

Ecologia, mídia e pós-modernidade*

Massimo Di Felice**, Julliana Cutolo Torres*** e Leandro Key Higuchi Yanaze****

Resumo: As teorias que questionaram o pensamento moderno e a racionalidade ocidental são hoje chamadas a cumprir um ulterior passo em direção à crítica ao antropocentrismo e à assunção da questão da técnica e das arquiteturas informativas digitais como elementos centrais da cultura do pensamento contemporâneo. Este artigo apresenta os pressupostos teóricos que apontam para o surgimento de uma nova ecologia – baseada nos sistemas neuronais e reticulares – dos sistemas informativos, no interior dos quais os elementos orgânicos, ambientais e as tecnologias da informação fundem-se em fluxos a-direcionais que descrevem as formas comunicativas e atópicas do habitar contemporâneo.

Palavras-chave: redes digitais, atopia, pós-humanismo, ecossistemas informativos, sustentabilidade.

1. Os ecossistemas informativos e a crise da concepção instrumental da mídia

O que é verdadeiramente inquietante não é que o mundo está se transformando num lugar dominado completamente pela técnica. Muito mais inquietante é que o homem não está preparado para esta radical mutação do mundo. Muito mais inquietante é que não somos ainda capazes de alcançar através de um pensamento uma confrontação adequada com o que está realmente acontecendo na nossa época.

(Heidegger, 2005: 43)

Seja definida como o fim dos paradigmas do pensamento moderno (Harvey) e da história (Fukuyama), o advento da sua crise (Lyotard e a crise das metanarrativas), ou,

* Artigo produzido no âmbito da pesquisa Redes Sociais Digitais e Sustentabilidade, realizada pelo Centro de Pesquisa ATOPOS, da Universidade de São Paulo, Brasil, e patrocinada pela Petrobras S.A.

** Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, Brasil (ECA-USP); Centro de Pesquisa ATOPOS (ECA-USP) molfelice@uol.com.br

*** Centro de Pesquisa ATOPOS (ECA-USP)

**** Centro de Pesquisa ATOPOS (ECA-USP)

ainda, a evolução plena da modernidade (Augé e a supermodernidade), ou a sua extensão na própria superação, a discussão sobre a pós-modernidade ficou fechada, com poucas exceções, no interior das fações opostas que defendiam diferentes interpretações nas quais não era contemplada a análise das qualitativas transformações tecnológicas da nossa época.

Apesar da proliferação das nanotecnologias, das comunicações digitais e das biotecnologias, o debate sobre a pós-modernidade resulta incompreensível – dá-se pouca atenção a um novo caráter interativo da técnica e deixa-se em segundo plano as profundas transformações da nossa época, atreladas ao surgimento de novos dinamismos entre tecnologia, mente e formas comunicativas. A tradição dos estudos sociológicos sobre os meios de comunicação limitou o pensamento sobre o papel da mídia ao simples repasse das informações, ou seja, a um papel limitado à divulgação e difusão de informações produzidas socialmente. O advento das inteligências conetivas (D. de Kerckhove) e planetárias (Lévy) nos obriga a superar tal concepção e a repensar o significado das relações comunicativas e do próprio conceito de mídia.

Particularmente férteis nesta redefinição, resultam as estreitas relações entre sistemas informativos e ambientes que estão ressignificando, na época contemporânea, não apenas a experiência da localidade, mas as próprias formas de habitar (Di Felice, 2009).

Bem antes do advento das redes digitais, o caráter não instrumental da mídia e a sua importância nos processos de significação da percepção da espacialidade estão presentes em alguns autores cujo pensamento a esse respeito resultou dissonante e original.

