



DIÁLOGOS ENTRE TEOLOGIA Y TECNOLOGIA: SISTEMAS SIMBÓLICOS DA MEDIASFERA DIGITAL

DIALOGUES BETWEEN THEOLOGY AND TECHNOLOGY: SYMBOLIC SYSTEMS IN THE DIGITAL MEDIASPHERE

LUÍS M. FIGUEIREDO RODRIGUES
Universidade Católica Portuguesa

Recibido: 23/08/2022

Aceptado: 25/01/2023

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre el impacto que el mundo digital tiene en la vida cotidiana de las personas, tratando de identificar formas de promover la capacidad de vivir con sabiduría, pensar profundamente y amar con generosidad (cf. Laudato Si', 47). Parte de una reflexión epistemológica que permite abordar este tema desde una perspectiva teológica, viendo en qué medida el discurso religioso puede contribuir a una ecología sostenible. La respuesta a este reto es posible gracias al enfoque simbólico de la mediateca digital, reflejado en el pensamiento de Marshal McLuhan y Roland Barthes, donde el "medio" y el "mito" se consideran el soporte de la comunicación.

Palabras clave: Ecología de los medios; Epistemología teológica; Hermenéutica; Símbolo.

RESUMO

Este artigo reflete sobre o impacto que o mundo digital tem no quotidiano dos indivíduos, procurando identificar caminhos que promovam a capacidade de viver com sabedoria, pensar em profundidade e amar com generosidade (cf. *Laudato Si'*, 47). Parte de uma reflexão epistemológica que permita abordar este assunto na perspetiva teológica, vindo até que ponto o discurso religioso pode contribuir para uma ecologia sustentável. A resposta a este desafio é possibilitada pela abordagem simbólica da mediasfera digital, refletida a partir do pensamento de Marshal McLuhan e Roland Barthes, onde o “meio” e o “mito” são vistos como o suporte da comunicação.

Palavras chave: Ecologia dos Média; Epistemologia Teológica; Hermenêutica; Símbolo.

ABSTRACT

This paper explores the impact that the digital world has on the daily lives of human beings, seeking to identify ways to promote the ability to live wisely, think deeply and love generously (cf. *Laudato Si'*, 47). It starts from an epistemological reflection that allows us to approach this subject from a theological perspective, seeing to what extent religious discourse can contribute to a sustainable ecology. The answer to this challenge is made possible by the symbolic approach of the digital mediasphere, reflected on the thought of Marshal McLuhan and Roland Barthes, where the "medium" and the "myth" are seen as the support of communication.

Keywords: Media Ecology; Theological Epistemology; Hermeneutics; Symbol.

INTRODUÇÃO

As sociedades atuais resultam, cada vez mais, da interação contínua entre a “sociedade rede” e o denominado “poder da identidade”¹. Diante dos diversos problemas sociais, os indivíduos organizam o seu significado não tanto em torno

1 Cf. Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Poder da Identidade*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 478–83.

do que fazem, mas com base no que são ou acreditam ser². Nesse contexto, a identidade transforma-se na principal, ou até única, fonte de significados de um indivíduo ou comunidade, de maneira que a busca da identidade “é tão poderosa como a transformação económica e tecnológica no registo da história”³, tanto mais que essa procura acontece muito nas interações desterritorializadas, realizadas nos suportes digitais e através destes.

Vem a propósito recordar que, como refere Marshal McLuhan, os humanos modelam os instrumentos de comunicação, mas estes também modelam o ser humano, sem que disso se tenha consciência, o que implica procurar compreender aquilo que se pode designar por “ecologia dos média”⁴ e, dado que o suporte mais preponderante nos dias de hoje é a Web, a cultura digital acaba por ter, então, uma forte influência sobre o modo como os cidadãos habitam os outros espaços onde se movem, tanto mais quando eles se tornam omnipresentes, a que a atual Pandemia ajudou a incrementar.

Ao articular “médias” e “ecologia” foca-se a atenção não tanto na componente tecnológica, mas sobretudo no modo como estes recursos estão a potenciar um equilíbrio simbólico saudável, a potenciar uma cultura efetivamente humanizadora. Dito de outro modo, procura compreender se, e de que modo, os média digitais estão a promover um desenvolvimento humano ou, pelo contrário, estão a destruí-lo. Este aspeto reveste-se da maior importância, ao constatar-se que cada ser humano vive como que em dois ambientes diferentes: o ambiente *natural*, onde encontra os bens para a sobrevivência física; e o ambiente *cultural*, que consiste nas linguagens, nos símbolos, imagens, aparatos tecnológicos, enfim, tudo o que faz com que o ser humano seja o que efetivamente é.

1. BASE EPISTEMOLÓGICA PARA FALAR A PARTIR DAS RELIGIÕES

Nos últimos tempos tornou-se ainda mais evidente a contribuição das religiões no debate sobre o desenvolvimento e a sustentabilidade do planeta: de uma recusa em considerar as religiões, passou-se a considerar com sincero

2 Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*, 3.a ed., vol. 1 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 3.

3 Castells, 1:5.

4 Cf. Neil Postman, “The Humanism of Media Ecology”, *Proceedings of the Media Ecology Association 1* (2000): 10–16.

interesse e reconhecimento pragmático da sua relevância⁵. De facto, não apenas a clássica teoria da secularização foi revista por alguns dos seus mais altos expoentes, como é o caso de Peter L. Berger, na sua obra *Os múltiplos altares da modernidade*⁶, mas também a evidência empírica está a demonstrar que as crenças religiosas constituem um fator primordial na configuração das sociedades capitalistas avançadas⁷; acresce que as religiões continuam a ser uma das principais fontes de valores e de referências comportamentais para uma grande maioria da população mundial.

