



## AS RELAÇÕES OSCILANTES DO HOMEM COM O MUNDO: ENTRE FISIOLÓGICAS, MATERIAIS, SAGRADAS E SENSORIAIS

Marlon Javier Méndez Sastoque \*

Manizales, 2007-10-04 (Rev. 2007-11-03)

### RESUMO

No marco do debate em torno às relações natureza-sociedade, o artigo tem como fim reflexionar acerca das relações do homem com seu substrato físico de vida, enfatizando uma questão particular: o caráter oscilante de ditas interações entre fisiológicas, materiais, sagradas e sensoriais. O exposto pretende dar conta dos processos a partir dos quais essa ondulação tem ocorrência; destacando algumas situações específicas: a sujeição original do homem ao meio natural, a atribuição do natural às "leis divinas", a sujeição do natural às "leis do homem" e as intenções de conjunção do separado pelo homem.

### PALAVRAS CHAVE

Natureza e sociedade, modernidade, dessacralização da natureza, razão e paixão.

### MAN'S OSCILLATING RELATIONSHIPS WITH THE WORLD: INCLUDING PHYSIOLOGIC, MATERIAL, SACRED AND SENSORIAL RELATIONSHIPS

### ABSTRACT

Around the discussion on the relationships between nature and society, the objective of this paper is to reflect on man's relationships with his physical substrate of life, emphasizing a particular topic: the oscillating character of his interactions among physiologic, material, sacred and sensorial relationships. The document tries to evidence how those undulations have occurred; highlighting some specific situations: the original subjection of man in a natural way, the attribution of what is natural to "divine laws", the subjection of what is natural to "human laws" and the intentions of conjunction of the separate for man.

### KEY WORDS

Nature and society, modernity, desacralization of nature, reason and passion.

\* Engenheiro Agrônomo. Mestre em Desenvolvimento e Sociologia Rural. Doutorando em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, CPDA/ UFRRJ, Brasil. Professor Auxiliar, Departamento de Desenvolvimento Rural, Universidade de Caldas, Colômbia. E-mail: marlon.mendez@ucaldas.edu.co.

---

Para iniciar, poderíamos dizer que a condição material do homem é ao mesmo tempo princípio da sua naturalidade. A vida humana, na sua dependência do corpo, tem lugar

num entorno material no que essa vida é possível. Sem relacionar-se com o mundo, o homem não pode exercer a sua existência. Como reforça Marx, citado por Bensaïd (1999), o homem é inicialmente um corpo que respira: na origem ele é natureza, um ser natural objetivo. Neste sentido, a relação inicial do homem com o mundo estaria dada através de intercâmbios com seu meio ou substrato físico de vida. Tratar-se-ia de intercâmbios tanto materiais, como fisiológicos, regulados pelas leis da natureza. Na sua condição biológica e material, o homem encontrar-se-ia sujeito, igual aos outros seres e elementos constitutivos do mundo, às ditas leis naturais.

Partindo do anterior, também poderíamos sugerir que é justamente nessa relação com seu meio físico de vida que, progressivamente, o homem logra-se diferenciar do resto de seres naturais. Como parte dos processos coevolutivos de ajuste, através do pensamento e da sua capacidade transformadora, o homem tem conseguido mudar suas relações com a natureza e os outros homens, tornando-as mais complexas e cheias de rasgos inteiramente humanos. Como afirma Godelier, citado por Diegues (1998), a força mais profunda que movimenta o homem e faz que invente novas formas de sociedade é sua capacidade de mudar suas relações com a natureza. Deste modo poderíamos dizer que as criações do homem não são simplesmente resultados do simples acoplamento a condições naturais, senão da aplicação da sua capacidade transformadora em função de interesses e necessidades “mais humanos”, isto é, para além da sua mera condição biológico-material. Assim, de maneira geral, poderíamos afirmar que o ser humano, ademais de unido à natureza, reconhece-se portador de um rasgo qualitativo que o distingue do resto de seres que a conformam: sua capacidade de transformar o mundo (capacidade inovativa), traduzível, por exemplo, em desenvolvimento social e tecnológico: “recriação do mundo a sua imagem e semelhança”.

