



SEÇÃO: TEMÁTICA LIVRE

Genocídios, epistemicídios, ecocídios e o pensamento moderno: reflexões a partir de *Solar* de McEwan

Genocides, epistemicides, ecocides and modern thought: reflections based on Solar by McEwan

Genocidios, epistemicidios, ecocidios y pensamiento moderno: reflexiones desde Solar de McEwan

Tatiana de Freitas

Massuno¹

orcid.org/0000-0002-6095-5496

tatiana.massuno@gmail.com

Recebido em: 20/12/2022.

Aprovado em: 31/05/2023.

Publicado em: 21/09/2023.

Resumo: O presente artigo é um exercício especulativo que parte do seguinte pressuposto: a fundamentação epistemológica da modernidade propiciou a emergência do evento Antropoceno. Embora o termo adquira ares de neutralidade, sendo, primeiramente, utilizado no âmbito das ciências ditas duras para designar a entrada em uma nova era geológica, o conceito escamoteia a cadeia de relações que ele próprio coloca em cena. Afinal, quem são os humanos que estão no cerne do Antropoceno? Ademais, tendo sido fruto, acidental ou não, do processo de modernização global, faz parte de um fenômeno maior de homogeneização de padrões e culturas. O estabelecimento de um padrão único – o homem branco ocidental – está por trás dos genocídios, epistemicídios e ecocídios que caracterizam a modernidade. Pretende-se, assim, analisar a forma como tais fenômenos (genocídios, epistemicídios e ecocídios) se entrelaçam e se amplificam com o advento do Antropoceno. Para tal, um diálogo será travado com diferentes saberes, a fim de garantir a imaginação especulativa necessária para se vislumbrar perspectivas para além do já estabelecido. Dessa maneira, o romance *Solar*, de Ian McEwan (2011), será trazido para a discussão, uma vez que não somente apresenta como pano de fundo os efeitos da ação humana no planeta, como também conta com um cientista como protagonista. A visão do homem da ciência, branco, heterossexual, europeu será o ponto de partida de nossa discussão. Afinal, pode a ciência se manter neutra em tempos de catástrofes planetárias? O presente texto, então, inscreve-se no seio de entrelaçamentos, junturas, emaranhamentos tão caros ao pensamento contemporâneo preocupado com formas menos antropocêntricas de estar no mundo.

Palavras-chave: Antropoceno. Crise climática. Hiperobjetos. *Solar*. Ética.

Abstract: This essay is a speculative exercise based on the following assumption: modernity's epistemological foundation enabled the advent of the Anthropocene. Although the term may be found neutral, having been first coined in the realm of science to name the beginning of a new geological epoch; the concept hides the chain of relationships that it embodies. After all, who are the humans who propelled the Anthropocene? What's more, being a side effect or not of the global modernization process, it is part of a wider homogenization phenomenon of patterns and cultures. The establishment of a sole pattern – white western man – is behind the genocide, epistemicide and ecocide that characterize modernity. We aim, therefore, at analyzing how these phenomena (epistemicide, genocide and ecocide) become entangled and amplified with the advent of the Anthropocene. To do so, a dialogue will be established among different fields of knowledge in order to achieve the speculative imagination necessary to envision perspectives that go beyond the mainstream. Thus, the novel *Solar* by Ian McEwan (2011) will be brought to the discussion, since it not only brings the effects of human action on the planet as a backdrop, but also has a scientist as its protagonist. The perspective of the white, heterosexual, European man of science will be our starting point. After all, can science remain neutral in times



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

of planetary catastrophes? This essay, therefore, is part of the interweaving, junctures, entanglements so dear to contemporary thought concerned with less anthropocentric ways of being in the world.

Keywords: Anthropocene. Climate crises. Hyperobjects. *Solar*. Ethics.

Resumen: Este ensayo es un ejercicio especulativo basado en el siguiente supuesto: el fundamento epistemológico de la modernidad permitió el advenimiento del Antropoceno. Aunque el término puede resultar neutral, habiendo sido acuñado por primera vez en el ámbito de la ciencia para nombrar el comienzo de una nueva época geológica; el concepto esconde la cadena de relaciones que encarna. Después de todo, ¿quiénes son los humanos que impulsaron el Antropoceno? Es más, sea un efecto colateral o no del proceso de modernización global, es parte de un fenómeno más amplio de homogeneización de patrones y culturas. El establecimiento de un patrón único -el hombre blanco occidental- está detrás del genocidio, epistemicidio y ecocidio que caracterizan la modernidad. Pretendemos, por tanto, analizar cómo estos fenómenos (epistemicidio, genocidio y ecocidio) se entrelazan y amplifican con el advenimiento del Antropoceno. Para ello, se establecerá un diálogo entre diferentes campos del conocimiento con el fin de lograr la imaginación especulativa necesaria para vislumbrar perspectivas que van más allá de la corriente principal. Así, se traerá a la discusión la novela *Solar* de Ian McEwan (2011), ya que no solo trae como telón de fondo los efectos de la acción humana en el planeta, sino que también tiene a un científico como protagonista. La perspectiva del hombre de ciencia blanco, heterosexual y europeo será nuestro punto de partida. Después de todo, ¿puede la ciencia permanecer neutral en tiempos de catástrofes planetarias? Este ensayo, por tanto, se inscribe en los entrecruzamientos, coyunturas, enredos tan queridos por el pensamiento contemporáneo preocupado por formas menos antropocéntricas de estar en el mundo.

Palabras-clave: Antropoceno. Crisis climática. Hiperobjetos. *Solar*. Principio moral.

A ciência pode ainda se manter neutra em tempos de mudança climática? Como histórias pessoais e planetárias se conectam nessa nova época chamada Antropoceno? Como os emaranhamentos entre humanos e não humanos afetam histórias pessoais? Amitav Ghosh (2016), em *The Great Derangement*, afirma que o romance provavelmente seria inapropriado para representar os fenômenos naturais que em breve iremos testemunhar. A mudança climática, de acordo com Ghosh (2016), parece incongruente com um gênero literário (o romance) que se foca no individual e no provável. A marca da visão moderna que o romance representa é a assunção, na literatura e na geologia, de que a natureza era moderada, previsível. O insólito, assim, deveria ser relegado à ficção menos séria, uma vez que os

eventos descritos no romance, considerado ficção séria, deveriam carregar a marca do provável, seguindo as cadeias de causa e consequência. Não é por menos que Amitav Ghosh (2016) percebe as dificuldades que o romance enfrentaria em lidar com fenômenos tais como a mudança climática. A mudança climática não desafiaria nossas assunções epistemológicas enraizadas? Não nos faria questionar a existência de uma natureza lá fora pronta a ser domada? Não pediria a revisão do que seriam nossas escalas de espaço e tempo? De relações entre o primeiro plano e o plano de fundo?