Embora já ninguém defenda, na academia, que o ato de observação seja neutro, logo já não se defende a neutralidade científica, não deixa de estar subjacente que a ciência se faz, apenas, com o recurso à experimentação, o que se calhar requer um olhar mais atento. Neste diálogo, é-nos útil ouvir o que diz Karl Popper quando propõe uma nova visão da relação entre experiência e conhecimento, não atribuindo àquela a tarefa de atribuir significado às afirmações, nem de as verificar. A experiência não pode mostrar a verdade das proposições universais — filosóficas ou científicas — devido ao seu carácter de particularidade. Deduz-se, então, que o significado transcende a experiência, e até a própria cientificidade, entendida aqui no sentido de ciências exatas. O método meramente indutivo não pode aportar estes resultados porque, como método científico, não existe: no dizer de Karl Popper “não há indução, porque as teorias universais nunca são dedutíveis de afirmações únicas, de descrições de factos observáveis”⁸. O mesmo é dizer que, assim sendo, a validade das teorias universais não pode ser justificada pela verificação experimental.

No pensamento de Popper, o que não é aceitável é o positivismo lógico. Embora não se possa saber de forma definitiva, através da verificação, se uma teoria científica é verdadeira, podemos, no entanto, saber com certeza quando é falsa. Se o verificacionismo positivista se revela à prova dos factos viciados pelo mesmo mitologismo que pretendia combater, o critério da falsificabilidade é o

5 Cf. Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development* (New York - London: W. W. Norton & Company, 2006).

6 Cf. Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston: De Gruyter, 2014).

7 Cf. Harvey Cox, *The market as God* (Harvard University Press, 2016); Malcolm Torry, *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, vol. 1: Interna (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), <https://doi.org/10.1057/9781137394668>; Malcolm Torry, *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, vol. 2: Externa (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), <https://doi.org/10.1057/9781137439284>; Paul Christopher Manuel e Miguel Glatzer, eds., *Faith-Based Organizations and Social Welfare* (Cham: Springer International Publishing, 2019).

8 Karl R. Popper, *A lógica da pesquisa científica*, trad. Leonidas Hegeberg e Octanny Silveira da Mota, 16.a ed. (São Paulo: Cultrix, 2008), 28.

mais adequado para testar a cientificidade das teorias. Isto não conduz certamente a um critério geral de verdade, mas também não conduz a uma total desorientação cognitiva. O cientista procede por conjecturas e refutações, numa sucessão perene de propostas de teorias e a sua refutação, a fim de substituí-las por outras, não verdadeiras em absoluto, mas temporariamente mais adequadas para explicar a realidade. De forma sintética, podemos concluir que, para Karl Popper, *crítico* é o melhor sinónimo de *racional*⁹.

A investigação, observa Popper, não parte de observações, mas de problemas — teóricos ou práticos — que exigem soluções. E para propor soluções, é necessária imaginação criativa, capaz de formular hipóteses e conjecturas. O rigor metodológico é necessário para a investigação e justificação da descoberta, mas não é suficiente para a descoberta em si, pense-se no caso das descobertas “acidentais”. Uma coisa é a génese das ideias, outra é a sua prova. Por esta razão, qualquer teoria que pretenda a dignidade científica deve ser experimentalmente falsificável; é científica, mas nunca definitiva, pois está sempre aberta à revisão, pode ser integrada ou refutada.

Podemos avançar um pouco mais, para vermos como as ciências humanas vão lançando mão dos progressos mais recentes da filosofia e da linguística, que progressivamente vão assumindo conceitos cada vez mais diversificados e contextuais de verdade. A partir do pensamento de Jürgen Habermas¹⁰, podemos assumir que as ideologias devem ser identificadas e criticadas. Essa crítica da ideologia baseia-se numa teoria de comunicação sem distorção, que avalia o modo como as declarações são validadas¹¹. Habermas postula que toda a comunicação implica a capacidade para dar razões daquilo que se afirma e sustentar as afirmações proferidas, o que faz com que toda a comunicação requeira “afirmações sobre a compreensão (perceção de fatos), verdade (coerência cognitiva), veracidade (coerência moral) e retidão (autenticidade pessoal) de declarações”¹².

Este desejo da pretensa neutralidade do cientista, que se afasta da realidade para, indutivamente, chegar à verdade, tem sofrido diversas críticas. Uma delas

9 Cf. Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, 6.a ed. (Londo/New York: Routledge, 2002), 73–84.

10 Cf. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979).

11 Cf. Luís Armando Gandin e Ricardo Boklis Golbspan, “A ferramenta metodológica das pretensões de validade: uma contribuição para tratamento de dados nos estudos educacionais críticos”, *Praxis Educativa* 15 (2020): 1–17, <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.15.14407.014>.

12 James Reaves Farris, “Teologia prática: identidade passada e atual”, *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade* 10, n. 1 (2012): 88.

vem da denominada filosofia prática¹³, com a tentativa de distinguir entre as ciências culturais e as ciências naturais. Estas estudam objetos do mundo natural, ao passo que aquelas procuram compreender as ações dos seres livres e que agem com uma intencionalidade, ou seja, dos humanos. Nesta linha, o pensamento de Hans-Georg Gadamer ajuda a compreender a base filosófica de áreas do saber como a psicologia, a história, a sociologia, entre outras. Elas procuram compreender o significado da ação humana.

A ideia central desenvolvida por Gadamer¹⁴, em *Verdade e Método*¹⁵, mostra que as ciências culturais estão baseadas no entendimento humano, é aí que têm o seu fundamento. Mais, o entendimento humano mostra-se, sobretudo, através do diálogo, no qual estão presentes os *preconceitos* e *convicções*. Estes não são algo a retirar ou a ignorar, antes a usar de modo positivo. Ainda de acordo com aquele filósofo, o ser-humano compreende a realidade a partir dos seus conceitos preliminares, que já possui. Isto não significa que estes devam dominar a compreensão da realidade; mais, entendemos ou percebemos uma realidade quando contrastamos o que já conhecemos ou acreditamos com que se está a experimentar.