Sem embargo, enquanto esta capacidade estava pouco desenvolvida, poderíamos dizer que a interferência do homem nos processos naturais resultava irrelevante. A natureza, contemplada na sua imponente grandeza e força natural, aparecia como aquele mundo dado para o cumprimento natural do ciclo da vida: nascer, viver, reproduzir e morrer. Desta maneira, a potencia física da natureza apresentava-se ao olhar da pequena e vulnerável figura humana como algo muito superior, e, quiçá por isto, objeto de veneração. Não em vão, muitas das manifestações mais diretas das forças naturais têm sido divinizadas em muitas e diversas culturas. Como anota Eliade (2001), a divinização do céu, a água, a terra, o fogo, a lua, as montanhas, as árvores e os animais constitui uma mostra da sacralidade da natureza. O homem, amparado no reconhecimento da grandeza natural, procurava seu favor mediante o rito e a magia: “quase todo vinha do céu”. Não obstante, como aponta novamente Eliade (2001), afastando-se do Deus transcendente, paulatinamente, o homem deixou-se arrastar por suas próprias descobertas. Inicialmente, a experiência religiosa torna-se mais concreta, isto é, mais intimamente misturada da vida, das preocupações cotidianas do homem. Posteriormente, é o homem quem desloca os deuses.

No processo de dessacralização anteriormente apenas esboçado, poderíamos sinalar que o desenvolvimento progressivo da ciência e a tecnologia tem permitido ao homem dominar cada vez mais as forças naturais, assim como configurar âmbitos de vida, mais em função dos seus próprios projetos e interesses, do que unicamente atendendo aos condicionamentos impostos pelo meio natural. O resultado é que o mundo, entendido como entorno de vida do homem, já não refere tanto a uma natureza superior ou às disposições de um criador divino. O mundo posterior alude ao próprio homem, agora em capacidade de manipular e compreender os domínios que regem a própria natureza. É neste afastamento progressivo do divino que poderíamos dizer que a natureza é reduzida a sua simples dimensão mecânico-material. Uma vez coisificada, a natureza é apta para ser explorada e manipulada pelo homem segundo seus próprios interesses. Agora, desde esta nova lógica, a natureza não é mais só objeto de veneração e santidade, senão, sobretudo, objeto de exploração.

Nestes mesmos termos, como assinala Bensaïd (1999), sob a influência “civilizadora” do capital, a natureza fica reduzida a “mero objeto para o homem”, isto é, a “uma mera questão de utilidade”. Como aponta o mesmo autor, no decorrer da história, sob o influxo capitalista, a formação de um sistema de exploração universal tanto do homem, como do meio natural, reafirmaria o processo de dessacralização da natureza; criando as condições para uma existência humana agora mais que nunca liberada dos seus

vestígios místicos originais. Ante estas circunstancias, a relação homem-natureza tornar-se-ia completamente material; ficando as relações despojadas de qualquer tipo afetividade ou proximidade extra-sensorial. A maneira de ilustração, como menciona Maldonado (2001), ao referir-se a violência da *tecné* urbanística, progressivamente, a tentativa de criar espaços genéricos e universais tem comprometido as ligações invisíveis que mantêm unidos espaço e tempo, isto é, o seu poder simbólico. Tratar-se-ia de aquele poder associado às paixões, às emoções, às raízes de sentido, às saudades e à poesia que são transmitidos aos lugares desde os tempos remotos, e que definem seu caráter sacro.