A crise climática, Ghosh (2016) continua, é uma crise não somente da cultura, mas também da imaginação. Como poderia o romance acomodar as descontinuidades da mudança climática? Como imaginar e representar o impensável? E como o conhecimento acadêmico poderia lidar com tal questão?

Ian McEwan (2005), após seu engajamento com Cape Farewell, um *think tank* que agrupa mentes criativas interessadas em pensar a realidade da mudança climática, publica o romance *Solar*. A história gira em torno do físico Michael Beard, ganhador do prêmio Nobel, que, em meio a seus emaranhamentos pessoais – casamentos falidos, casos amorosos, expedições, vingança, bolsas de pesquisa, doença etc. –, investiga formas de energia limpa. O interesse de Beard nesse tipo de energia, entretanto, não é motivado pela crise mundial; ele não se impressiona com a mudança climática, menos ainda com questões políticas ou externas. Portanto, o romance, de modo geral, evita lidar com a representação da mudança climática, que é apresentada como um dado, um ruído de fundo que impregna os eventos que se desenrolam. Embora Beard afirme não se impressionar com a mudança climática, seu trabalho depende deste fato: o planeta está aquecendo. Não poucas vezes o tópico é trazido à discussão.

Apesar de *Solar* ser um exemplo de como a ficção séria parece ser inapropriada para lidar com os problemas da mudança climática, muitas tensões, referentes às posturas, tanto científica quanto de mundo, são trazidas à superfície ao

longo do romance. As reações e os posicionamentos de Michael Beard propiciam vislumbrar as tensões em jogo. Tensões referentes aos binarismos modernos, que, embora múltiplos, partem de um mesmo pressuposto: de que, de um lado, haveria o homem branco ocidental, ou seja, o sujeito, e, de outro lado, o objeto cujo espaço seria ocupado ora por diferentes etnias e raças, ora por outros gêneros e, não menos importante, ora pela assim chamada natureza. A bipartição sujeito/objeto, assim, parece estar no centro das justificativas para exploração ilimitada daquilo que é objetificado. As diferentes objetificações se entrelaçam e se amplificam revelando continuamente as relações complexas que as formam.

Se o modo alegórico está em jogo no romance de McEwan (2011), como muitos críticos notaram (KELLISH, 2013; TATE, 2017; TREXLER, 2015), a alegoria aqui não deve ser reduzida à estrutura da sinédoque, uma relação contínua entre parte e todo. A vida de Beard não é necessariamente o microcosmo que se assemelha ao macrocosmo, nesse caso, o planeta. Distinções claras entre contextos e fronteiras, que permitissem relações entre microcosmos e macrocosmos, tornam-se mais complexas no romance, dada a consciência que exhibe sobre a interconectividade de tudo.

A vida de Beard é um microcosmo e um macrocosmo ao mesmo tempo e, quando analisada mais de perto, também permite a percepção de novas conexões. Não é difícil notar que a estrutura da sinédoque se encontra em tensão no romance, revelando suas rachaduras no momento em que estamos próximos a ultrapassar os limites planetários necessários para o equilíbrio estável do planeta. É nesse sentido que se entende Beard como representante máximo do que aqui se chama homem branco ocidental, além de exemplificar uma postura científica, aqui entendida enquanto moderna – responsável pelos genocídios, epistemicídios e ecocídios² dos últimos séculos. Ademais, Beard também exemplifica o *Anthropos* do conceito Antropoceno ao

ser submetido a forças naturais e materiais que preponderam sobre a espécie humana. Homem, branco, cientista, moderno, imperialista (Beard é inglês) e, além de tudo, parte da espécie humana que segue rumo à catástrofe ambiental.

"[...] he was paralyzed by shame, by the extent of his humiliation" (MCEWAN, 2011, p. 5). Logo nas primeiras páginas de *Solar*, há uma descrição do estado mental de Beard: é o sentimento de humilhação que lhe enche de um renovado desejo por sua esposa. Ela se torna desejável a partir do momento que ele descobre sobre sua traição. De uma hora para outra, Patrice domina seus pensamentos: "*These days, desire for Patrice came on him out of nowhere, like an attack of stomach cramp*" (MCEWAN, 2011, p. 5). Não eram sentimentos elevados de admiração que o dominavam, muito pelo contrário, seus sentimentos se comparavam a reações corporais, uma vez que era apenas um corpo reagindo a um estímulo e nada mais. Apenas um corpo desejando outro que não poderia mais ter. Enquanto Patrice estava disponível, Beard a ignorara, traíra, assim como fizera com suas esposas anteriores. Agora, entretanto, humilhação era o que lhe movia. Mas e se conseguisse tê-la novamente? A câimbra cessaria? O seu corpo lhe daria descanso? Michael Beard, o ganhador do prêmio Nobel, era movido por impulsos corporais: comida, bebida, sexo. Era um corpo movido pela necessidade por mais e mais e, mesmo quando é diagnosticado com melanoma, mesmo quando o médico lhe adverte ser a metástase uma possibilidade, a não ser que o tratamento começasse logo, Beard se mantém irredutível: não teria como parar – "*This won't go away just because you don't want it or are not thinking about it*" (MCEWAN, 2011, p. 328). Beard não estava aberto a aceitar esse tipo de imposição externa. Uma questão aqui se abre: Beard, o físico, era movido por impulsos corporais, mas não estava disposto a ouvir o chamado do próprio corpo. Qual seria, então, sua relação com o mundo material?