O teólogo australiano Ormond Rush, nesta mesma linha, lança mão dos recursos filosóficos sobre a hermenêutica, sobretudo de Gadamer, para propor a tríade: entender, interpretar e aplicar. De forma concreta, “*entender* a experiência, alega-se, é já uma *interpretação* de uma estrutura familiar do passado que permite uma *aplicação* de significado num contexto atual de alguém”¹⁶. Através deste círculo hermenêutico percebe-se que existe uma dialética entre o “todo” e a “parte”. O que já se conhece e estamos familiarizados, que vem da tradição, oferece as condições para entender o novo. Mas esta compreensão do novo a partir do antigo leva a que este [o antigo] tenha uma compreensão diferente, mais aprofundada. É possível que não exista uma definição mais sucinta do *sensus fidei* do que esta: *sensus fidei* é a fé que busca compreensão, interpretação e aplicação. Para a hermenêutica teológica, a noção do círculo hermenêutico é útil para delinear a relação dinâmica entre revelação

13 Para uma primeira compreensão do que é a “filosofia prática”, Cf. Jorge César das Neves, “Martin Heidegger e a filosofia prática”, *Geopolis* 4 (1997): 14–27.

14 Cf. Charles Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, em *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 126–42.

15 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshal, 2.a ed. (London: Bloomsbury, 2004), sobretudo a segunda parte da obra.

16 Ormond Rush, “Sensus Fidei: Faith “making Sense” of Revelation”, *Theological Studies* 62 (2001): 233.

e fé, entre revelação e Escritura, entre Escritura e tradição, entre tradição passada e experiência atual.¹⁷

O teólogo compreende o *sentido da fé*, na medida em que participa na compreensão, participação e aplicação do *sentido da fé dos fiéis* na comunidade cristã. Percebe-se, agora, que a prática e a teoria estão intimamente ligadas. Desenvolvem-se conjuntamente e estão relacionadas interiormente. Daqui se conclui que um modelo epistemológico baseado na díade teoria-prática ou prática-teoria é insuficiente. Importa antes um modelo que integra a tríade prática-teoria-prática do entendimento humano, que seja dialógico.

Vem a este propósito recordar o pensamento de Lynn White. Segundo ele, o antropocentrismo bíblico foi o que mais justificou a exploração da natureza pelo ser humano e, por isso, um dos maiores causadores culturais que deram origem à crise ambiental. Mas, a ser assim, a solução da crise ambiental terá de ser também de ordem religiosa, se não quisermos atacar apenas os sintomas e optarmos por ir às causas dos problemas¹⁸.

Falar hoje de *sustentabilidade* sem ter em consideração a reflexão das tradições religiosas, o papel das organizações confessionais — das organizações baseadas na crença — e o crescente diálogo religioso em torno desta temática acaba por ser contrassenso. As religiões promovem visões do mundo e do ser-humano que acabam por ser determinantes para configurar uma determinada sociedade¹⁹.

As confissões religiosas, sobretudo as mais globais — como seja o caso da judia, cristã, islâmica, hindu e budista — podem ajudar, não só a formular uma ética global, como também a serem indutores de ações que precisem de ser implementadas a nível internacional e global²⁰. Por exemplo, no catolicismo, a Igreja católica não só se considera “perita em humanidade” (*Populorum Progressio*, 13; *Sollicitudo Rei Solcialis*, 7), como também desenvolveu alguns conceitos, que lhe são muito caros, e que permitem analisar e iluminar o debate contemporâneo, sobre a sustentabilidade, como sejam o caso dos conceitos de “destino universal dos bens”, “bem comum” e, mais recentemente, “ecologia integral”. Estes são conceitos muito operacionais, que ultrapassam a esfera do

17 Rush, 234.

18 Cf. Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155, n. 3767 (10 de Março de 1967): 1203–7, <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.

19 Cf. Catherine Devitt e Jaime Tatay, “Sustainability and Interreligious Dialogue”, *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica* 43 (21 de Maio de 2018): 123–39.

20 Cf. Commission of the Bishops’ Conferences on the European Community, “A christian view on climate change”, 2.a ed. (Brussels, 2011).

estritamente religioso ou confessional, entendido em sentido restrito, e que são o património de uma reflexão e de uma práxis expressa na história, que pode despoletar iniciativas transformadoras na sociedade.

O considerar as religiões no diálogo sobre os grandes problemas que afetam o nosso mundo implica, também, a assunção do *diálogo inter(trans)disciplinar*, pela simples razão de que é o que melhor reconhece a realidade do que existe: todas as coisas estão interligadas! Uma abordagem *interdisciplinar*, em sentido estrito, procura fazer pontes entre as diversas disciplinas científicas, em ordem a um enriquecimento recíproco; por seu turno, a *transdisciplinaridade* “acrescenta o «através e para além» das disciplinas, pressupõem uma racionalidade aberta, através de um novo olhar sobre a noção de «objetividade» e uma ampliação da razão e do seu uso, superando a hegemonia das «ciências positivas»”²¹. Se tivermos em conta a *Carta da Transdisciplinaridade*, adotada no primeiro *Congresso Mundial da Transdisciplinaridade*, realizado de 2 a 6 de novembro de 1994, no Convento da Arrábida, verificamos que o conhecimento é multirreferencial, multidimensional e não exclui a existência de um horizonte trans-histórico. Aqui, o prefixo *trans* convida a reflexão a “conhecer” em duas direções: a *horizontal* da relação entre as ciências e a sociedade a que servem, e a *vertical* da profundidade do conhecimento filosófico e teológico. Tal como nos refere João Paulo II na *Fides et Ratio*:

“O cientista tem bem consciência de que “a busca da verdade, mesmo quando se refere a uma realidade limitada do mundo ou do homem, jamais termina; remete sempre para alguma coisa que está acima do objeto imediato dos estudos, para os interrogativos que abrem o acesso ao Mistério”. (*Fides et Ratio*, 106)

Chegados que estamos a este ponto, é tempo de dizer, sinteticamente, que a questão ecológica se coloca no âmbito da reflexão sobre o desenvolvimento tecnológico, mais concretamente do desenvolvimento sustentável da Humanidade. Este, por seu turno, está intimamente ligado com o do desenvolvimento de cada indivíduo. Bento XVI escreve que o “desenvolvimento da pessoa se degrada, se ela pretende ser a única produtora de si mesma. De igual modo, degenera o desenvolvimento dos povos, se a humanidade pensa que se pode recriar valendo-se dos «prodígios» da tecnologia” (*Caritas in veritate*, 68).

21 Julio L. Martínez, “Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030”, em *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. José María Larrú (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 42.

Os desenvolvimentos tecnológicos chegam à vida de cada cidadão por diversas vias, influenciando a totalidade do seu quotidiano. Mas há um aspeto onde essa influência é mais perceptível, trata-se do uso dos desenvolvimentos tecnológicos que potenciaram um inigualável desenvolvimento dos meios de comunicação. A população deixou de estar dividida entre um número reduzido de emissores e um grande número de recetores, entre um número reduzido de produtores e uma multiplicidade de consumidores. Graças aos desenvolvimentos tecnológicos, a diferença entre emissor e recetor, entre produtor e consumidor, esvaiu-se. Agora, qualquer cidadão pode ser, ele mesmo, um produtor de conteúdos, não apenas consumidor.

É a partir desta perspetiva, de uma tecnologia que permite a construção de ecologias digitais, que nós preferimos pensar a técnica e os seus efeitos no quotidiano humano. E é neste quadro, no âmbito do desenvolvimento dos povos e da técnica, que Bento XVI situa a questão dos média digitais, dizendo:

“Já é quase impossível imaginar a existência da família humana sem eles [desenvolvimentos tecnológicos]. No bem e no mal, estão de tal modo encarnados na vida do mundo, que parece verdadeiramente absurda a posição de quantos defendem a sua neutralidade, reivindicando em consequência a sua autonomia relativamente à moral que diria respeito às pessoas. [...] Dada a importância fundamental que têm na determinação de alterações no modo de ler e conhecer a realidade e a própria pessoa humana, torna-se necessária uma atenta reflexão sobre a sua influência “(*Caritas in Veritate*, 73).

2. ECOLOGIA DOS MÉDIA

Explicitemos o que se entende aqui por “ecologia dos média”. Falar de “ecologia dos média” é recordar a obra de Marshall McLuhan e Neil Postman, entre outros, como os fundadores deste conceito²². Quando, em 2000, Neil Postman proferiu a conferência com que inaugurou a convenção da *Media Ecology Association*²³, pôde explicar o significado da expressão “media ecology” para, depois, lançar aquelas perguntas que ele considera serem fundamentais,

22 Cf. Carlos A. Scolari, ed., *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones* (Barcelona: Gedisa, 2015) Sobretudo a primeira parte.

23 Cf. Postman, “The Humanism of Media Ecology”.

para que os média digitais estejam, de facto, ao serviço do ser-humano, potenciando uma cada vez maior humanização da humanidade²⁴.

Neil Postman explica que, quando em conjunto com Christine Nystrom e Terence Moran, criou o primeiro curso graduado com o título “Media Ecology”, na New York University, teve como guia inspiradora uma metáfora da ciência biológica. Tratava-se da “caixa de Petri”, a partir da qual se pode entender por “meio” a substância dentro da qual uma cultura se desenvolve. Ao proceder à alteração da palavra “substância” por “tecnologia”, encontra-se a definição de “ecologia dos média”: os média são o ambiente tecnológico dentro da qual uma cultura se desenvolve e cresce.

Nos média digitais verifica-se que a principal característica da evolução dos suportes dos traços culturais é a sua desmaterialização, que acaba por ser a característica propulsora das demais: ou seja, a aceleração e miniaturização dos lugares de memória, até à sua total virtualização. Daqui resulta que as obras sejam armazenadas em suportes cada vez mais reduzidos e com muitíssima maior abrangência. Para mais, acrescido do facto de que se tem verificado que à sua sempre crescente utilização corresponde uma redução substancial da necessidade de recursos económicos, até se chegar ao totalmente gratuito, pelo menos para o utilizador. Mas há um outro custo associado a ponderar, o custo da autoridade: “a máquina alivia, o poder torna pesado. É o contrassenso do político diante da evolução técnica. A autoridade estabelecida toma o caminho em sentido contrário, bloqueia o “micro” inovador com o “macro” entronizado”²⁵.

Por fim, a “ecologia dos média” recorre ainda à metáfora, também biológica, da “ecologia”, não entendida apenas como o foi nas últimas décadas — sobretudo depois de Charles Darwin, olhando apenas para os seres vivos e o ambiente onde eles vivem, de forma equilibrada e saudável —, mas de uma forma mais ampla, tal como Aristóteles já a tinha percebido: a ecologia como o cuidado pela casa comum²⁶.

Recorremos ao conceito de “mediasfera”, tal como Régis Debray o entende: “como um meio de transmissão e de transporte de mensagens e de pessoas, com

24 Cf. Abram Book, “New Journeys on Well-Worn Paths: Clarifying and Re-Applying Postman’s Media Ecology from a Judeo-Christian Perspective”, *Journal of Communication & Religion* 42, n. 2 (2019): 61–75.