Comentando a respeito do advento do cinema, W. Benjamin tinha observado o processo de alteração de percepção do espaço social:

Os nossos botecos, as ruas das nossas metrópoles, os nossos escritórios, os nossos quartos decorados, as nossas estações, as nossas fábricas, pareciam nos fechar irremediavelmente. Depois chegou o cinema e, com a dinamite dos décimos de segundo, fez explodir este mundo parecido com uma prisão; assim nós podemos tranquilamente iniciar aventurosas viagens no meio das suas ruínas. Com o primeiro plano dilata-se o espaço, com a tomada lenta dilata-se o movimento. (Benjamin, 1996: 112)

Da mesma forma, a obra de M. McLuhan alertou sobre a importância da eletricidade na construção dos novos espaços sociais:

A mesma energia aplicada à iluminação alterou ainda mais radicalmente os nossos espaços da vida e do trabalho. Aboliu a divisão entre noite e dia, entre o interno e o externo, entre o subterrâneo e o terrestre. Alterou todas as considerações espaciais para o trabalho e a produção, assim como os outros meios elétricos alteraram a experiência espaço temporal da sociedade. (McLuhan, 1971: 148)

Joshua Meyrowitz se propõe estudar a relação entre a mídia e as interações sociais, chegando a descrever o impacto da mídia como causa da modificação da tradicional relação entre ambiente físico e situação social.

Em época mais recente, partindo da observação de como as novas mídias produzem novas relações entre espaços e pessoas, Meyrowitz, superando a concepção de Goffman (segundo a qual os comportamentos aconteceriam somente no interior de espaços físicos delimitados pelas barreiras perceptivas), aprofunda a relação entre mídia e ambiente. Para ele, mais do que os lugares, a determinar o comportamento seriam as barreiras que se sobrepõem à percepção:

De fato, um exame mais aprofundado das dinâmicas de situações de comportamentos indica que o lugar enquanto tal é, na realidade, uma subcategoria da noção mais inclusiva de campo perceptivo. A natureza da interação não é determinada pelo ambiente físico enquanto tal, mas pelos modelos de fluxos informativos. A análise da definição da situação social pode ser totalmente separada do problema da presença física direta, possibilitando assim a concentração do nosso interesse unicamente sobre o acesso das informações. (Meyrowitz, 1984: 60, tradução nossa)

Tomando como referência o exemplo de Goffman, segundo o qual os garçons que passam da cozinha para a sala modificam, ao passar pela porta que separa os dois espaços, a própria postura e o próprio comportamento, Meyrowitz observa que a presença de um microfone ligado, que permitisse ouvir na sala as conversas da cozinha, alteraria radicalmente a interação dos garçons naquele lugar:

A situação social e os comportamentos no interior da sociedade podem ser modificados pela introdução de novos meios de comunicação (...). A situação social pode ser considerada também como um sistema informativo, isto é, como um determinado modelo de acesso às informações sociais e como um determinado modelo de acesso ao comportamento das outras pessoas. (Meyrowitz, 1984: 61, tradução nossa)

Tal definição leva a análise para além das situações sociais que se produzem nos espaços fisicamente e arquitetonicamente delimitados, “quebrando” a tradicional distinção que se produziu entre os estudos de interação e os estudos midiáticos.

O conceito de sistemas informativos desenvolvido por Meyrowitz indica que os ambientes físicos e os “ambientes” das mídias pertencem a um *continuum* e não a uma dicotomia, fazendo com que a difusão dos mídias eletrônicos criem muitas novas situações sociais:

Provavelmente, um dos motivos pelos quais os teóricos da situação e dos papéis optaram por considerar estáveis as situações sociais é a raríssima eventualidade de uma improvisada mudança de posição de portas e paredes, na configuração de uma cidade ou de outra estrutura arquitetônica e geográfica. Mas as mudanças que acontecem nas situações e nos comportamentos, quando se abrem e se fecham as portas e quando se constroem e se deslocam paredes, correspondem hoje ao leve golpe de um microfone que se liga, a um televisor que se põe em funcionamento, ou ao átimo no qual se levanta o receptor do telefone para atender a uma chamada. (Meyrowitz, 1984: 65, tradução nossa)

Deduz-se, portanto, que, além de um nível filosófico (Lyotard, Vattimo, Derrida); um nível sociológico (Maffesoli, Harvey, M. Featherstone) e um nível antropológico (C. Geertz, J. Clifford e A. Appadurai), existe a possibilidade de pensar a crise do moderno a partir de uma ruptura do significado tradicional do ambiente tomando como ponto de partida o significado atribuído a este pela intervenção da mídia e pelo impacto das transformações que a mídia aporta no pensamento, no cotidiano, na situação social, na formação do mundo imaginal e no processo de significação de mundo.