O mundo material representava esse espaço descomplicado, governado por leis que poderiam ser facilmente descritas, entendidas,

² Embora os termos sejam utilizados aparentemente como três fenômenos distintos, ao longo do texto ficará mais claro que eles apontam para fenômenos que se assemelham e se interconectam, e, conseqüentemente, se amplificam.

gerenciáveis: *"The material world simply could not be so complicated. But the domestic world could"* (MCEWAN, 2011, p. 29). De acordo com Beard, então, os mundos materiais e humanos constituíam dois mundos que pouco se assemelhavam; mundos distintos governados por leis previsíveis e imprevisíveis que não se interligariam: *"All the excitement and unpredictability was in the private life"* (MCEWAN, 2011, p. 19). Havia o mundo humano, desprezível, não gerenciável e havia, também, em uma posição diametralmente oposta, o mundo ordeiro da física. No seio do pensamento de Beard e de seu aparente desprezo pela cultura e pela sociedade, encontra-se um pensamento aparentemente contrário ao que moveu a sociedade ocidental:

In the Western tradition, in fact, most definitions of the human stress the extent to which it is distinguished from nature. This is what is meant, most often, by the notions of "culture," "society," or "civilization." As a result, every time we attempt to "bring humans closer to nature," we are prevented from doing so by the objection that a human is above all, or is also, a cultural being who has to escape from, or in any case be distinguished from, nature (LATOURET, 2017, p. 14).

A princípio, a convicção de Beard parece contrariar a tentativa ocidental de se livrar de restrições naturais, ou seja, parece contrariar concepções modernas que opõem os mundos naturais e humanos e garantem historiografia apenas ao último. A consciência humana e sua habilidade de se elevar acima da natureza garantiu o progresso da história humana. Em outros termos, se, por um lado, o mundo natural fora apenas pano de fundo para a história humana, por outro, a liberdade humana e o subsequente progresso só foram possíveis por meio do silenciamento da natureza: *"freedom has been the most important motif of written accounts of human history of these two hundred and fifty years"* (CHAKRABARTY, 2009, p. 208). Mas liberdade para que homens, afinal?

Beard rejeita a relação social entre os homens, como se, de alguma forma, as relações sociais pudessem apenas produzir impressões errôneas, descabidas de lógica e de regras. É curioso perceber que, na atitude do físico, estão implícitas pressuposições presentes na base da construção

moderna do conhecimento. Dois andamentos foram percebidos nas falas anteriormente destacadas: primeiramente, o silenciamento do mundo material, já que a física é entendida como algo de regular e mensurável; e, em segundo lugar, o desmerecimento das relações humanas, uma vez que não poderiam, dada a instabilidade que as regulava, fundamentar nada que fosse sólido.

É difícil não perceber na fala de Beard certos fundamentos da filosofia moderna que ainda figuram como organizadores do pensamento acadêmico ocidental. René Descartes (1973), no intuito de chegar a uma certeza indubitável, constata o *cogito*. O "Penso, logo, existo" de Descartes implica não poder duvidar de que penso. E, se penso, consequentemente, existo. Descartes chega ao limite do que pode ser questionado, àquilo que, por um método capaz de bem conduzir a razão, apresenta-se como a única certeza por meio da qual um conhecimento com base em função de certezas pode ser construído. Descartes (1973, p. 118), no entanto, não se esquivava da dúvida:

E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência.

A figura de Deus, no percurso cartesiano, é central, já que se apresenta como o limite daquilo que pode ser duvidado:

But Descartes's very clarity about the necessity of God's assurance in establishing a rough adequation or collaboration between our everyday judgments and the world (however the matter may stand in natural science) means that if assurance in God will be shaken, the ground of everyday is thereby shaken (CAVELL, 1987, p. 3).

Não duvidar de Deus, no entanto, não implica que não houve alteração na fundamentação do conhecimento. Ramón Grosfoguel (2016) entende que, com Descartes, houve a secularização dos atributos do Deus cristão. O conhecimento se fundamenta, a partir de Descartes, nesse "novo eu", cuja visão seria equivalente ao "olho de Deus". Para que houvesse tal equivalência, dois argumentos – um ontológico e outro epistemológico – foram necessários. O primeiro, o ontológico, diz

respeito à bipartição corpo/mente. Mente e corpo, no pensamento cartesiano, teriam substâncias distintas, estando a mente não condicionada ao corpo³. O segundo argumento, o epistemológico, diz respeito ao método de busca pelo conhecimento, ou seja, o solipsismo. O conhecimento é, assim, obtido por meio de um monólogo interior de uma mente não condicionada ao corpo.

Sem o solipsismo epistêmico, o "Eu" estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar e antissocial. Se o conhecimento é produzido nas relações sociais particulares, ou seja, dentro de uma sociedade particular, então não se pode argumentar que o "Eu" humano pode produzir conhecimento equivalente à visão do "olho de Deus" (GROSGOQUEL, 2016, p. 29).

A busca cartesiana, que tem por propósito chegar a uma certeza indubitável, não promove prova nem da existência do mundo e, muito menos, da existência de outras mentes. Embora haja a prova

da existência do indivíduo, daquele que pensa, que afirma a sua existência, a prova não se expande ao mundo e aos outros. O conhecimento obtido por esse sujeito provém de um não-lugar, uma vez que é não situado. A busca cartesiana e a subsequente equivalência entre o saber do "eu" que pensa e o saber divino fora precedida, de acordo com Enrique Dussel (2005, apud GROSGOQUEL, 2016, p. 30), por 150 anos de conquista. A arrogância proveniente do *cogito* cartesiano derivaria "da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o Ser imperial." (GROSGOQUEL, 2016, p. 31). O eu que pensa, então, no *cogito* cartesiano, aquele capaz de provar a sua existência por meio do pensamento, seriam os homens europeus. Claro nessa linha de pensamento está o estabelecimento de uma hierarquia epistemológica. O saber europeu estaria acima dos demais, uma vez que a visão do eu europeu seria equivalente à "visão de Deus"; equivalente a um saber não situado e universal. No entanto, aquilo que conectaria o "eu conquisto" ao idolátrico "eu penso", seguindo o pensamento de Grosfoguel (2016), seria o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo "eu extermino". Seriam, assim, os quatro genocídios/epistemicídios do século XVI a condição para que o "eu conquisto" se transformasse no que chama de "racismo/sexismo epistêmico" do "eu penso". Não é difícil perceber que a suposta neutralidade filosófica do pensamento cartesiano, o não condicionamento do pensamento ao corpo e às relações sociais, tal busca por um incondicionado capaz de fundamentar certezas, estabelece as diretrizes para um tipo de pensamento filosófico cuja base sócio-histórica remonta à submissão de outros povos e terras. Não são todos os "eus" que pensam, apenas alguns, que ao longo do século XIX, a partir das "ciências das raças", produzidas por filósofos, antropólogos, psicólogos etc., buscariam a fundamentação "científica" para a afirmação da superioridade da raça branca (SEYFERTH, 1994, p. 178).

