum), ingressaram, por conta da turbulenta atmosfera antes descrita, em um regime de profunda suspeita, quando não de colapso – um regime de suspeita ou colapso, diga-se de passagem, do qual parecem nunca ter se recuperado totalmente. O absurdo é seguramente filho dessa suspeita ou desse colapso. Mas qual seria uma definição mais elaborada dessa noção?

Resumidamente, o absurdo, para Camus, é a constatação de uma condição intransponível: por um lado, o ser humano deseja compreender o mundo em sua totalidade ou, ao menos, nele descobrir um sentido último (uma sede pelo absoluto, portanto); e, por outro lado, o mundo se apresenta como realidade impossível de ser esquadrihada em todos os seus aspectos, além de não oferecer qualquer resposta à busca humana por um sentido último. Desse encontro (ou choque), emerge precisamente o absurdo. “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento do absurdo”, diz Camus (2012, p. 21).

Mas, seria o absurdo um sentimento? Uma constatação de ordem intelectual-epistemológica? Sim, pode-se dizer que ambas essas dimensões compõem o absurdo

⁶ Embora seja possível diferenciar os termos “mundo” e “natureza”, no presente texto, trataremos essas expressões como sinônimas.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

camusiano. E, mais do que uma situação passageira, ou uma variação de humor, o absurdo, para o autor, representa a própria condição humana; um “divórcio” (como ele diz) irremediável entre ser humano e mundo (Camus, 2012, p. 21).⁷

Frente a essa caracterização da condição humana (de um divórcio entre ser humano e mundo), parece ficar mais clara a relação, já sinalizada anteriormente, entre o conceito camusiano de absurdo e a época vivida por seu autor. Diante de um mundo outrora familiar, que, a partir do final dos anos 30, em razão, por exemplo, da pauperização massiva, dos horrores da guerra e da ameaça de aniquilação nuclear, começava a ruir diante dos olhos, transformando em pó antigas certezas, sonhos e expectativas, o conceito de absurdo buscaria traduzir a experiência de condição limite não apenas de seu autor, mas, talvez, não seja exagerado dizer, de toda uma geração.

Apesar de não se tratar de um ponto central para o argumento deste trabalho, cabe aqui acrescentar que, para Camus, o absurdo é apenas um ponto de partida. O autor está, assim, interessado em como responder ao absurdo. Como diz Camus (2012, p. 42), “o absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido”. Dado que existimos em um mundo que carece de sentido (ou cujo sentido não conseguimos acessar, o que acaba dando no mesmo), cabe a nós a construção desse sentido, isto é, cabe a nós a construção de um horizonte ético-político. Porém, o interessante no caso de Camus é que a construção desse sentido deve, necessariamente, manter-se fiel à descoberta do absurdo. No autor, a constituição de um horizonte ético-político nunca elimina, nega ou ultrapassa o absurdo. Ele é a sua pedra de toque.

Mas, por outro lado, seria possível pensar no absurdo camusiano como uma crítica ao antropocentrismo, bem como à cadeia de ideias a ele normalmente ligadas (progresso, crença exacerbada na razão humana, etc.)? Pensamos que sim. Calcada, como vimos, em um contexto desolador do século XX (guerras, totalitarismos e aniquilação nuclear, por exemplo), a noção de absurdo em Camus representa um contraponto à racionalidade dominante da época, que, por possuir inegáveis pretensões onipotentes, revela-se, desse modo, marcadamente antropocêntrica. Afinal, não seriam as ideologias totalitárias e o discurso científico dominante do período, dentre outras coisas, expressões de um antropocentrismo (de tipo extremado, inclusive), onde não apenas a natureza é profundamente subjugada, mas, também, grupos inteiros de humanos (como no evento do nazismo), configurando-se, neste último caso, em uma

⁷ Para uma minuciosa análise da noção camusiana de absurdo, consultar: Silva (2020, pp. 39-55).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

tentativa de tornar cada vez mais “seleta” a centralidade humana no mundo? Pois, o absurdo camusiano, dentre outras questões, parece querer dismantelar essa atmosfera de aspirações totalizantes, que, com a soberba lhe é peculiar, não apenas deixou um profundo rastro de destruição, mas quase levou o planeta inteiro ao extermínio. Nesse sentido, a inscrição da vida humana em um regime de radical contingência (conforme propõe a noção de absurdo) pode ser interpretada como uma crítica ao antropocentrismo na medida em que, negando qualquer finalidade ou propósito especial (religioso ou metafísico) para a vida humana, ataca, por exemplo, o aspecto teleológico tão caro ao discurso antropocêntrico.