Segundo Castells (2002), de um ponto de vista histórico, a “sociedade em rede” representa uma transformação qualitativa da experiência comunicativa humana:

Na segunda metade da década de 1990, um novo sistema de comunicação eletrônica começou a ser formado a partir da fusão da mídia de massa personalizada e globalizada com a comunicação mediada por computadores. (...) O que caracteriza o novo sistema de comunicação, baseado na integração em rede digitalizada de múltiplos modos de comunicação, é a sua capacidade de inclusão e de abrangência de todas as expressões culturais. (Castells, 2009: 460, tradução nossa)

Com as tecnologias digitais, a comunicação passa a contemplar um novo paradigma em sua estrutura funcional. Para Di Felice,

pela primeira vez na história da humanidade, a comunicação se torna um processo de fluxo em que as velhas distinções entre emissor, meio e receptor se confundem e se trocam até estabelecer outras formas e outras dinâmicas de interação, impossíveis de serem representadas segundo os modelos dos paradigmas comunicativos tradicionais (Shannon-Weaver, Katz-Lazarsfeld, Eco-Fabbri, etc.). (Di Felice, 2009: 23)

A comunicação digital apresenta um modelo dialógico onde se diluem os papéis tradicionais da unidirecionalidade de um ponto emissor para um público receptor. Na lógica das redes digitais, além de as mensagens se diluírem com as próprias plataformas, o leitor se dilui com o compositor pela sua navegabilidade interativa. E o próprio usuário se dilui nas diversas comunidades em uma grande composição que suporta a ambigüidade contemporânea, na denominada sociedade em rede.

Associado a essa conseqüente revisitação na forma de perceber e considerar o mundo, a humanidade passa a necessitar de um novo modelo que, baseado nos fluxos comunicativos, o “reconecte” ao planeta. Percebendo que não é mais possível identificar um indivíduo na rede, mas somente considerá-lo enquanto estiver conectado na rede, o mesmo acontece na sua percepção não mais como um ser no mundo, mas de “ser” enquanto parte do ecossistema global.

As alterações trazidas pelas redes digitais ao modelo comunicativo nos leva a perceber a experiência comunicativa não mais como uma experiência frontal, de recepção de informações, mas como uma interação imersiva, em rede, isto é, no interior de ecossistemas informativos. Nestes, os elementos orgânicos, informativos e ambientais

fundem-se numa relação de fluxo que torna impossível a percepção da distinção entre as diversas partes.

2. A crise da concepção da natureza moderna: ecologia e pós-modernidade

Esqueçamos, pois, a palavra ambiente (...). Ela pressupõe que nós, homens, estamos no centro de um sistema de coisas que gravitam à nossa volta, umbigos do universo, donos e possuidores da natureza. Isso lembra uma época passada, em que a terra colocada no centro do mundo refletia o nosso narcisismo, esse humanismo que nos promove no meio das coisas ou no seu excelente acabamento (...). É necessário mudar de direção e abandonar o rumo imposto pela filosofia de Descartes.

(Serres, 1990: 58)

Uns dos campos que melhor exprime o reducionismo epistêmico da razão moderna é, sem dúvida, a dificuldade com a qual o pensamento antropocêntrico e positivista abordou a questão da natureza. A dramática urgência da questão ambiental que caracteriza a nossa época é o desvelamento do fracasso da lógica antropocêntrica e separacionista imposta pela razão e pelo pensamento ocidental. Na modernidade, o triunfo da razão instrumental (T. Adorno) e a imposição de uma separação identitária entre o homem (sujeito ativo e racional) e o meio ambiente (matéria-prima, recursos) amplificaram a concepção do caráter unidirecional dessa relação.

No entender de Serge Latouche, um economista estudioso das teorias do desenvolvimento e um dos teóricos¹ da chamada “*décroissance sereine*”, a *hybris*, a desmedida do homem no confronto com a natureza, praticamente tomou o lugar da antiga sabedoria da inserção em um ambiente desfrutado de modo racional. O que leva à pergunta: teria sido, portanto, a nossa racionalidade enquanto “medida de todas as coisas” a fazer-nos perder a medida, fazendo-nos destruir a capacidade de regeneração dos ecossistemas dos quais dependemos?