Michael Beard parece não apenas coadunar com o antissocialismo da linha de pensamento derivado da postura cartesiana, como também

³ Apesar do dualismo mente-corpo ser um dos aspectos mais citados da filosofia de Descartes, principalmente em uma apropriação mais recente de estudos filosóficos e culturais, Margaret Wilson (1978) entende que houve pouco esforço em, de fato, conseguir uma compreensão mais fiel à posição do filósofo. Wilson compreende que o dualismo cartesiano é apreendido contemporaneamente de maneira distinta à motivação e ao conteúdo de Descartes. A base de tal distinção reside na natureza completamente distinta entre mente e corpo promulgada no pensamento cartesiano, fonte de algumas disputas acadêmicas. Como essas duas substâncias tão distintas poderiam interagir? – pergunta-se. A resposta que fornece para tal problema – o dualismo mente-corpo – é também dual. Primeiramente, a resposta para tal questão pressupõe uma explicação para a união mente-corpo. Em segundo lugar, Descartes afirma que tal questão surge de uma falsa pressuposição de que substâncias distintas, de diferentes naturezas, não poderiam interagir. Percebe-se, assim, que, no âmbito da filosofia e entre os estudiosos de Descartes, o dualismo que foi culturalmente apreendido torna-se uma problemática, uma questão em aberto que é analisada por diferentes perspectivas, que propõem interpretações alternativas. Margaret Wilson, como anteriormente mencionado, com o livro *Descartes*, publicado em 1978, torna-se uma das referências para os estudos sobre a relação entre mente e corpo. Edwin Curley e Minna Koivuniemi (2015), no artigo *Descartes on the Body-Mind Union*, investigam a possibilidade da união entre mente e corpo no pensamento cartesiano. Apesar de investigarem tal união, entendem que qualquer estudo sobre Descartes parte de algumas premissas: o filósofo entende que corpo e mente são realmente duas substâncias distintas, cada qual capaz de existir sem o outro; apesar de tal distinção, e em aparente tensão, repete também que ele tem um corpo, ao qual está intimamente conectado, não estando meramente presente em seu corpo, tal como um navegador em seu navio. Com base em tais pressuposições, os autores investigam a união corpo-mente em Descartes. Outros textos relevantes à temática são: *Descartes on Thinking with the Body*, de Amélie Rorty (1992); *Descartes' Notion of the Union of Mind and Body*, de Daisie Radner (1971); e *Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem?*, de Marleen Rozemond (1999).

sua relação com o mundo material, e com a assim chamada natureza, também ressoa com o que é esperado do pensamento moderno cujas bases remontam a Descartes.

A convicção de Beard – a separação entre os mundos natural e humano – converge para com o que Bruno Latour (1993), em *We Have Never Been Modern*, chama de “*Great Divide*” ou, em uma tradução literal, a grande divisão. A ruptura moderna com o mundo pré-moderno pediria para conceber o mundo por meio de uma separação clara entre os mundos natural e humano, entre natureza e sociedade e, conseqüentemente, entre sujeito e objeto. O mundo natural, enquanto pano de fundo, sempre estável e igual a si mesmo, já que a ele – ao mundo natural – não era concedido nem consciência nem intenção, poderia apenas testemunhar as ações, intenções e o progresso humano. O mundo natural, nessa concepção, não interferiria nas ações e intenções humanas. Nas palavras de Beard, a imprevisibilidade estava relegada aos assuntos humanos, o mundo da física; por outro lado, era o mundo das leis reguláveis, previsíveis, calculáveis. Se, a princípio, Beard parece elevar o mundo material, ele assim o faz ao reafirmar as assunções epistemológicas modernas. O mundo material é aparentemente elevado devido ao seu silêncio, à falta de agência e volição. Mas e o que dizer do seu corpo?

Desde o início do romance, Beard é claro com relação à necessidade de separar a esfera humana da material: “*Beard said that the principle had no application to the moral sphere. On the contrary, quantum mechanics was a superb predictor of the statistical probability of physical states*” (MCEWAN, 2011, p. 106). Bastante claro com relação à necessidade de separar fatos e valores. Os filósofos da ciência que não lhe digam o contrário! Beard é quase uma representação hiperbólica de um cientista moderno. Suas falas revelam a tentativa de se alinhar aos fatos, em oposição a qualquer valor que tais fatos pudessem apresentar. Enquanto cientista, fatos eram apenas fatos e nada mais. As leis da física nada poderiam dizer sobre a esfera moral e vice-versa. Beard, portanto, encarna a neutralidade da

ciência sem perceber que o progresso humano (de alguns humanos, diga-se de passagem), os avanços da física e da ciência foram feitos à custa de povos e formas de vida silenciados. Formas de vida objetificadas, meros meios, para obtenção do avanço do homem branco ocidental. Sim, Beard não se impressiona com a mudança climática, como se não houvesse sido essa mesma postura – a percepção de si enquanto sujeito capaz de fazer uso dos recursos (humanos e não humanos) – a causadora da catástrofe iminente.

Curiosa é a utilização do termo “humilhação” logo no início do romance. Michael Beard é movido pelo sentimento de humilhação. O cientista, ganhador do prêmio Nobel, recipiente de auxílios de pesquisa que visavam solucionar o problema do aquecimento global pela utilização de energia limpa, sente-se humilhado. Um paralelo aqui precisa ser estabelecido. É no seio das relações sociais que Beard experimenta tal sentimento, mas é também em outro âmbito que o homem branco ocidental se sente humilhado. Curiosamente, humilhação é o termo que Timothy Morton (2013) utiliza para descrever como os hiperobjetos – o aquecimento global sendo um deles – afeta a nossa percepção do humano.