25 Régis Debray, *Cours de médiologie générale* (Paris: Gallimard, 1991), 211.

26 Cf. Armando de Melo Lisboa, “Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum”, *Logeion: Filosofia da Informação* 4, n. 1 (10 de Outubro de 2017): 36–72, <https://doi.org/10.21728/logcion.2017v4n1.p36-72>.

os métodos de elaboração e de difusão intelectuais que lhe correspondem”²⁷. Uma ecologia dos média dá, então, forma à política de uma cultura, à sua organização social e aos seus hábitos e modos de pensar. Por isso, a emergência de uma mediasfera baseada no digital — à semelhança com as anteriores —, faz com que alguns indivíduos e ideias se venham a sentir estrangeiros no seu lugar de origem, pelo que é imprescindível a salvaguarda necessária para que isso não aconteça. Uma mediasfera só será viável se respeitar a ética, o ser humano e o bem comum. O que se diz dos indivíduos, deve também aplicar-se às ideias. Algumas podem ter numa determinada mediasfera um ambiente agreste, mas se são importantes, deve haver uma preocupação ecológica de as proteger e promover no âmbito dessa agressão ecológica.

Articulando “médias” e “ecologia”, foca-se a atenção não apenas na componente tecnológica, mas sobretudo no modo como estes recursos estão a potenciar um equilíbrio simbólico saudável, a potenciar uma cultura efetivamente humanizadora. Dito de outro modo, procura compreender se, e de que modo, os média digitais estão a promover um desenvolvimento humano ou, pelo contrário, estão a destruí-lo. Este aspeto reveste-se da maior importância, ao constatar-se que cada ser humano vive como que em dois ambientes diferentes: o ambiente *natural*, onde encontra os bens para a sobrevivência física; e o ambiente *cultural*, que consiste nas linguagens, nos símbolos, imagens, aparatos tecnológicos, enfim, tudo o que faz com que o ser humano seja o que efetivamente é.

3. CONTRIBUTO DAS RELIGIÕES

Agora, na *Laudato Si'*, a ecologia integral é percebida do seguinte modo:

“Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspetos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais”. (*Laudato Si'*, 137)

Aqui, a espiritualidade cristã propõe “uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo” (*Laudato Si'*, 222). Esta opção concretiza-se através do *cuidado*, que insere o indivíduo no território do personalismo solidário, com os seus princípios sociais

27 Régis Debray, *Vie et mort de l'image* (Paris: Gallimard, 1992), 148.

(solidariedade, subsidiariedade, bem-comum) e os grandes valores (verdade, justiça, igualdade, liberdade, participação) determinantes da qualidade de toda a ação e instituição social.²⁸

Ao pensar no desafio de cuidar e proteger a “casa comum” (cf. *Laudato Si'*, 13), Francisco assume que uma ecologia integral inclui não só uma ecologia verde, mas também uma ecologia humana, integral. Sublinha-se a importância de velar e respeitar qualquer forma de vida, mas também todos os modelos de vida humana, criando as condições adequadas para que todos os indivíduos, independentemente de qualquer outro atributo, possam ter condições para viver condignamente. Por isso, a questão social não está alheia à questão ecológica, antes é parte integrante da mesma.²⁹ O Papa Francisco refere explicitamente que “é verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros seres humanos” (*Laudato Si'*, 92), pelo que a exploração e o despojamento da natureza nunca são separados da injustiça e da violência nas relações humanas³⁰.

Olhando, especificamente, para a *Laudato Si'*, verifica-se que foi dedicado um parágrafo completo ao “mundo digital” e ao seu papel no mundo contemporâneo (cf. §47)³¹, encerrando uma parte dedicada à temática *da deterioração da qualidade de vida humana e degradação social* (cf. §§43-47). Aí, são enumerados uma série de fatores que se opõe à busca da felicidade humana: os efeitos da degradação ambiental, o atual modelo de desenvolvimento e a cultura do desperdício na vida das pessoas (cf. § 43); o crescimento excessivo e desordenado de muitas cidades que se tornaram inviáveis do ponto de vista da saúde e das relações humanas (cf. § 44); a injustiça do diferente acesso à beleza do ambiente natural devido à sua “privatização” (cf. § 45); um conjunto de aspetos negativos da globalização e das inovações tecnológicas sobre o mundo do trabalho (cf. §46).

A Encíclica afirma que “o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com

28 Cf. Martínez, “Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030”, 41.

29 Cf. Francesc Torralba, “Hacia una ecología integral. Comentario a *Laudato Si'*”, em *Hacia una ecología integral*, ed. Lluc Torcal, Josep Maria Mallarach, e Francesc Torralba (Lleida: Milenio, 2017), 55.

30 Cf. John E. Carroll, “Catholicism and Deep Ecology”, em *Deep ecology and world religions: new essays on sacred grounds*, ed. David Landis Barnhill e Roger S. Gottlieb (Albany: State University of New York Press, 2011), 171–75.

31 Cf. Marcello Semeraro e Guido Gili, “L’ecologia della comunicazione e dei media nell’Enciclica *Laudato si'*”, *Problemi dell’informazione* 2, n. 2 (2016): 260–69, <https://doi.org/10.1445/84013>.

a degradação humana e social” (*Laudato Si'*, 48). Mais, é a partir deste contexto que podemos entender a “ecologia digital”, a partir do que o Papa chama de uma “ecologia cultural” (cf. §§ 143-146) e de uma “ecologia da vida quotidiana” (cf. §§ 147-155).

Embora se possa afirmar, genericamente, que a sua razão de ser deriva da constatação de que os meios da tecnologia digital são o suporte de muitas atividades do ser-humano, estando estes novos dispositivos como que incorporados ou “embebidos” no cotidiano de cada indivíduo³². O digital, que não corresponde somente à presença dos meios tecnológicos, caracteriza, efetivamente, o mundo contemporâneo, pelo que a sua influência se tornou, num breve espaço de tempo, habitual e contínua, a ponto de ser encarada como natural: tornando-se invisível ou transparente. A cultura contemporânea está amplamente digitalizada, o que acaba por ter implicações muito profundas na conceção que se tem do tempo e do espaço, bem como de si mesmo, dos outros e do mundo (cf. *Christus vivit*, 86). O digital não só faz parte das culturas existentes, como se está a impor como uma nova cultura, modificando, antes de mais, a linguagem, modelando a mentalidade e reelaborando os valores, e a uma escala global.