Para Latouche, a concepção da sociedade do decrescimento é uma superação da modernidade também porque coloca em discussão o “espírito do capitalismo”, do qual é necessário “sair”:

sair do desenvolvimento, da economia e do crescimento não quer dizer renunciar a todos os institutos sociais que a economia se apropriou, mas reenquadrá-los em uma outra lógica. (Latouche, 2008: 110, tradução nossa)

Para ele, o projeto do decrescimento é uma fonte de diversidade, considerando que a globalização tenha ocasionado uma deslegitimação do discurso relativista e um retorno ao etnocentrismo ocidental, na forma do mercado global.

¹ Entre os quais podemos citar ainda Nicholas Georgescu-Roegen, Jean-Claude Besson-Girard e Vincent Cheynet.

No seu entender, trata-se de empreender uma outra lógica, uma perspectiva “a-humanista”, e re-valorizar a modernidade, sem contudo rejeitar a ideologia do progresso ou a técnica, ainda que se dê o direito de fazer a crítica de ambos: “entre o antropocentrismo cego ou dogmático da modernidade ocidental e a sacralização animista da natureza, há espaço seguramente para um ecoantropocentrismo” (Latouche, 2008: 122, tradução nossa). Assim, isso significaria “sair” de uma condição humana e de uma condição natural que mantêm homem e ambiente em lugares/sistemas distintos, quais sejam: a sociedade e a unidade de conservação.

Propondo o descrescimento econômico “convivial” como um dos objetivos globais urgentes e já hoje identificáveis, Serge Latouche afirma a necessidade de criar um programa de uma sociedade do decrescimento baseado na convivialidade e na sustentabilidade para revitalizar o “húmus local” (dado que, a seu ver, se vive localmente mesmo em um mundo virtual) e inventar a democracia ecológica local², não heterodirigida³, reconquistando ou reinventando os *commons* (bens comuns, espaços comunitários) e re-valorizando os patrimônios culturais, materiais, relacionais existentes, num processo de “descolonização do imaginário” do desenvolvimento.

No entender de Michel Maffesoli (1996), essa percepção parece seguir na direção de um ideal de “ecologização do mundo social”, no qual a natureza não mais se apresenta como objeto a explorar, e a comunhão/vivência com a natureza tende a fortalecer a ligação/vivência social de forma não mais “contratual”, mas estética, entendida como *aesthesis*, como um “sentir-comum”, uma partilha de sensações e emoções que, de um lado, colocam em interação, em sinergia, o *tribalismo*, a preocupação com o território, a atenção à natureza, a religiosidade e o prazer dos sentidos, e, do outro, o desenvolvimento tecnológico, o multiculturalismo metropolitano, a comunicação – sem criar uma síntese, mas mantendo as contradições entre esses elementos (Maffesoli, 1996). Esse novo social é vivido hedonisticamente no cotidiano, representando uma

modulação específica do hedonismo contemporâneo: usufruir aqui e agora os prazeres que nos oferece a terra. Prazer que pode ser imaterial, espiritual até, e que não existe sem lembrar a fórmula franciscana: *nihil habentes, omnia possidentes*. (...) O amor pela natureza, a socialização da natureza, repousam essencialmente sobre o reinvestimento do imanentismo. (...) A preocupação com o presente passa pelo prazer com o mundo e com os seus frutos. (Maffesoli, 1999: 234)

E poderíamos dizer que passa pelo “reencantamento do mundo”. Nas considerações de Maffesoli, a ecologia romântica atual estabelece um “misto de comunhão (com a natureza e com os outros), de experiência partilhada e de emoções coletivas e pouco gregárias” (1999: 235), um *ethos* do cotidiano que não mais se funda sobre a dialética natureza-cultura, mas se afirma sobre a coincidência das coisas e das pessoas. Segundo

² Segundo Latouche, o local pode ser entendido da localidade à região transnacional, do micro ao macro, remetendo ao território e aos seus patrimônios materiais, culturais, relacionais, e portanto aos limites, fronteiras e enraizamento identitário.

³ Para Latouche, existe a necessidade de se definir um projeto local participativo – ao invés de um “território sem poder à mercê de poderes sem território” (2005: 44).

o filósofo, essa coincidência exprimiria o ambiente dionisíaco da nossa contemporaneidade, impregnado pelas imagens do mundo.