Baseados no anterior, em termos gerais, poderíamos dizer que, no mundo ocidental, os valores místicos, religiosos e afetivos ligados a certos objetos, lugares, plantas e animais têm sido progressivamente substituídos por valores materiais; adotando um esquema talvez similar ao seguinte: num primeiro período, a exploração da natureza era só de subsistência, isto é, orientada a suprir as necessidades básicas dos homens. Neste mesmo período, deuses, fadas, duendes, mitos e rituais mediavam nessa relação, vigiando, controlando, mais também favorecendo tanto o aproveitamento, como a disponibilidade, das dádivas naturais. Mas, com a morte progressiva desses mediadores e a localização do homem como ser supremo, as relações homem-natureza começaram a mudar. Ante este fato, num momento posterior, agora mediado pela ação do homem, a natureza seria concebida como fonte inanimada de recursos materiais, susceptíveis de ser explorados, não só para suprir as necessidades básicas dos homens, senão para sustentar a acumulação e o crescimento econômico, via geração de excedentes. Neste novo período, os bens da natureza virariam mercadorias e instaurar-se-ia a competição entre os homens; agora produtores, comerciantes e consumidores, capacitados para introduzir na exploração dos recursos naturais as inovações derivadas da ciência e da tecnologia modernas (Smith, 1988, Diegues, 1999).

Em concordância com o anterior, como assinala Leis (1999), uma característica fundamental da modernidade seria a secularização do mundo. Não obstante, como aponta o mesmo autor, dita secularização não deve ser entendida como a eliminação completa da vida espiritual, mas sim como a substituição de um tipo de espiritualidade por outra: a “divindade da natureza” pela “divindade da ordem social humana”. Aqui é o homem quem se erige no centro do universo e instaura o reinado da racionalidade. É seu poder divinizado o que o eleva por encima da natureza, e legitima sua exploração em procura do bem-estar social e individual. De igual forma, como expressão da racionalidade humana, a ciência é dotada de um caráter sagrado; outorgado por sua condição universal e por sua pretensão de objetividade suprema.

Sob anterior leitura, a natureza em toda sua extensão não seria mais que um sistema mecânico inanimado, cujo estudo e compreensão demanda ao homem abandonar qualquer olhar emocional; assim como qualquer forma de pensamento não adequado aos parâmetros da racionalidade técnico-científica. Neste sentido, poderíamos dizer que a idéia de natureza inanimada, assimilável a qualquer sistema mecânico sujeito a leis observáveis e comprováveis de funcionamento, serviria à sociedade ocidental para afiançar certa sensação de tranquilidade e domínio sobre o natural. Com a adoção do olhar científico, tanto a infinidade do poder da natureza, como o mistério que conota sua origem divina, ficariam um pouco apaziguadas, dissipadas e esquecidas; não sendo mais uma preocupação cotidiana ou prioritária. Como menciona Moreira (2002), nas circunstâncias descritas, o projeto da ciência consistiria em alcançar a verdade absoluta a partir da pesquisa da natureza e suas leis. Segundo esta visão, as incertezas e angústias que o desconhecido provoca na humanidade seriam atribuídas a um saber ainda incompleto; situação que poderia ser superada pela racionalização do pensamento e o avanço do saber científico.

Contudo, apesar da dominância do processo anotado, não todas as sociedades têm feito o mesmo percurso. Olhadas como sobreviventes de tempos anteriores, imersas no próprio mundo ocidental, hoje ainda persistem “sociedades tradicionais”. Mas, em termos das relações homem-natureza, e olhando a partir do hegemom, em que se fundamenta esse caráter distintivo? Segundo Diegues (1998), um aspecto relevante na definição das sociedades tradicionais é a existência de sistemas de manejo dos recursos, marcados pelo respeito aos ciclos naturais; os quais, sem chegar a descartar sua funcionalidade econômica, revelam a existência de um complexo de

conhecimentos adquiridos e reproduzidos através do tempo, assim como a presença de mitos e símbolos que guiam as relações com os ecossistemas. Como sinala Candido (1964), citado por Diegues (1998), ao referir-se ao modo de vida caipira: magia, medicina simpática, invocação divina e conhecimentos agrícolas fundem-se num sistema que envolve, na mesma continuidade, o campo, a mata, a semente, o ar, o bicho, a água e o próprio céu.