Em Camus, a vida humana parece ter sido nivelada a dos demais seres: todas inscritas em um mesmo regime de radical contingência, sem propósito, finalidade ou sentido último capaz de explicá-las.⁸ E, se Camus não desfere um golpe fatal no antropocentrismo, ao menos promove uma valorosa despressurização em um ambiente saturado por uma racionalidade de tipo absoluta (e, não raro, letal), abrindo, assim, espaço para que outras perspectivas sobre a relação homem-natureza (e sobre o próprio significado do que é ser humano) possam emergir. A centralidade do humano defendida pelo projeto antropocêntrico parece, em Camus, sofrer um abalo (ou, ao menos, é substancialmente mitigada). O autor parece notar que tal centralidade acaba, em última análise, implicando em um risco para a vida no planeta, toda ela, humana e não humana.

No lugar de uma racionalidade totalizante, Camus nos convida a uma razão “modesta”, precária, incompleta e, sobretudo, sempre vigilante quanto aos seus limites. Segundo diz: “Existem (...) para o homem uma ação e um pensamento possíveis no nível médio que é o seu” (Camus, 2011, p. 338). E, em outra passagem, “as ideologias que orientam o nosso mundo nasceram no tempo das grandezas científicas absolutas. Nossos conhecimentos reais só autorizam, ao contrário, um pensamento de grandezas relativas.” (Camus, 2011, p. 338). Para o autor, a única realidade que a razão humana autoriza e reconhece é a de tipo relativo ou aproximativo. O absurdo, como bem lembra Foley (2014, p. 8), é, antes de tudo, um argumento epistemológico: uma afirmação sobre o conhecimento que podemos ter do mundo. É, nesse sentido, que cremos deva ser lido o conhecido excerto de “O mito de Sísifo” (1942): “O absurdo é a razão lúcida que constata os seus limites” (Camus, 2012, p. 56).

⁸ Nesse sentido, Germano (2007, p. 200) observa que: “A situação limite em que vive o homem, enfim, não se deve unicamente às limitações impostas pelos outros homens, mas estaria enraizada numa condição de insignificância, fragilidade e contingência que é, sobretudo, cósmica”.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

Por outro lado, a crítica de Camus ao antropocentrismo abre, segundo pensamos, um terreno fértil para a construção de uma ética renovada. Afastando-se das éticas calcadas em racionalidades totalizantes (que, invariavelmente, produzem impactos deletérios na natureza), a ética camusiana, visto que pautada em uma razão “modesta” e “aterrada”, reconhece-se, também ela, imanente e incompleta. O projeto ético de Camus nunca se afasta assim dos limites (isto é, da finitude, incompletude e fragilidade) que a razão descobre no seu embate com o mundo. A razão não pode tudo; ela não pode, por exemplo, conforme mostram as abundantes pesquisas sobre a crise ambiental contemporânea, subjugar o mundo não humano, sem que isso traga consequências catastróficas para todos, não humanos e humanos. E, aqui, um ponto importante a ser sublinhado: tendo em vista que a ética em Camus é produto de uma razão que descobre seus limites no embate com o mundo, parece então correto afirmar que a ética camusiana não apenas reconhece, mas valoriza o elo indissociável que existe entre ser humano e natureza. É precisamente o reconhecimento e a valorização desse elo que fazem emergir uma razão não totalizante e uma ética “terrana”.

Mas, afinal, cabe a pergunta (tendo em vista a relevância desta para o presente texto): como exatamente Camus concebe a relação homem-natureza? Pode-se começar dizendo que, para o autor, a natureza é, antes de tudo, a dimensão (talvez, a única) por meio da qual os humanos podem permanecer sinceros a si mesmos. É apenas através dela que os humanos podem tentar erguer a sua dignidade, tornar-se lúcidos e construir uma vida feliz. Mas, para fins de melhor compreensão dessas afirmações, talvez seja adequado proceder a uma sucinta recapitulação.