Assim, a natureza “transfigurada”, espiritualizada em imagens de natureza, permitiria a nossa participação do “pequeno outro que é (...) um ambiente, e por isso mesmo cria-se esse Outro que é a sociedade” (Maffesoli, 1995: 112). Essa “participação mágica”, esse “reencantamento” através das imagens, favoreceria a correspondência

em que não são apenas os objetos inanimados, ou os diferentes elementos da natureza que entram em composição, mas onde cada um, pela participação comum no culto das imagens, entra em ressonância com os outros (...). Todos os elementos díspares se mantêm unidos; donde a metáfora da barroquização de mundo que propus (...) [em que] os elementos do dado social não deixam de constituir uma organicidade sólida. A eflorescência das imagens é, ao mesmo tempo, causa e efeito dessa organicidade: elas são diversas, múltiplas, mas entram em correspondência, em ressonância umas com as outras, criam uma unicidade, uma coesão que banha a vida e as representações de cada um. (Maffesoli, 1995:112-113)

Nessa vitalidade do cotidiano, caracterizada pela estética de um sentir-junto imaginal, surge uma nova forma de laço social que funda uma comunidade a partir de um território, de um ambiente, ou, se quisermos, de um ecossistema – uma ética que promove uma religação não linear entre natureza e homem, objeto e sujeito/observador, enfatizando a reintegração da natureza na compreensão da existência humana.

Enquanto a modernidade, sobretudo com o advento dos meios de comunicação eletrônicos (fotografia, cinema e, depois, a televisão), multiplicou as imagens da natureza e as colocou em circulação, revelando uma tecnologização da paisagem (Walter Benjamin), a época contemporânea, através dos fluxos informativos em rede, vem reacender o debate em torno da concepção de natureza e das formas de “ecologização” do mundo, tornando impossível a compreensão da vivência do espaço social sem a consideração da sua dimensão natural (Maffesoli, 1999).

Assim, segundo tal raciocínio, resultariam improfícuos os discursos ecológicos ainda ligados a uma lógica moderno-separacionista que tendem a isolar a natureza em redutos de conservação, mantendo-a à distância do elemento humano e da sua redução à matéria/recurso. Trata-se, especificamente, diria talvez Gregory Bateson, de um problema epistemológico. A centralidade da concepção do homem no vasto sistema filosófico da modernidade ocidental permite alcançar apenas uma parte de um sistema ainda maior que implica o “homem-e-ambiente”. Partindo dessa constatação, Gregory Bateson desenvolve o seu conceito de “mente total”, acomodando, por assim dizer, num mesmo âmbito de relações, todo o conjunto do “vivente” – sociedade humana, organismos, sistemas biológicos – interagindo em um complexo circuito cibernético.

Enquanto tal centralidade evoca o domínio inerente da espécie humana sobre as demais, o pensamento cibernético leva Bateson a um exame do dualismo cartesiano que separa mente e matéria e a uma crítica da modernidade fundamentalmente humanista:

Eu prefiro usar o termo cibernética para descrever todos os sistemas circuícticos. Para mim o sistema é homem-e-ambiente; a introdução da noção de controle traçaria uma linha de confim entre ambos, fornecendo uma imagem do homem contra o ambiente. (Bateson, 1991: 202, tradução nossa)

É justamente essa “fronteira” epistemológica que define uma separação ontológica entre esses dois elementos e uma relação excessivamente conflituosa entre ambos, ordenando-os em lados opostos do pensamento, com consequências exponenciais, a ser questionada por Bateson.

Enquanto a entropia possa significar uma reconfiguração de um sistema em um outro patamar de organização e funcionamento, ela não é necessariamente indesejável do ponto de vista batesoniano. O que de fato preocupa Bateson é o quão destrutivos têm se mostrado o uso instrumental da técnica e o determinismo econômico diante do ambiente, tal como se não fizessem parte também eles, assim como o homem, de um mesmo ecossistema recursivo⁴. Para ele, a possibilidade de sobrevivência e evolução não reside nem na técnica nem no homem, mas na unidade sistêmica “homem-e-ambiente”.