4. A SIMBÓLICA DA MEDIASFERA DIGITAL

Para realizar uma abordagem compreensiva a este fenómeno, faremos uma leitura de Marshal McLuhan³³, em diálogo com Roland Barthes³⁴, para perceber o deslocamento sensorial produzido pelas complexificações do sistema técnico e a capacidade poética da tecnologia, na medida em que é capaz de afetar os indivíduos. O que está na base deste diálogo é a leitura mítica, no caso de Barthes, e mediática, no caso de McLuhan. Ambos evidenciam a forma como o ser humano se apropria do seu ambiente, num contexto onde a cultura fomentada pelos desenvolvimentos tecnológicos reconfigura a humanidade. O conhecido aforismo de Marshal McLuhan – “o meio é a mensagem” –, graças ao diálogo com Barthes, permitirá afirmar, por analogia com aquele, que o *mito* também é, em certa medida, o meio através do qual a humanidade se comunica.

32 Cf. Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O fim do milénio*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003), 472-77.

33 Cf. Marshall McLuhan, *Understanding media: The extensions of man* (Cambridge: MIT Press, 1994).

34 Cf. Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil, 1957).

Partimos do entendimento de *ícone* como que uma espécie de fotografia instantânea do inconsciente coletivo: comprime e concentra, em simultâneo, vastas quantidades de informação.³⁵ Por seu turno, a definição de ícone apresentada por McLuhan refere que “os ícones não são fragmentos ou aspetos especializados, mas imagens unificadas e comprimidas de tipo complexo. Focalizam uma grande região de experiência num minúsculo círculo”.³⁶ O ícone, assim entendido, em articulação com o inconsciente coletivo, evidencia a sua capacidade poética, enquanto veículo portador de significados reconhecidos e aceites largamente num determinado contexto social,³⁷ que partilha a mesma linguagem.

Roland Barthes, com o seu conceito de *mitologia*, permite um passo mais nesta aproximação. A sua ideia central é bastante clara e parte da noção ampla de *discurso* que é definida como “qualquer unidade ou síntese significativa, seja verbal ou visual: uma fotografia será para nós discurso da mesma forma que um artigo de jornal; os próprios objetos podem tornar-se discurso, se significarem algo”.³⁸ A partir desta ideia primordial do discurso, Barthes elabora o que ele denomina como “mito” e que constitui, no essencial, uma forma de compreender o modo como os jogos de linguagem são estruturados num quadro social³⁹. A noção barthesiana do mito é particularmente rica neste contexto, não só pela sua particular proximidade à forma como McLuhan lê a realidade, mas também porque permite destacar, no carácter poético da linguagem, as formas como a produção de significado é dada e, conseqüentemente, permite apreender mais firmemente a ideia do *meio* mcluhaniano. Barthes indica que o mito é uma linguagem, mas mais concretamente, que “é um sistema de comunicação, é uma mensagem. Isto mostra que o mito não pode ser um objeto, um conceito, ou uma ideia; é um modo de significação, uma forma. [...] O mito não é definido pelo objeto da sua mensagem, mas pela forma como é proferido: existem limites formais ao mito, mas não existem limites substanciais”.⁴⁰

A partir desta afirmação de Barthes, evidenciam-se alguns aspetos que o conectam com o pensamento de McLuhan. A assimilação do mito com o sistema de comunicação constitui um ponto de partida fundamental, precisamente na

35 Cf. Scott Lash, *Critique of information* (London, Thousand e New Delhi: SAGE, 2002), 185.

36 McLuhan, *Understanding media: The extensions of man*, 226.

37 Cf. Sergio Roncallo-Dow e Enrique Uribe-Jongbloed, “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”, *Universitas Philosophica* 30, n. 60 (2013): 176.

38 Barthes, *Mythologies*, 183.

39 Cf. Kathrin Yacavone, “The Photograph as Trace: Barthes, Benjamin, and the Intermediality of Photographic Discourse”, *Mosaic: An interdisciplinary critical journal* 53, n. 4 (2020): 75–93.

40 Barthes, *Mythologies*, 181–82.

medida em que sublinha o modo específico como as concretizações significativas ocorrem numa sociedade. O mito não é, em si mesmo, algo que só se possa compreender teoricamente; antes, pode sê-lo — e é-o de facto — a partir da sua função simbólica, dado que adquire vida apenas a partir do seu acontecer, nas intercessões sociais, que acabam por ser as suas diversas atualizações.⁴¹ O que Barthes sugere poderia ser traduzido sob a figura de um duplo nível de leitura de tudo o que implica um discurso e que, portanto, pode ser considerado como discurso. A partir daí, Roland Barthes propõe uma leitura, digamos assim, mitológica da realidade e que ele articula de modo muito próximo com a semiologia.⁴²

Indo um pouco mais longe da ideia binária de semiologia de Ferdinand de Saussure — a que articula *significante* e *significado* —, Barthes propõe uma estrutura ternária, reconhece que entre aqueles dois não há igualdade, mas uma certa equivalência:

“Temos de ter cuidado para que, ao contrário da linguagem comum, que simplesmente me diz que o significante exprime o significado, em qualquer sistema semiológico não estou a lidar com dois, mas com três termos diferentes, porque o que estou a apreender não é um termo atrás do outro, mas a correlação que os une: há o significante, o significado, e o sinal, que é o total associativo dos dois primeiros termos. [...] Naturalmente, existem implicações funcionais entre o significante, o significado, e o sinal (como na parte para o todo) que estão tão próximas que a análise pode parecer fútil”⁴³.