A natureza é, dentre outras coisas, lembremos, um dos elementos indispensáveis para a emergência do absurdo. Este emerge precisamente do encontro entre indivíduo que interroga e natureza que silencia. Conforme diz Camus (Camus, 2012, p. 31): “O absurdo não está nem no homem (...) nem no mundo, mas em sua presença comum”. E é por meio desse encontro (ou, se se preferir, da emergência do absurdo) que o indivíduo tem contato com sua medida profunda, quer dizer, com sua finitude, incompletude e fragilidade originárias e incontornáveis. Participar da Terra, vale sublinhar, ao invés de posicionar-se acima e/ou separado dela, confere, assim, a medida humana. É, também, por meio dessa participação que a razão descobre seus limites (ela não é absoluta, não pode tudo, conforme lhe “diz” a natureza). Manter-se, portanto, fiel a essas descobertas (da finitude e dos limites) é, assim, para Camus, a

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

única forma de os humanos serem sinceros a si próprios, e de, com isso, construírem a sua dignidade – uma dignidade, portanto, sempre atrelada à Terra.⁹

Diante do que vimos até aqui, já podemos dizer que estamos longe da visão sustentada pelo discurso antropocêntrico dominante a respeito da relação humano-natureza. Negando, como vimos anteriormente, qualquer explicação teleológica para a natureza e para as relações que a constituem (argumento caro ao antropocentrismo tradicional), em Camus, além de os humanos não estarem em uma posição de centralidade no mundo, o mundo não-humano parece possuir valor “intrínseco”; um valor que não fica na dependência de servir ou não a interesses humanos. Assim, ao invés de funcionalização e objetificação da natureza, esta, para Camus, representa a “imagem primitiva do cosmo e da [T]erra – (...) elo do homem com (...) aquilo que ele é para além da história: ser vivo” (Germano, 2007, p. 199).

É preciso acrescentar que, embora o encontro com a natureza possa, conforme vimos, produzir um sentimento de angústia no indivíduo (em razão da descoberta do absurdo), tal encontro é igualmente capaz de proporcionar um sentimento de profunda satisfação corporal-estética, conforme Camus deixa claro ao longo de toda a sua obra, a exemplo de: “Núpcias” (1938), “O estrangeiro” (1942), “A peste” (1947), dentre outras. No *corpus* camusiano, os entardeceres, os banhos de mar, os cheiros das flores, o sol, são reverenciados pelo autor em inúmeras passagens, ocupando lugar central em sua escrita.

Parece, desse modo, possível dizer que a relação homem-natureza em Camus guarda sempre um aspecto ambíguo (aliás, como não poderia deixar de ser, haja vista a absurdidade que marca tal relação). Com a natureza, não travaríamos nem uma relação “romântica” (ou ingênua), de puro deleite e harmonia; nem de antagonismo ou objetificação (como costuma se observar no antropocentrismo tradicional); mas, segundo pensamos, e sendo coerentes com o absurdo camusiano, de uma participação estranhada. Significa isto que somos seres que participamos da natureza, porém, não sendo a ela reduzidos, mantemos com ela uma relação de permanente tensão, onde os signos opostos do prazer e da nostalgia, da vida e da morte se encontram (Silva, 2020, p. 44). Ademais, é também por meio dessa participação estranhada na natureza que se abre ao ser humano a possibilidade de se tornar lúcido, isto é, de apercebendo-se de seus limites, sustentar a tensão desta descoberta. É apenas dessa maneira também que, para Camus, se consegue construir uma vida feliz.

⁹ Para uma visão que considera a noção de natureza em Camus essencializada, logo, em aparente contradição com a noção de absurdo do autor, ver: Isaac (1992, pp. 231-233).

4. Nem tecno-otimismo, nem derrotismo

Como vimos anteriormente, enquanto o termo Antropoceno continua em discussão em instâncias especializadas, avolumam-se evidências indicando que, do ponto de vista ambiental, o Sistema Terra, em razão de um tipo de atividade humana pervasiva, teria ingressado em um estágio perigoso, imprevisível e, para alguns, irreversível. Conforme procuramos argumentar, esse tipo de ação humana encontra, por sua vez, estofo teórico/filosófico no discurso antropocêntrico e na separação dualista entre natureza/cultura que este discurso promove. Segundo dissemos, tal discurso prepara o terreno para a reificação da natureza e sua (in)consequente exploração “infinita”.