Ora, enquanto entidade abstrata, a diferença para Bateson não está nas partes, mas nas suas relações. Nesse contexto relacional, o sistema complexo, a “mente” ecológica que procede por acertos e erros, ajustes e transformações, manutenção e inovações, cria diferenças a partir das diferenças (ou relações, se preferirmos) entre suas tantas partes autônomas e interagentes. Assim, em se tratando de causas e efeitos em um sistema, a análise não se deve limitar às suas partes, mas remeter justamente às diferenças que advêm das relações entre elas – as diferenças são a ponte entre uma e outra parte e é deste ponto de vista particular que devem ser observadas. Além disso, é evidente para Bateson que um observador interessado nos processos sistêmicos não pode pretender eximir-se da sua inserção no sistema, nem pode ignorá-la:

Os cibernéticos em sentido estrito foram vencidos pelo ‘input-output’. Você tem uma caixa, (...) e a ciência é a ciência dessas caixas. Ora, a essência da cibernética de Wiener era que a ciência é a ciência do circuito inteiro (...) Em verdade, você não está em relação com um ‘input-output, mas com os eventos no interior do mais vasto circuito. (...) Eu estou dentro da caixa, e Wiener também. (Bateson, 1972: 34, tradução nossa)

Sendo o observador parte integrante do sistema, é importante considerar que aquele não pode exercer sobre este nenhum controle unilateral, porque já o seu comportamento “é determinado pelo comportamento das outras partes do sistema, e indiretamente do seu próprio comportamento precedente” (Bateson, 1972: 342, tradução nossa). Nesse aspecto, não deixa de ser igualmente relevante o atual debate sobre a não-neutralidade do pesquisador diante do objeto. Enquanto a modernidade isolou o objeto e o silenciou, abordando-o a partir de sua lógica separatista e ordenadora, “encaixotada” em

⁴ “Recursivo” como oposto de “linear” no entender de Bateson, ou seja, o oposto daquilo que “descreve uma relação entre uma série de causas ou discussões de forma a que a sequência não volte ao ponto de partida” (Bateson, 1987a: 199).

seus departamentos e cátedras, o pensamento pós-moderno, problematizando a centralidade do humano ou teorizando o advento de novas formas de sentir (M. Maffesoli, M. Perniola, etc.), emancipou a natureza da dominação da razão, destacando o advento de uma nova lógica comunicativa plural que produz e revela “diferenças de diferenças”, novas ideias e novos dinamismos.

Nesse sentido, para Bateson, a epistemologia, enquanto construção das linguagens formais que evoca o conhecimento das ciências positivas, é capaz de apreender apenas uma fração reduzida de todo o “processo mental” que, na sua concepção epistemológica, seria o modo de ser do homem-no-ambiente.

Partindo dessa concepção, os pressupostos racionalistas ocidentais resultam contrários a uma compreensão ecológica do mundo. Além do aumento populacional e do progresso tecnológico, tais pressupostos que fundamentam o conceito de natureza e as relações distintivas do homem diante do ambiente estariam, segundo Bateson, na base da crise ecológica contemporânea, expressão de uma cultura antropocêntrica, que, como visto, manteve prisioneiro o pensamento e a ação na dicotomia homem-natureza.

3. Atopias e redes digitais: uma nova cultura ecológica

Nem em casa, nem fora, nem ida, nem volta, nem pátria, nem exílio, nem tradição, nem inovação, nem passado, nem futuro, mas transição, translação, tradução, transmissão, trânsito, no espaço, no tempo, na psique, na linguagem, na sexualidade, na sociedade. (...) Em cada lugar está tudo o que deveria estar, porque existe a coisa mais importante: o presente. Assim não alcançamos a imobilidade, mas, às vezes, a temporalidade do espaço, a sua dimensão efetiva, histórica. O mundo não tem nem centro, nem periferia.

(Perniola, 1995: 54 tradução nossa)

A proeminência das tecnologias comunicativas digitais se caracteriza, essencialmente, pela consolidação de uma rede cibernética que conecta seus usuários por meio de arquiteturas computacionais. Neste contexto, fica praticamente impossível desassociar sujeitos, indivíduos, comunidades, circuitos eletrônicos, computadores, celulares, interfaces, cabos de fibra ótica, ondas de rádios e todos os demais elementos que fazem parte do fluxo informacional que ocorre nas redes digitais.