No caso do mito, encontra-se o esquema tridimensional: o significante, o significado e o sinal. O mito tem ainda uma outra particularidade, na medida em que é construído a partir de uma cadeia semiológica prévia. Trata-se de um discurso “parasita”, na medida em que subsiste graças um primário que o hospeda⁴⁴. É um sistema segundo, onde o que, no primeiro nível, é o sinal, desempenha a função de significante, no segundo nível de reflexão: o mitológico. Quer estejamos diante da escrita alfabética, pictórica ou ambas, o mito *um sinal global*, o termo final de uma primeira cadeia semiológica. E é precisamente este termo final que se tornará o primeiro termo do sistema alargado que ele constrói. Tudo acontece como se o mito tivesse deslocado o sistema formal dos primeiros

41 Pierre Lévy, *Cyberculture* (Paris: Odile Jacob, 1997).

42 Cf. Roncallo-Dow e Uribe-Jongbloed, “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”, 181–85.

43 Barthes, *Mythologies*, 185–86.

44 Cf. Barthes, 204–11.

significados para um nível superior⁴⁵. Há, então, no dizer de Barthes, “dois sistemas semiológicos no mito, um dos quais é deslocado do outro: um sistema linguístico, língua (ou os modos de representação a ele assimilados), a que chamarei de *linguagem-objecto*, porque é a linguagem que o mito utiliza para construir o seu próprio sistema; e o próprio mito, a que chamarei de *meta-linguagem*, porque é uma segunda língua, na qual se fala a primeira”.⁴⁶

Olhando agora a partir da perspectiva de Marshal McLuan, podemos dizer que os meios tecnológicos constituem macro-mitos.

Chegamos à condição oral, mais uma vez, através dos meios eletrônicos, que abreviam o espaço e as relações num único plano, fazendo-nos confrontar múltiplas relações no mesmo momento. Se uma língua inventada e utilizada por muitas pessoas é um meio de comunicação de massas, qualquer um dos novos meios de comunicação, num certo sentido, é uma nova linguagem, uma nova codificação da experiência coletiva alcançada por novos hábitos de trabalho e uma consciência coletiva inclusiva. Contudo, quando essa nova codificação atingiu a fase tecnológica da comunicabilidade e da repetibilidade, não se tornou, tal como a linguagem falada, também um macro-mito?⁴⁷

Por esta razão, o ícone é um conceito chave na proposta de McLuhan, porque a sua capacidade de compactar uma vasta amplitude das experiências numa pequena concretização circunscrita, mostra as múltiplas capacidades associativas que as diversas codificações possuem ao longo de uma narrativa que acaba por estar interligada com os processos de complexificação do sistema técnico⁴⁸. A capacidade significava do ícone é a prova da capacidade poética dos códigos mitológicos — os parasitários —, no final, são os que nos permitem transcender a dimensão objetiva da técnica, uma vez que, colocando sobre a mesa os processos de apropriação e as formas de leitura da realidade, colocam o ser-humano como centro de reflexão, uma vez que não há *mito*, *meio* ou *mensagem* sem que existam pessoas capazes de os preencher de significado, para os reconhecer⁴⁹. O contexto social de interação, inclusive digital,

45 Cf. Rodrigo da Costa Araujo, “A aventura semiológica de Barthes”, *Revista Mosaicum*, n. 32 (7 de Dezembro de 2020): 7–26, <https://doi.org/10.26893/rm.v16i32.437>.

46 Barthes, *Mythologies*, 188.

47 Marshall McLuhan, “Myth and Mass Media”, *Daedalus* 88, n. 2 (1959): 339–40.

48 Wayne DeFehr, “The mythology of McLuhan”, *English Studies in Canada* 36, n. 2–3 (1 de Junho de 2010): 29–32.

49 Cf. Laura Lee Coles, “Landscape, Eco-Arts Practice, and Digital Technology in the Public Art Realm”, em *The Routledge Companion to Art in the Public Realm*, ed. Cameron Cartiere e Leon Tan (New York: Routledge, 2021), 253.

desempenha um papel imprescindível, dado que cimenta as bases da codificação e as consequentes operações de reconhecimento e aceitação onde subsistem.

CONCLUSÃO

É, então, possível olhar o mundo digital a partir da sua capacidade de produzir um discurso icónico e, conseqüentemente, mitológico. Isto permite perceber o modo como certos processos e atores podem intervir na linguagem, através de uma intencionalidade exterior à linguagem-objeto, intervindo em narrativas de nível segundo (mitológicas), que acabam por influenciar a linguagem-primeira. O mito mostra-se, então, como um *processo*, mas também é o *meio* no qual é possível comunicar a mensagem. A influência da linguagem mítica, sobre a objetiva, evidencia a sua capacidade criativa e performativa, na interação com os *sinais dos tempos*. Isto permite identificar as estruturas processuais que possuem a capacidade de serem performativas, não como algo acrescentado ou secundário, “mas intrínsecas: integra o seu núcleo constitutivo. Esta codificação obedece, em McLuhan, à ideia de autodeterminação implícita pelo macro-mito e, em Barthes, à noção de distorção. Sugere-se a possibilidade de ver, em ambos os casos, uma análise da própria forma de desvendar o mundo”⁵⁰.

Verificado que está a existência da possibilidade de interligar, pela narrativa, a ecologia natural, a ecologia humana e a ecologia digital, percebe-se que um ambiente digital poluído, pouco saudável e desequilibrado; um ambiente em que as relações de comunicação se caracterizam pelo encerramento, pela assimetria, pela desinformação e pela manipulação contribui para poluir a ecologia das relações sociais e até para distorcer as relações com o meio ambiente. Pelo contrário, um ambiente de comunicação livre e aberto; um ambiente que permita uma circulação alargada de sentido, que atraia a atenção para o outro e para o diferente, que promova a reflexão e não a distração, a compreensão entre as pessoas e não o conflito, o diálogo em vez do isolamento e o confronto promove relações sociais e ambientais mais equilibradas e sustentáveis.