Em Albert Camus, por outro lado, encontramos não apenas um pensador de contextos extremos – isto é, um autor capaz de produzir noções instigantes em meio a situações-limite –, mas, também, um crítico à racionalidade antropocêntrica e seu rastro destruidor. No lugar da razão antropocêntrica, Camus propõe uma razão “aterrada”, ou seja, sempre fiel à natureza e, por isso mesmo, conhecedora de seus limites.

Mais que isso, o autor oferece uma perspectiva alternativa para pensarmos a relação homem-natureza. Nesse sentido, ao invés de posicionar os humanos acima e/ou separados da natureza, ao invés da tradicional separação dualista natureza/cultura, o autor propõe, segundo argumentamos, uma participação estranhada no mundo; cujo significado último seria a manutenção da tensão de vida e morte que nele encontramos.

Disso decorre uma ética, que, ao mesmo tempo, reconhece e valoriza o elo indissociável entre os humanos e a natureza. Como dissemos, é apenas através desse elo que os humanos podem erguer a sua dignidade, tornar-se lúcidos e construir uma vida feliz. Em Camus, a felicidade humana somente é possível se decorrente de um processo de permanente implicação na natureza. A ética camusiana, nesse sentido, distancia-se dos discursos éticos construídos a partir da noção de excepcionalismo humano.

Aprofundando agora um pouco mais a articulação entre o pensamento camusiano e o debate sobre o Antropoceno, podemos ainda dizer que a presente época – seja qual for o nome que a ela venha a ser dado –, está, como vimos, sendo atravessada por uma preocupante crise ambiental. Nos últimos anos, as evidências científicas nesse sentido apenas crescem. Trata-se, portanto, de um enorme desafio que exige respostas lúcidas e corajosas.

As respostas ao Antropoceno, porém, têm comumente oscilado entre duas perspectivas orientadas para o futuro, aparentemente opostas, mas, segundo pensamos,

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

igualmente problemáticas: tecno-otimismo ou derrotismo. Parece correto dizer que essas perspectivas vêm dominando as análises sobre o assunto. O tecno-otimismo (ou solucionismo tecnológico) parece, por vezes, ser mais parte do problema do que propriamente uma resposta a ele. Não se trata absolutamente aqui de recusar ou diminuir a importância da tecnologia para enfrentar a crise ambiental em curso. O que desejamos destacar apenas é que a crença exacerbada na tecnologia parece ecoar um tipo de racionalidade (antropocêntrica) que, precisamente, nos trouxe até aqui, isto é, que justamente nos trouxe ao presente estado perigoso e intricado de coisas. O derrotismo, por sua vez, significa passivamente aceitar o referido estado de coisas sem luta. Em termos camusianos (e talvez, em termos literais também), tratar-se-ia de uma espécie de suicídio ou consentimento ao absurdo.

Camus, como vimos ao longo deste trabalho, parece esquivar-se tanto dos discursos utópicos, como dos distópicos – ambos, vale acrescentar, sempre tão centrados no ser humano. Situando-se para além das ideias estreitas de catástrofe, salvação ou solução, o pensamento camusiano parece capaz de contribuir para a formulação de um horizonte ético-político mais abrangente. Trata-se de um pensamento profundamente implicado na construção de um mundo mais viável em nome de um futuro de sobrevivência mútua. Pensamos, assim, que mobilizar autores como Camus para o debate sobre o Antropoceno pode, dentre outras coisas, produzir uma descompressão e um deslocamento profícuos na discussão em curso.

E, aqui, vale ainda acrescentar que, diante do tamanho do problema que temos em mãos, não há como oferecer respostas sem a criação de uma ampla rede internacional de cooperação. Nesse sentido, defendendo a necessidade de formar redes de cooperação por ocasião da pandemia de Covid-19 (evento que, diga-se de passagem, pode perfeitamente ser lido como mais uma “prova” do Antropoceno), Lagrou (2020, p. 6) afirma que:

Vivemos, em escala planetária, um problema em comum; sua solução também terá de ser comum. Virá da troca interdisciplinar e internacional de informações, mas virá sobretudo do que podemos aprender de outras tradições de pensamento que não se construíram sobre a separação dualista entre natureza e cultura.