Como é possível deduzir do anterior, nas circunstâncias descritas, o homem membro da sociedade tradicional seria ao mesmo tempo, social, natural e sobrenatural. Não obstante, sua cercania com a natureza e sua evocação sacra da vida fariam dele um ser misterioso ou pelo menos estranho para o homem "civilizado". Como argumenta Moreira (2003), no molde das revoluções científica, burguesa e industrial, as valorizações culturais e econômicas da cidade e a indústria desqualificaram saberes e outras racionalidades distintas da técnico-científica. Culturas como as camponesas e outras também não-hegemônicas passaram a ser vistas como irracionais e incivilizadas; por tanto sujeitas ao domínio e a transformação, assim como a políticas de modernização específica. Seguindo esta leitura, pareceria que uma sociedade, à medida que vai madurando e fazendo-se mais complexa, quisera abandonar paulatinamente tanto as marcas derivadas da origem material e biológica dos seus membros, como seus fundamentos ancestrais míticos e religiosos, para privilegiar a ordem dominada pelo pensamento racional; afastando-se cada vez mais dos modos de pensar "primitivos" e "animistas". Mas, olhando para além do aceitado como certo, na vida cotidiana dos homens comuns, quanto efetivo é esse afastamento?

Como menciona Eliade (2001), a experiência de uma natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência; pelo que, apesar do até agora exposto, é preciso considerar que em muitos homens ainda continua existindo pelo menos uma vaga sensação de natureza sagrada. Para muitos deles, a natureza apresenta ainda um "encanto", um "mistério", onde se podem decifrar os traços dos antigos valores místicos e religiosos. Seguindo este enfoque, poderíamos dizer que o desejo de voltar à natureza abandonando o modo de vida citadino, ou a necessidade de encontrar inspiração no campo ou em outro tipo de lugares ainda à margem da intervenção humana, resgatam dito sentimento residual. De igual forma, os vínculos emocionais das pessoas com certos espaços, objetos ou lugares específicos, bem seja associados à infância ou a importantes momentos das suas vidas; a empatia pelos animais ou plantas; a sensação de unidade mística com o mundo natural experimentado por alguns; a persistência da educação das crianças em ambientes animistas de contos de fadas e animais que falam; assim como o comum avivamento da natureza através de canções, poemas e outras elaborações artísticas poderiam ser também interpretados como continuidades do mundo encantado ou expressões de um processo de re-sacralização do mundo, senão como continuidade de uma sacralidade não totalmente acabada. Mas, esta sensação de encantamento e mistério, é tão só experimentada no plano individual ou subjetivo?

Em termos gerais, poderíamos dizer que hoje é possível observar como as ciências encontram-se mais abertas a concepções distintas às atualmente hegemônicas. Hoje em dia, o chamado à interdisciplinariedade e à transdisciplinariedade é uma questão cada vez mais comum; visão deliberadamente aberta na medida em que supera o domínio das ciências naturais e exatas pelo seu diálogo e reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com as artes e as experiências subjetivas. A maneira de ilustração, tomando a questão ambiental como eixo integrador das sociedades contemporâneas, Leis (1999) sinaliza que a crise ecológica não tem alternativas realistas fora de um ambientalismo sustentado numa ética complexa e multidimensional que recupere o sentido da fraternidade e da espiritualidade da vida social e natural. Desde esta óptica, o resultado de qualquer ação social não pode ser unicamente medido em termos da sua contribuição ao progresso econômico ou tecnológico. Além desta, é necessário considerar suas conseqüências para o progresso moral e a evolução da vida em geral. Neste caso, o chamado a assumir a problemática ambiental desde uma perspectiva multidimensional, e não simplesmente técnico-científica, constituiria uma mostra do dito.