Vivemos em tempos de hiperobjetos, diria Timothy (2013). Metáfora ou conceito filosófico, o termo “hiperobjetos” garantiria, por sua abertura, abarcar fenômenos a princípio díspares, tais como: o aquecimento global, o plutônio e, até mesmo, como o filósofo afirmou recentemente, o coronavírus. O termo diria respeito à alteração nas escalas de tempo e espaço, que, conseqüentemente, afetaria o pensamento sobre o papel e o sentido do humano. Primeiramente, viver em tempos de hiperobjetos implicaria aceitar que nossa percepção de objetos massivamente distribuídos no tempo e no espaço estaria sempre comprometida. Como perceber, em corpos individuais, um fenômeno que afeta diferentemente o local e o global? Haveria ainda diferença entre ambos os âmbitos? Poderia pensar localmente se sei que os hiperobjetos superam o limite do local?

Haveria, entende Morton (2013, 2018), uma relação entre o visível e o invisível que comprometeria

nossa percepção. Em outros termos, embora pessoalmente não se perceba a presença do plutônio, ou sequer se pense sobre sua presença, seus traços estão presentes nos ambientes. A alta meia vida dos diferentes tipos de plutônio e a radioatividade (invisível) que emite fazem com que os corpos sejam afetados por essa presença invisível, por todas as suas vidas. Os hiperobjetos, assim, afetariam a dimensão material – corpos, plantas, planetas –, mesmo que não facilmente perceptíveis. São não-locais, na medida em que estão massivamente distribuídos no espaço, não estando em nenhum corpo específico e em todos ao mesmo tempo. É aqui que o binarismo local/global entra em tensão. O mesmo posso dizer sobre o aquecimento global. Embora seu efeito no corpo não seja tão intenso ou até mesmo certos países continuem com suas temperaturas amenas, a elevação dos mares já está em curso, eventos extremos climáticos também. Exemplos foram os incêndios que assolaram recentemente o território australiano. Estima-se que um bilhão de animais não tenha sobrevivido às queimadas e que espécies inteiras tenham sido completamente perdidas. A extensão e o impacto das queimadas foram sentidos no Brasil, no Rio Grande do Sul, com a fumaça que atravessou o oceano. Os incêndios, agora, não são meramente pontuais, consequências de verões quentes, tais como os costumeiros da Califórnia; as queimadas, agora, ultrapassam a nossa possibilidade de previsibilidade de ação e precaução; lançam-nos no espaço do nunca antes visto e sentido: é o verão mais quente e seco de todos, os jornais apontam; é a pior queimada de todos os tempos, continuam. As queimadas, agora, alteram o clima local da Austrália, quiçá o global, e jogam seus efeitos para além do oceano, para nós, aqui, no Brasil. Lá, queimadas, aqui, fumaça. É quase como se não houvesse mais um aqui e um lá, como se tais conceitos delimitadores fossem postos, de pouco em pouco, à prova pelos acontecimentos que desnorream a capacidade humana de controle, de regulação.

O aquecimento global poderia muito bem continuar, o que Freud chamou de grande hu-

milhação do humano. Sendo adicionado à lista de humilhadores, que incluem, de acordo com Timothy Morton (2013, p. 17), Copérnico, Darwin, Derrida, Marx e Heidegger, só para citar alguns, o aquecimento global leva o deslocamento do humano a outro nível, já que nos força a reconhecer que *"we are always inside an object"*. O aquecimento global enquanto hiperobjeto, enquanto algo que se encontra massivamente *"distributed in time and space relative to humans"* (MORTON, 2013, p. 1), faz com que lidemos com a dolorosa percepção de que não há *fora*. É não-local, está em todos os lugares – nos corpos, nos oceanos, nas florestas e nos edifícios – e, ainda assim, não pode ser encontrado. É viscoso, pois se agarra a tudo. No tempo dos hiperobjetos, descobrimos *"ourselves on the inside of some big objects (bigger than us, that is): Earth, global warming, evolution"* (MORTON, 2013, p. 118). Nossa escala humana é comprovadamente insuficiente para governar tudo. A divisão entre natureza e cultura, sujeito e objeto, história humana e planetária fora apenas uma falácia. As temporalidades humanas e não humanas estão mais enredadas do que se pensava anteriormente.

Now we must concede what seemed impossible to contemplate – humans as agents changing the course of the deep history of the Earth, or rather of the Earth's deep future, an event giving rise to what might be called "post-history" (HAMILTON, 2017, p. 13).

A aceitar a agência geológica do humano, Timothy Clark (2015, p. 52) adicionaria: *"is to revise strongly notions of what is or is not historically significant"*. Não é somente a história humana que é historicamente relevante no fim das contas.

Viver em tempos de hiperobjetos, nos termos de Timothy Morton (2013, 2018), ou de um novo regime climático, como prefere Bruno Latour (2017), ou ainda nessa nova era geológica – o Antropoceno, termo cunhado por Crutzen e Stoermer (2000) – pede a revisão de certos conceitos estabelecidos na dita era Moderna. Na base de tudo, encontra-se o binarismo natureza/cultura, ou, se preferir, sujeito/objeto. De acordo com Bruno Latour (1993), a separação entre huma-

nos e não humanos, Sociedade e Natureza, ou até entre sujeito e objeto é o que caracteriza nossa concepção de modernidade. Não fora Hegel quem entendeu que a subjetividade era o princípio que regia os tempos modernos? Não fora Kant que afirmara que a coisa-em-si estaria fora do escopo de nosso entendimento? Ou até mesmo Heidegger, mais tarde, que afirmara que a ciência não era capaz de pensar o Ser? Todos esses pensamentos filosóficos revolveriam em torno do mesmo problema, diria Latour (1993): a separação inconciliável entre humanos e não humanos. Entretanto, é tal separação que é posta em questão em tempos de hiperobjetos, ou neste nosso tempo: o Antropoceno. "Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir, um presente passivo, portador de um karma geofísico que está inteiramente fora do nosso controle anular" (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 20).

Não podemos nos livrar do aquecimento global: está nos nossos corpos, nas nossas conversas sobre o tempo, afetando pequenas e grandes cidades, afetando a Terra como um todo. O aquecimento global viscosamente impregna as questões humanas e nos mostra que não há saída. Somos humilhados, circunscritos por limitações que não podemos superar e das quais não conseguimos escapar.