Camus, por sua vez e em sua própria época, já havia também notado que o tipo de problema que ocorria em seu tempo (e que, de lá para cá, parece apenas ter se agigantado) só poderia ser abordado por meio de amplas redes de cooperação.¹⁰ Por exemplo, no contexto do

¹⁰ Para um estudo sobre o assunto, consultar: Pereira et al. (2020).

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

pós-guerra, na famosa série de artigos publicados no *Combat*, sob o título geral “Nem vítimas, nem carrascos”, Camus, defendendo a necessidade de se construir uma democracia planetária como resposta a questões de seu tempo, diz:

Sabemos hoje que não há mais ilhas e que as fronteiras são fúteis. Nós sabemos que em um mundo em constante aceleração, onde se atravessa o Atlântico em menos de um dia, onde Moscou fala a Washington em poucas horas, somos forçados à solidariedade ou à cumplicidade, de acordo com o caso (Camus, 1965, p. 341).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. On the Soul. In: Barnes, Jr. (ed.) **The complete works**, pp. 641–692. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- BEEVER, J. Anthropocentrism in the Anthropocene, In: **Encyclopedia of the Anthropocene**, Dominick A. DellaSala dan Michael I. Goldstein (Eds.). Oxford, Waltham MA: Elsevier (2018), p. 39–44.
- CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro. Record, 2011.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 2. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.
- CAMUS, Albert. Démocratie et dictature internationales. In: CAMUS, Albert. **Essais**. Paris: Gallimard, Calmann-Lévy, 1965.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of history: Four theses. **Critical inquiry**, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.
- CRUTZEN, P. J. e STOERMER, E. F. The Anthropocene. **Global Change Newsletter**. v.41, p.17-18, mai./2000.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Desterro. 2 ed., 2017.
- DAVIS, Heather; TURPIN, Etienne. **Art in the Anthropocene: Encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies**. Open Humanities Press, 2015.
- DESCARTES, R. Meditações. In: Descartes, R. **Os Pensadores**. Trad. Jaime Guinsburg; Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 93-150.
- ELLIS, Erle C. **Anthropocene: a very short introduction**. Oxford University Press, 2018.

UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO: ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA

Marcio Pereira

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione. A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. **Ambiente & Sociedade**, v. 16, p. 141-156, 2013.

FOLEY, John. **Albert Camus: From the absurd to revolt**. Routledge, 2014.

GERMANO, Emanuel R. Pascal e Camus: o pensamento dos limites. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, v. 14, n. 22, p. 179- 203, 2007.

ISAAC, Jeffrey C. **Arendt, Camus, and modern rebellion**. Yale University Press, 1992.

LAGROU, Els. Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. **Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social**. Rio de Janeiro. Disponível em: < <https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/>> Acesso em: 10/11/22.

LATOURE, B. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu Editora; Ateliê de Humanidades, 2020.

MOORE, Jason. **Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital**. Verso Books, 2015.

MOORE, J. Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. In: _____. (ed.). **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland: PM Press, 2016. pp.1-14.

O'LEAR, Shannon et al. Disaster Making in the Capitalocene. **Global Environmental Politics**, v. 22, n. 3, p. 2-11, 2022.

PEREIRA, Marcio. DUARTE, Amsterdam. Camus e a democracia. In: COCCO, G.; MENDES, A. **O trabalho das linhas: política, democracia, escrita**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020, pp. 251-266.

PINTO NETO, Moysés. O choque do antropoceno sobre as humanidades: investigando história e ecologia a partir de Bonneuil e Moore. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Vol. 54, p. 277-292, jul./dez. 2020. DOI: 10.5380/dma.v54i0.68698.

PLUMWOOD, Val. **Feminism and the Mastery of Nature**. Londres: Routledge, 1994.

ROCKSTRÖM, J., STEFFEN, W., NOONE, K. et al. A safe operating space for humanity. **Nature**, 461, 472–475 (2009).

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. vol. I. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SILVA, Francisco Amsterdam Duarte da. **Sartre, Camus e o problema do engajamento**

**UMA ÉTICA PARA O ANTROPOCENO:
ALBERT CAMUS COMO PENSADOR DA NATUREZA**

Marcio Pereira

político. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

STEFFEN, W.; GRINEVALD, J.; Crutzen, P.; McNeill, J. The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. **Philosophical Transactions of the Royal Society** 2011, 369, 842.

TODD, Olivier. **Albert Camus: A Life.** Random House, 2015.