Em termos da procura de respostas à questão ambiental, leituras como a anterior sugerem que a ciência e a tecnologia não são suficientes para responder por si

mesmas ao desafio que hoje isto supõe. Uma abordagem efetiva do problema demanda integrar distintas esferas de análise e compreensão, superando a visão propriamente mecânica, sustentada no desenvolvimento tecnológico como única e desejada solução possível. Neste novo contexto, as esferas material, filosófica, científica, tecnológica, social, cultural, ética e espiritual têm que ser consideradas conjuntamente. Ante esta sugestão, elucidar as tensões entre o objetivo e o subjetivo, entre saber científico e saber popular, entre natureza e sociedade, entre biosfera e noosfera, vira uma necessidade urgente; pois, como questiona Prigogine (1997), ante os problemas que envolvem nossa existência, como pode uma pessoa deixar de ver esses problemas simultaneamente como o olho da razão e o olho da paixão?

De igual forma, no plano científico, hoje também é possível acompanhar esse tipo de encontros e relativização de certezas. Como menciona Wilber (1995), para o caso da física, o interesse de cientistas influentes pela metafísica é uma mostra da transformação evidenciada. Cada vez mais, o movimento da nova física demonstra que há um interesse profundo por assuntos como a filosofia perene ou as realidades transcendentais; até só umas décadas, temáticas totalmente alheias ao mundo das chamadas ciências “duras”. Igualmente, passando ao mundo das ciências do homem, o espaço para o reencontro também estaria vigente. Nas ciências sociais, a descontinuidade entre indivíduos e sociedade começa a desaparecer. Como sugere Elias (1994), as cercas artificiais que hoje erigimos no pensamento, dividindo os seres humanos em várias áreas de controle (os campos dos sociólogos, dos antropólogos, dos psicólogos e os historiadores, por exemplo) deveriam ser derrubadas. Segundo esta postura, as estruturas da psique, da sociedade e da história humana são indissociavelmente complementares, pelo que só poderiam ser estudadas em conjunto; formando, ao lado de outras estruturas, o objeto de uma única ciência humana.

Por outro lado, a idéia que opõe o material ao socialmente construído também começa a ser relativizada. A este respeito, como assinala Whitehead (1994), a natureza se apresenta como um complexo passageiro de eventos que só ganha sentido na realidade humana na relação observador-natureza. De acordo com este autor, sempre associada a sua natureza física, cada partícula de evento seria tanto um instante de tempo como um ponto no espaço; sendo na definição das coordenadas espaciais e temporais que o observador formaria parte do evento: é sua visão a que faria o recorte, a que definiria o instante da observação, a que fixaria “onde”, “quando” e “através de que lente olhar e intervir”. Assumindo uma postura similar, Moreira (2006) argumenta que o objeto material ou físico apreensível pelos humanos não seria nunca a natureza em si nem pura invenção ou imaginação; este seria, sempre, um objeto social e cultural do ser humano localizado na Terra. Tratar-se-ia de objetos distintamente significados, isto é, de objetos que cobram sentido em diferentes tempos e espaços, em diferentes mundos e diferentes realidades; fato que sugeriria a adoção de uma idéia mais equilibrada da relação entre o homem, a sociedade e suas condições materiais, superando as posturas confinadas tanto ao determinismo biológico como ao determinismo social. Em última instância, trata-se de acrescentar o diálogo entre aquele que conhece e o que é conhecido.

Em termos gerais poderíamos dizer que no mundo da racionalidade científica, a idéia de que as leis e as regularidades só têm uma vigência temporal começa a ganhar espaço. Como anota Prigogine (1996) ao referir-se ao labor científico, atualmente, ninguém poderia pretender possuir a resposta final, pelo que a formulação de leis naturais deveria fazer-se mais em termos de possibilidades, do que determinações; fato que, em coincidência com o exposto por Moreira (2002), estaria dando conta da emergência do relativismo científico como fonte de desreificação da ciência e da razão. No sentido outorgado pelo autor, na pós-modernidade de nossos dias, o fundamento da realidade encontrar-se-ia na cultura. A vida passaria a ter sentido apenas em nós mesmos e os diversos fundamentos que apóiam essas realidades estariam sujeitos a dúvida; pelo que, na medida em que coexistem distintas verdades, toda representação seria discutível.