Em uma percepção mais conceitual, fica muito difícil definir (no sentido de levar até ao fim) e determinar onde terminam os dedos das mãos e onde começam as teclas do teclado enquanto se produz um texto, já que ambos elementos, tanto o orgânico quanto o inorgânico, só são relevantes ao processo proposto quando funcionam em uma associação transorgânica⁵.

⁵ A dinâmica transorgânica é estabelecida no momento em que compreendemos que a existência do homem (orgânico) está atrelada ao desenvolvimento da tecnologia (inorgânica), pois fisicamente somos inferiores aos demais seres vivos e não poderíamos sobreviver, já que o nosso corpo não tem elementos adequados nem para fugir (presa), nem para caçar (predador). Para sobreviver, sempre dependemos da tecnologia, nos seus aspectos cognitivos e instrumentais, ou seja, a inteligência e o uso de ferramentas.

A digitalização do território, a partir da introdução das tecnologias digitais de comunicação que transformaram o ambiente em código informativo, produziu, pela primeira vez, uma superação da distância entre sujeito e território, permitindo a alteração da natureza deste último e a interação e interdependência entre indivíduo e ambiente. Esta interação constitui uma prática comunicativa em que a relação entre o sujeito e o território deixa de ser dicotômica, correspondendo a um tipo de forma comunicativa do habitar que se pode chamar *atópica* (do grego *ατοπος*, lugar atípico, estranho, paradoxal, fora do lugar) (Di Felice, 2009):

Uma vez reproduzido digitalmente o espaço, transformado este em informação, configura-se a formação de um habitar informativo, pós-arquitetônico e pós-geográfico que, multiplicando os significados e as práticas de interações com o ambiente, nos conduz a habitar naturezas diferentes e mundos no interior dos quais nos deslocamos informativamente. (Di Felice, 2009: 22)

Esse habitar atópico não constitui um “não-lugar”, nem um metaterritório, mas é um outro ecossistema construído através de interações entre territórios, indivíduos e tecnologias informativas.

Este processo de conectividade e de interações dinâmicas resulta numa concepção e numa cultura de um novo tipo de ecologia que compreende tanto os elementos orgânicos como aqueles tecno-informativos. Além da concepção de atopia, cabe perfeitamente, neste mesmo sentido, o conceito defendido por James E. Lovelock⁶ na sua concepção conhecida como “Teoria de Gaia”, na qual o planeta Terra deve ser reconhecido como um corpo vivente. Segundo o autor,

Gaia é o nome da Terra entendida como um sistema fisiológico único, uma entidade que é viva pelo menos até o ponto em que, assim como os outros organismos vivos, os seus processos químicos e a sua temperatura regulam-se automaticamente em um estado favorável aos seus habitantes. (...) Gaia é um sistema em evolução, um sistema constituído por todos os seres vivos e o seu ambiente na superfície terrestre, os oceanos, a atmosfera e as rochas da crosta, essas duas partes firmemente unidas e indivisíveis. (Lovelock, 2006: 12)

Por meio dos fluxos informativos presentes nas redes digitais – e que expressam os próprios fluxos da vida do planeta –, Gaia, enquanto também sistema comunicativo tecnobiológico, tem mostrado, através de um processo de comunicação, o quanto o desenvolvimento antropocêntrico colocou o próprio homem em risco de extinção. E a própria Gaia tem nos revelado que o equilíbrio sustentável só é possível segundo um viés ecossistêmico no qual, seguindo a mesma lógica das redes digitais, não é possível considerar, pensar ou agir fora do próprio contexto coletivo da rede.

⁶ O pesquisador e ambientalista Lovelock é reconhecido mundialmente por suas contribuições para a NASA e, mais recentemente, pelas suas pesquisas que culminaram na elaboração da hipótese de Gaia, que faz alusão à deusa grega que representa o próprio planeta Terra, em que considera que o próprio planeta tem vida, pois tem trocas energéticas e dinâmicas químicas semelhantes aos organismos vivos.