O aquecimento global também impregna as histórias pessoal e profissional de Beard, e ele, ao longo do romance, tenta a todo custo evitar tal percepção: a de que a barreira entre mundo natural e humano fora rompida; a de que nunca houve uma natureza lá fora, de que fatos e valores estão mais imbricados do que se imaginava. Há outra dimensão a ser levada em consideração, entretanto. Entender que adentramos uma nova época geológica, o Antropoceno, implica aceitar que a espécie humana se tornou uma força geológica capaz de alterar o curso de fenômenos planetários. Entretanto, o termo traz, assim como a neutralidade aparente da expressão hiperobjetos, um achatamento das questões sociais. Aceitar que, como uma espécie, agimos a ponto

de modificar o planeta garante culpabilidade a todos os humanos. Contudo, a humanidade, que nunca se vislumbrara enquanto espécie (haja vista a dificuldade em acolher a alteridade de povos não ocidentais que foram paulatinamente aglutinados ao discurso moderno, sendo obrigados a abrir mão de suas crenças e valores), agora se vê diante de uma catástrofe que a força a se entender como tal. No entanto, a responsabilidade pela catástrofe ambiental de povos tribais na Índia e na África, ou de povos indígenas no Brasil, não se assemelha à responsabilidade do homem branco ocidental. É claro que o aumento do consumo, na Índia, nos últimos anos, tem auxiliado no processo de deterioração planetário. É claro que a China adquiriu também, nos últimos anos, mais e mais culpabilidade na degradação ambiental. E embora atualmente a emissão de gás carbônico na Ásia supere a emissão do continente europeu, tal fato se deve, em grande parte, à padronização de costumes e hábitos, implicando a ocidentalização de hábitos de consumo na Ásia.

No ano 2000, Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000) propuseram o termo "Antropoceno" como o marco de uma nova era geológica. Para os autores, o ano de 1784 marcava o início dessa nova época, com o advento do motor a vapor. A coincidência entre a emergência de uma nova era e uma inovação tecnológica desvela a história das consequências não previstas do engenho humano (MENELY; TAYLOR, 2017). Ou, ainda, tendo em mente que, se a modernidade é estabelecida no século XVII, com a Reforma e a afirmação do sujeito, e ganha fôlego ao longo do século XVIII, o marco proposto por Crutzen e Stoermer (2000) aponta para o início da modernidade. Sendo assim, o Antropoceno seria a era das repercussões da modernidade. Curiosamente, são as repercussões que, de certa forma, acabam por revelar as fraturas modernas; ou melhor, as falhas na sua constituição.

O Antropoceno não indicaria, para Clive Hamilton (2017), o avanço do impacto da humanidade no meio-ambiente, pelo contrário, deveria ser compreendido por seu sentido estrito: enquanto ruptura, ruptura no sistema da Terra. A Terra

teria entrado em sua nova época geológica. As ações humanas foram tantas que marcaram o rumo da Terra, trazendo implicações não mais gerenciáveis. Hamilton (2017), portanto, diferencia o pensamento ecológico daquele que chama de *Earth System*. O Antropoceno, enquanto tal, não nomearia a intensificação da ação humana no meio-ambiente, mas marcaria uma nova época no sistema Terra.

The Anthropocene does not begin when humans first play "a significant role in shaping the earth's ecosystems"; it begins when humans first play a significant role in shaping the Earth, that is, the Earth that evolves as a totality, as a unified, complex system comprised of the tightly linked atmosphere, hydrosphere, cryosphere, biosphere, and lithosphere. It is not about changes to ecosystems except insofar as ecosystem change is a component of the disruption of the spheres that constitute the Earth System (HAMILTON, 2017, p. 22).

Para Clive Hamilton (2017), a segunda metade do século XX marcaria o início do Antropoceno, na medida em que a utilização crescente de combustíveis fósseis e a substituição de formas de energia renováveis possibilitaram o avanço tecnológico e um crescimento aparentemente ilimitado, inclusive populacional. Alteração nas fontes de energia, como a utilização massiva de petróleo, por exemplo, fomentaram uma visão de progresso ilimitado. Ademais, a globalização auxiliou o processo de homogeneização de culturas e hábitos à medida que as diferenças geográficas foram abolidas. Bruno Latour (2019), em sua construção ficcional de um planetário, entende que o Planeta Globalização seria *"a sphere of ideas, since it implies that everyone on earth could develop according to the American way of life, and forever, without any limit"* (LATOUR, 2019, p. 3). Latour (2019) é bastante explícito em seu texto. O modelo a ser seguido seria o norte-americano, como se o mundo como um todo pudesse ser transformado aos moldes dos Estados Unidos, tendo como norte sonhos de consumo ilimitados.

Jairus Grove (2019), em *Savage Ecology*, busca pensar o Antropoceno por uma perspectiva geopolítica. Como entende o autor, um dos grandes problemas do tema é o seu uso despolitizado. No

entanto, não haveria como pensar em um projeto político orientado para possíveis futuros sem que se leve em consideração a origem histórica do problema: *"the continuing project of Europeanization, now led by U.S. imperial power (although perhaps not for much longer), is central to how the planet got to this point"* (GROVE, 2019, p. 40). Foram 500 anos caracterizados por conquistas, extração e exploração de combustíveis fósseis, assentamentos, centenas de especialistas em campos da química e ecologia, por exemplo, e a consolidação normativa do cosmopolitismo como um direito à liberdade de movimentação. Mas para que humanos, pergunto? Grove (2019) busca, em seu livro, descrever como a mudança climática, a perda de espécies, a escravidão, a eliminação de povos nativos e a globalização do capitalismo extrativista são parte de uma mesma ordenação global, uma vez que todas as crises são geopolíticas. Ordenação global, aqui acrescento, com base em pressupostos modernos – na distinção entre sujeito e objeto. É importante ressaltar que o binarismo por trás da epistemologia moderna permite que as posições de sujeito e objeto sejam ocupadas por diferentes humanos e não humanos. O homem branco ocidental, a princípio europeu, o "eu que pensa", é a forma de vida privilegiada no projeto geopolítico delineado por Jairus Grove (2019). As outras formas de vida, nesse projeto, são vistas como úteis ou não importantes. Não é à toa que Michael Beard não se impressiona com a mudança climática. Tal evento – a catástrofe iminente – coloca em questão seu modo de vida, o projeto de achatamento de humanos e não humanos, tendo como base a utilidade de ambos no projeto de dominação. Assim sendo, é necessário adicionar à lista de genocídios de Grosfoguel (2016) os ecocídios que se seguiram e ainda se seguem. Entretanto, os últimos trazem um agravamento.