Como é possível apreciar, a idéia de que todo fato está submetido a regularidades e que em principio é totalmente previsível tem dado passo à incerteza e à espontaneidade dos eventos. Sem que isto signifique uma simples volta ao passado, é neste sentido que poderíamos dizer que os “invisíveis” poderes organizadores da natureza estão de novo emergindo através de distintas expressões. Novamente, a

natureza é olhada na sua grandeza e mistério. Seguindo esta perspectiva, sobre ela, ainda não todo está dito, ainda há espaço para a surpresa e o acaso. Neste sentido, a vigência da ciência e dos conhecimentos atuais torna-se limitada. Trata-se de uma visão relativista que, de certa forma, deslegitimaria as pretensões positivistas dominantes.

Como comenta Prigogine (1996), citando a Richard Tarnas: “a paixão mais profunda do espírito ocidental foi a de reencontrar sua unidade com as raízes de seu ser”; paixão que levou a afirmar o poder da razão, mas que hoje em dia seria capaz de levar a um novo tipo de unidade em nossa visão de mundo. Para o mesmo autor, a imaginação dos possíveis, a especulação sobre o que poderia ter sido, ou poderia ser, é um dos traços fundamentais da inteligência humana; sendo essa “capacidade de imaginar e transformar” a que haveria de permitir, no momento atual, o surgimento da visão holística do mundo; olhar integrador de distintas perspectivas e caminhos. Segundo esta miragem, o atual seria o tempo dos encontros e os diálogos. Tratar-se-ia da conjunção epistemológica entre as ciências naturais e a filosofia, do diálogo aberto entre o conhecimento científico e os outros tipos de saberes existentes, da proximidade de interesses entre cientistas e leigos, e do vínculo estreito entre a razão e a paixão; encontros que em conjunto apontariam à construção de um mundo imaginado talvez mais justo, solidário e sustentável.

Mas, ante a forte resistência à mudança oferecida pela ordem socialmente instaurada, o que implicaria favorecer ditos encontros?

Apoiados na visão de Castoriadis (1999), poderíamos dizer que assumir as mudanças anotadas implicaria, sobretudo, romper o “fechamento” imposto pela força das crenças hegemônicas. Na narrativa aqui descrita, tratar-se-ia de quebrar a dominância da racionalidade técnico-científica, que nega ou desconhece outro tipo de racionalidades; de superar a visão compartimentalizada do mundo, que centra a atenção nas partes, perdendo de vista a unidade do “todo”; de reconsiderar a idéia que assimila natureza a bem de uso, reduzindo sua valoração a termos mercantis, dando lugar a outro tipo de relações; e de repensar a noção da neutralidade da ciência, que esquece a “humanidade” do observador-científico, sempre orientado pelas suas preferências e abstrações; supostos que, em conjunto, estariam configurando parte da rede de significações socialmente instituídas pela cultura ocidental. Nestas circunstâncias, seria a onipotência dessa rede a que seria posta em dúvida, isto é, sua capacidade de conter e poder gerar respostas para qualquer questão surgida no seio da sociedade considerada. Em palavras de Castoriadis (1999), tratar-se-ia do *ressurgimento da dúvida*: o cotidiano, esse mundo herdado e agora posto em dúvida, não aceita mais ser saturado pelas respostas socialmente instituídas. Tratar-se-ia da pergunta que questiona a crença, aquela que poderia subverter as significações e os sistemas de doação de sentido estabelecidos. Mas, se a chave da mudança está no ressurgimento da dúvida, em que contexto poderia esta emergir?