Aparecem assim os elementos para o desenvolvimento de uma nova cultura ecológica, feita não por elementos de diversas naturezas, interdependentes entre si e “interdialogantes”, mas por elementos simbioticamente unidos pelos fluxos informativos de redes que, comunicando-se, criam dinâmicas nem internas, nem externas.

Torna-se necessário pensar um novo tipo de *physis* e, conseqüentemente, um novo tipo de ação não mais deslocativa e transitiva, mas atópica e reticular.

M. Maffesoli descreve a nossa época como marcada pela volta de uma “pulsão selvagem”:

O retorno da pulsão selvagem. Pulsão que vem de muito longe e reencontra uma nova vitalidade nas práticas juvenis, nas multidões esportivas, nas histerias musicais e em outros encontros religiosos. (Maffesoli, 2010: 14, tradução nossa)

Desde as práticas juvenis até os esportes radicais e as histerias musicais, assistimos a um afloramento de um novo tipo de pulsão selvagem que articula com absoluta espontaneidade a natureza e a tecnologia, o espírito ecológico e a tecnologia da informação. O atirar-se das alturas em direção ao rio atado a laços elásticos (*bungee jumping*) é sempre acompanhado de filmagem que será sucessivamente disseminada *online*, assim como as práticas esportivas, e as músicas eletrônicas enquanto verdadeiras práticas de hibridação entre os sentidos humanos e os circuitos sintéticos de produção e distribuição da música (sequenciadores, *samplers*, *mixers* e amplificadores de vários tipos), como mostram as atividades dos DJs e dos VJs.

Uma pulsão selvagem que transita ao mesmo tempo no animal e no tecnológico, uma ecosofia que proporciona contemporaneamente uma heteronomia das naturezas e o surgimento de novas peles, nem orgânicas nem inorgânicas, nem sedentárias nem nômade, nem internas nem externas, mas atuais.

Referências bibliográficas

- Bateson, G. (1972) *Verso un'ecologia della mente*, Milão: Adelphi.
- Bateson, G. (1987) *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, London: Jason Aronson Inc.
- Bateson, G. (1987a) *Natureza e Espírito, uma Unidade Necessária*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Benjamin, W. (1996) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in Benjamin, W. (1996) *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Castells, M. (2002) *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Castells, M. (2009) *Comunicazione e potere*, Milão: Bocconi Editore.
- Di Felice, M. “Das tecnologias da democracia para as tecnologias da colaboração”, in Di Felice, M. (org.) (2008) *Do Público para as Redes: A comunicação digital e as novas formas de participação social*, São Caetano do Sul, SP: Difusão Editora.
- Di Felice, M. & Pireddu, M. (2010) *Pós-humanismo. As relações entre o homem e a técnica na época das redes*, São Paulo: Difusão Editora.
- Donaldson, R. D. (org.) (1991) *Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind*, New York: Harper Collins.
- Heidegger, M. (2005) *Essere e Tempo*, Milão: Longanesi.
- Hertzgaard, M. (2009) “Regreening Africa” in *The Nation*, December 7th, 2009. Versão eletrônica: <http://www.thenation.com/article/regreening-africa>. Acesso em agosto de 2010.

- Latouche, S. (2005) *Come Sopravvivere allo Sviluppo. Dalla Decolonizzazione dell'Immaginario Economico alla Costruzione di una Società Alternativa*, Turim: Bollati Boringhieri.
- Latouche, S. (2008) *Breve Trattato sulla Decrescita Serena*, Turim: Bollati Boringhieri.
- Lovelock, J. E. (2006) *Gaia: Cura para um planeta doente*. São Paulo: Cultrix.
- Maffesoli, M. (1995) *A Contemplação do Mundo*, Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- Maffesoli, M. (1999) *No Fundo das Aparências*, Petrópolis: Editora Vozes.
- Maffesoli M. (2010) *Matrimonium: petit traité d'écologie*, Paris: CNRS Editions.
- McLuhan, M. (1971) *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*, Rio de Janeiro: Cultrix.
- Meyrowitz, J. (1984) *Oltre il Senso del Luogo*, Bolonha: Baskerville.
- Perniola, M. (1995) *Transiti*, Roma: Biblioteca Cappelli Edizioni.
- Serres, M. (1990) *O Contrato Natural*, Lisboa: Instituto Piaget.