Se pensarmos, seguindo o pensamento de Clive Hamilton (2017), no caráter de ruptura do Antropoceno, é necessário, primordialmente, entender que as bases da concepção moderna de conhecimento são postas em xeque, uma vez que

as distinções entre diferentes âmbitos e mundos são arruinadas com o advento do Antropoceno. Uma das grandes consequências é perceber que os mundos humano e não humano estariam muito mais imbricados do que se era esperado. Assim, não haveria como se pensar a história humana sem que a história não humana, planetária ou a *deep history* fossem trazidas para discussão. A história do capitalismo, nesse sentido, estaria completamente relacionada à história planetária. O homem livre, autônomo e racional, nascido na modernidade, percebe-se, em tempos de hiperobjetos (ou neste nosso tempo – o Antropoceno), subjugado a forças até então inéditas. Mais do que parte do meio ambiente ou dependente do ambiente, como o pensamento ambientalista assim entende, os homens estariam conectados e limitados de maneira distinta, habitando um espaço que não pode mais ser concebido enquanto um palco passivo onde podem exercer suas liberdades. Pelo contrário, habitam um mundo animado (ou encantado, para opor ao desencantamento Weberiano), recalcitrante e irritável. Antes do Antropoceno, era possível conceber a estrutura bifurcada do mundo moderno; após o Antropoceno, os dois reinos entraram em fusão. A liberdade se revela restrita e condicional, devendo ser exercida provisoriamente em uma Terra desordenada e reativa. Assim, se, na era moderna, a liberdade fora concebida enquanto relação entre os homens; na entrada do Antropoceno, a liberdade deve ser também entendida e compreendida com base em seus efeitos em nossa relação com a Terra (HAMILTON, 2017).

Ademais, se os limites planetários continuarem a ser continuamente testados, veremos em breve efeitos em cadeia que não podem ser reguláveis, controlados, previsíveis; isso acaba por adicionar mais um problema à busca pela dignidade humana⁴. As alterações no planeta tornam os humanos mais vulneráveis. Fenômenos climáticos serão mais frequentes, assim como epidemias

e pandemias. Os países do norte terão de lidar com doenças consideradas tropicais, tais como dengue, zika e chikungunya. Alterações na temperatura global também serão responsáveis por escassez de água e comida para humanos e não humanos. A acidez dos oceanos levará à perda da biodiversidade. Queimadas, como as da Austrália e da Califórnia, serão cada vez mais frequentes, assim com tsunamis, tornados e tempestades. Embora estejamos todos no mesmo barco (já que não há saída!), não é difícil perceber que certos povos estarão mais aptos a lidar com as consequências da mudança climática do que outros. Sabe-se que os efeitos serão mais devastadores no dito Sul global, embora a carga de culpabilidade desses países seja pequena quando comparada aos europeus e norte-americanos. Estima-se, assim, que migrantes climáticos se tornem cada vez mais frequentes. A situação climática, dessa forma, agravaria cada vez mais as desigualdades já existentes. Com acesso limitado à comida e à água, com a mobilidade impossibilitada (por questões financeiras, talvez), as populações mais pobres provavelmente serão as mais vulneráveis. Romances como *Oryx and Crake*, de Margaret Atwood, ou *Parable of the Sower*, de Octavia Butler, vislumbram o futuro no qual se vive atrás de muros. Tais comunidades muradas separam os ricos dos pobres, garantindo mais proteção aos primeiros. O romance de Butler ainda adiciona questões raciais e de gênero à temática da mudança climática. Em *Parable of the Sower*, temas historicamente relevantes, como escravidão, classe, *status* socioeconômico e o papel da raça, são incluídos, quase que na forma de aviso, mostrando de que maneira a história tende a se repetir e como tal percurso histórico leva ao futuro apocalíptico americano. Esses romances, enquanto "ficções especulativas", acabam por, por meio de extrapolações do existente, imaginar cenários e projetar tendências. Essas "e se" realidades (os romances) trazem à tona tensões, problemáticas. Em ambos os romances, como é o caso de *Solar* também, tem-se a exacerbação dos pressupostos modernos. É curioso que, nos romances de Atwood e de Butler, o binarismo/

⁴ Refiro-me aqui à delimitação do objetivo da Bioética trazido por Fátima Oliveira (1995, p. 75): "O objetivo geral da bioética é a busca de benefícios e da garantia da integridade do ser humano, tendo como fio condutor o princípio básico da defesa da dignidade humana".

divisão moderna ganhe materialidade nos muros. Seguimos rumo a sociedades muradas, que visam evitar novos migrantes, os climáticos, destituídos de suas casas pela calamidade climática e que seguem em busca de melhores e mais seguras condições de vida.

Concluindo, viver em tempos de hiperobjetos ou nessa era geológica – o Antropoceno – implica se perceber sempre dentro de algo: do aquecimento global, da Terra, da evolução. Significa, assim, que aquilo que se configura como contexto precisa também ser revisto: *"It is rather that this 'original context' is now being understood on far broader spatial and temporal scales and these make earlier notions of 'original contexts' look like kinds of containment"* (CLARK, 2015, p. 66). Os conflitos étnico-raciais ganham, nesse sentido, também outra dimensão: a planetária. Dessa forma, se no âmbito das relações humanas, alteridade, dignidade e justiça social estão no cerne de discussões bioéticas, tais questões são agravadas e amplificadas quando o contexto planetário é considerado. Questões raciais, no âmbito das relações humanas, por exemplo, são responsáveis pelo acesso desigual tanto à educação, quanto aos meios materiais. Marcelo Paixão (2015), por exemplo, aponta para a necessidade de se pensar o papel do racismo dentro da estrutura capitalista. Alguns autores, continua Paixão (2015), tais como Oliver Cox, Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, Herbert Blumer, Paul Baran e Paul Sweezy, entendem o racismo e a discriminação racial como estruturais ao capitalismo. As alterações planetárias devem também ser pensadas dentro dessa mesma estrutura, uma vez que não apenas são aceleradas pelo capitalismo – Jason Moore (2016) prefere, por exemplo, o termo "Capitaloceno" a "Antropoceno", por entender que a crise planetária fora consequência do sistema capitalista –, como acabam por agravar as desigualdades já existentes em tal sistema. Dessa forma, no contexto planetário, questões raciais não apenas são relevantes, como acabam por ser amplificadas.