50 Roncallo-Dow e Uribe-Jongbloed, “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”, 197.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araujo, Rodrigo da Costa. “A aventura semiológica de Barthes”. *Revista Mosaicum*, n. 32 (7 de Dezembro de 2020): 7–26. <https://doi.org/10.26893/rm.v16i32.437>.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Berger, Peter L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston: De Gruyter, 2014.
- Book, Abram. “New Journeys on Well-Worn Paths: Clarifying and Re-Applying Postman’s Media Ecology from a Judeo-Christian Perspective”. *Journal of Communication & Religion* 42, n. 2 (2019): 61–75.
- Carroll, John E. “Catholicism and Deep Ecology”. Em *Deep ecology and world religions: new essays on sacred grounds*, editado por David Landis Barnhill e Roger S. Gottlieb, 169–92. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*. 3.^a ed. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O fim do milénio*. Vol. 3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Poder da Identidade*. Vol. 3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Coles, Laura Lee. “Landscape, Eco-Arts Practice, and Digital Technology in the Public Art Realm”. Em *The Routledge Companion to Art in the Public Realm*, editado por Cameron Cartiere e Leon Tan, 241–56. New York: Routledge, 2021.
- Commission of the Bishops’Conferences on the European Community. “A christian view on climate change”. 2.^a ed. Brussels, 2011.
- Cox, Harvey. *The market as God*. Harvard University Press, 2016.
- Debray, Régis. *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard, 1991.
- Debray, Régis. *Vie et mort de l’image*. Paris: Gallimard, 1992.
- DeFehr, Wayne. “The mythology of McLuhan”. *English Studies in Canada* 36, n. 2–3 (1 de Junho de 2010): 29–32.
- Devitt, Catherine, e Jaime Tatay. “Sustainability and Interreligious Dialogue”. *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica* 43 (21 de Maio de 2018): 123–39.
- Farris, James Reaves. “Teologia prática: identidade passada e atual”. *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade* 10, n. 1 (2012): 84–112.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Traduzido por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshal. 2.^a ed. Lindon: Bloomsbury, 2004.
- Gandin, Luís Armando, e Ricardo Boklis Golbspan. “A ferramenta metodológica das pretensões de validade: uma contribuição para tratamento de dados nos estudos educacionais críticos”. *Praxis Educativa* 15 (2020): 1–17. <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.15.14407.014>.

- Gary T. Gardner. *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*. New York - London: W. W. Norton & Company, 2006.
- Habermas, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979.
- Lash, Scott. *Critique of information*. London, Thousand e New Delhi: SAGE, 2002.
- Lévy, Pierre. *Cyberculture*. Paris: Odile Jacob, 1997.
- Lisboa, Armando de Melo. “Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum”. *Logeion: Filosofia da Informação* 4, n. 1 (10 de Outubro de 2017): 36–72. <https://doi.org/10.21728/logeion.2017v4n1.p36-72>.
- Manuel, Paul Christopher, e Miguel Glatzer, eds. *Faith-Based Organizations and Social Welfare*. Cham: Springer International Publishing, 2019.
- Martínez, Julio L. “Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030”. Em *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, editado por José María Larrú, 25–46. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.
- McLuhan, Marshall. “Myth and Mass Media”. *Daedalus* 88, n. 2 (1959): 339–48.
- McLuhan, Marshall. *Understanding media: The extensions of man*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Neves, Jorge César das. “Martin Heidegger e a filosofia prática”. *Geopolis* 4 (1997): 14–27.
- Popper, Karl. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. 6.^a ed. Londo/New York: Routledge, 2002.
- Popper, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Traduzido por Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 16.^a ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- Postman, Neil. “The Humanism of Media Ecology”. *Proceedings of the Media Ecology Association* 1 (2000): 10–16.
- Roncallo-Dow, Sergio, e Enrique Uribe-Jongbloed. “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”. *Universitas Philosophica* 30, n. 60 (2013): 173–203.
- Rush, Ormond. “Sensus Fidei: Faith «making Sense» of Revelation”. *Theological Studies* 62 (2001): 231–61.
- Scolari, Carlos A., ed. *Ecología de los médios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Semeraro, Marcello, e Guido Gili. “L’ecologia della comunicazione e dei media nell’Enciclica Laudato si’”. *Problemi dell’informazione* 2, n. 2 (2016): 253–78. <https://doi.org/10.1445/84013>.
- Taylor, Charles. “Gadamer on the Human Sciences”. Em *The Cambridge Companion to Gadamer*, editado por Robert J. Dostal, 126–42. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Torralba, Francesc. “Hacia una ecología integral. Comentario a Laudato Si’”. Em *Hacia una ecología integral*, editado por Lluc Torcal, Josep Maria Mallarach, e Francesc Torralba, 53–87. Lleida: Milenio, 2017.
- Torry, Malcolm. *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*. Vol. 1: Interna. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137394668>.
- Torry, Malcolm. *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*. Vol. 2: Externa. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137439284>.
- White, Lynn. “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”. *Science* 155, n. 3767 (10 de Março de 1967): 1203–7. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.
- Yacavone, Kathrin. “The Photograph as Trace: Barthes, Benjamin, and the Intermediality of Photographic Discourse”. *Mosaic: An interdisciplinary critical journal* 53, n. 4 (2020): 75–93.

Luís M. Figueiredo Rodrigues
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Campus Camões
4710-362 Braga, Portugal
<https://orcid.org/0000-0002-6949-565X>