Autores como Clive Hamilton (2017) e Joanna Zylińska (2014) apontam para a incompatibilida-

de existente entre a era moderna e este nosso tempo, o Antropoceno. Desde a segunda metade do século XX, a aceleração dos efeitos da ação humana no planeta lança dúvidas e questões sobre a sustentabilidade do monopólio humano da liberdade e sobre a relação entre os reinos da necessidade e da liberdade. Nesse sentido, faz-se necessária a busca por éticas menos antropocêntricas, menos centradas em um dito sujeito racional (no "eu penso"), e que englobem a complexidade de relações e escalas – de tempo e espaço – encenadas pela ruptura desse nosso tempo. Faz-se necessário, portanto, abdicar da postura de um Michael Beard e entender que fatos e valores estão mais imbricados do que se imaginava. Afinal, pode a ciência se manter neutra quando o "eu penso" nos leva à beira do abismo?

Referências

- CAVELL, Stanley. *Disowning knowledge: in six plays of Shakespeare*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The climate of History: four theses. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/10.1086/596640>. Acesso em: 2 jun. 2023.
- CLARK, Timothy. *Ecocriticism on edge: the Anthropocene as a threshold concept*. New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The anthropocene. *Global Change Newsletter*, n. 41, p. 17-18, 2000.
- CURLEY, Edwin; KOIVUNIEMI, Minna. Descartes on the mind-body union: a different kind of dualism. In: GARBER, Daniel; RUTHERFORD, Donald (org.). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015. v. 7. p. 83-122.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundos por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2. ed. Florianópolis: Instituto Socioambiental, 2017.
- DESCARTES, René. *Discurso do método; meditações; objeções e respostas; as paixões da alma; cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GHOSH, Amitav. *The Great Derangement: climate change and the unthinkable*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, [s.l.], v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2023.

GROVE, Jairus. *Savage Ecology: war and geopolitics at the end of the world*. Londres: Duke University Press, 2019.

HAMILTON, Clive. *Defiant earth: the fate of humans in the Anthropocene*. Sydney: Allen & Unwin, 2017.

KELLISH, Jacqueline A. No Laughable Thing under the Sun': Satire, Realism, and the Crisis of Climate Change in Ian McEwan's *Solar*. *Aesthetics of the Anthropocene: Articulating Geo-Logics in the Epoch of the New Human*, 2013. Disponível em: <https://sites.fhi.duke.edu/anthropocene/comedy-and-climate-crisis/>. Acesso em: 25 jul. 2023.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: eight lectures on the new climatic regime*. Cambridge: Polity, 2017.

LATOUR, Bruno. We don't seem to live on the same planet. *A Fictional Planetarium*, [s.l.], 2019. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/162-SE-VEN-PLANETS-DESIGN.pdf>. Acesso em: 31 jul. 2023.

LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MCEWAN, Ian. A boot room in the frozen North. *Cape Farewell*, [s.l.], 2005. Disponível em: <https://capefarewell.com/explore/215-a-boot-room-in-the-frozen-north.html>. Acesso em: 2 jun. 2023.

MCEWAN, Ian. *Solar*. Londres: Vintage Books, 2011.

MENELY, Tobias; TAYLOR, Jesse (org.). *Anthropocene reading*. Filadélfia: The Pennsylvania State University Press, 2017.

MOORE, Jason W. (ed.). *Anthropocene or capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: Pm Press, 2016.

MORTON, Timothy. *Being Ecological*. Cambridge: The MIT Press, 2018.

MORTON, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the end of the world*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2013.

OLIVEIRA, Fatima. Feminismo, luta anti-racista e bio-ética. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 73-107, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1775>. Acesso em: 7 mar. 2021.

PAIXÃO, Marcelo. O justo combate: relações raciais e desenvolvimento em questão. *Revista Simbiótica*, Vitória, v. 2, n. 2, p. 1-49, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.47456/simbitica.v2i2.11721>. Acesso em: 2 jun. 2023.

RADNER, Daisie. Descartes' notion of the union of mind and body. *Journal of the History of Philosophy*, [s.l.], v. 9, p. 159-170, 1971. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1109>. Acesso em: 2 jun. 2023.

RORTY, Amélie. Descartes on Thinking with the Body. In: COTTINGHAM, John (org.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 371-392.

ROZEMOND, Marleen. Descartes on mind-body interaction: what's the problem? *Journal of the History of Philosophy*, [s.l.], v. 37, n. 3, p. 435-467, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0799>. Acesso em: 2 jun. 2023.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discriminatório dos estereótipos. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 18, n. 1, p. 175-203, 1994. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anoarioantropologico/article/view/6581>. Acesso em: 2 jun. 2023.

TATE, Andrew. The storm-cloud of the Twenty-First Century: biblical apocalypse, climate change and Ian McEwan's *Solar*. *The Glass*, Northwood, n. 29, p. 3-12, 2017. Disponível em: https://eprints.lanccs.ac.uk/id/eprint/84471/1/Apocalypse_Solar.pdf. Acesso em: 2 jun. 2023.

TREXLER, Adam. *Anthropocene fictions: the novel in a time of climate change*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2015.

WILSON, Margaret. *Descartes*. London; Boston: Routledge; Kegan Paul, 1978.

ZYLINSKA, Joanna. *Minimal ethics for the Anthropocene*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2014.

Tatiana de Freitas Massuno

Doutora e Mestre em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), RJ, Brasil. Doutoranda em Bioética pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pós-doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ), RJ, Brasil. Professora Adjunta do Departamento de Letras e Comunicação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, RJ, Brasil.

Endereço para correspondência:

TATIANA DE FREITAS MASSUNO
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Rodovia BR 465, Km 7, s/n
Zona Rural, 23890-000
Seropédica/RJ, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela
Texto Certo Assessoria Linguística
e submetidos para validação dos autores
antes da publicação.*