Apoiados no exposto por Tomasello (2003), poderíamos dizer que a possibilidade de incorporar mudanças na rede de significações dominante encontrar-se-ia na faculdade humana de acumular aprendizagem cultural. Como assinala o autor, no transcurso do tempo, a tradição cultural humana acumula as modificações feitas por diferentes indivíduos. De geração em geração, as formas de conceber e relacionar-se com o mundo são reproduzidas até que resultem úteis ou funcionais, isto é, até ser substituídas por outras mais ajustadas a outro momento específico da história. Neste processo de acumulação de conhecimento reflexiva, o que para uma geração poderia resultar claro, para as precedentes poderia mostrar lados obscuros, motivando o surgimento de olhares alternativos capazes de dar resposta a novos questionamentos e inquietudes.

Para o caso aqui tratado, o nascimento da dúvida teria a ver com o fim das certezas: conhecimento em forma de hipóteses, várias respostas para uma mesma pergunta, difusão dos planos predeterminados, exposição a circunstâncias contingentes, diversidade de opções e possibilidades de escolha, por exemplo. Em palavras de Prigogine (1996), hoje encontrar-nos-íamos situados em médio de duas representações encontradas: a de um mundo determinista e a de um mundo arbitrário apenas submetido ao acaso. Nestas circunstâncias, o mundo, sem estar totalmente submetido às casualidades, não estaria mais dominado pelas leis determinísticas da ciência ou do sagrado; fato que poderia ser assumido como o início da mudança das *regras do jogo*.

Desta maneira, como assinala Maturana (2003), assimilando o sistema social a um jogo, se as condições aceitas como legítimas pelos participantes mudam enquanto eles disputam a partida, o jogo poderia mudar e tornar-se talvez outro distinto; estando a mudança, para o caso aqui tratado, associada às relações do homem com o mundo.

Com tudo, chegando ao final da reflexão, seria preciso considerar o seguinte: cada mudança, cada olhar dominante, cada intenção de transformação possui seu próprio caráter particular (Whitehead, 1994). Assim como o racionalismo e a ciência positivista são a expressão da cultura emanada num determinado espaço/tempo, o olhar atual que exalta a concepção holística do mundo só pode ser o resultado de um espaço/tempo próximo a esta fala, fora do qual haveria podido ou poderá resultar simplesmente sem sentido.

---

#### BIBLIOGRAFIA CITADA

- Bensaïd, Daniel. 1999. Marx, o intempestivo. Grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Castoriadis, Cornelius. 1999. Feito e a ser feito. As encruzilhadas do labirinto V. Rio de Janeiro: DP&A.
- Diegues, Antonio. 1998. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Hucitec.
- Eliade, Mircea. 2001. O sagrado e o profano. A essência das religiões. São Paulo: Martin Fontes.
- Elias, Norbert. 1994. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Leis, Hector. 1999. A modernidade insustentável. As críticas do ambientalismo à sociedade contemporânea. Florianópolis: Vozes-Editora da UFSC.
- Maldonato, Mauro. 2001. A subversão do ser. Identidade, mundo, tempo, espaço: fenomenologias de uma mutação. São Paulo: Peirópolis.
- Maturana, Humberto. 2003. A ontologia da realidade. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Moreira, Roberto. 2002. Ruralidades e globalizações: ensaiando uma interpretação. CPDA. Ruralidades, No 1 (set).
- Moreira, Roberto. 2003. Cultura, política e o mundo rural na contemporaneidade. Estudos, Sociedade e Agricultura 20: 113-143.
- Moreira, Roberto. 2006. Identidades complexas no conhecimento científico sobre comunidades costeiras. Em: Ruralidades, capacitação e desenvolvimento. Presno, B. e Alimonda, H. (orgs.). Viçosa: Editora UFV.
- Prigogine, Ilya. 1996. O fim das certezas. Tempo, caos e as leis da natureza. São Paulo: Editora Unesp.
- Prigogine, Ilya. 1997. Ciência, razão e paixão. Parcerias Estratégicas 1(3):124-137.
- Smith, Neil. 1988. Desenvolvimento desigual. Natureza, capital e a produção do espaço. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Tomasello, Michael. 2003. Origens culturais da aquisição do conhecimento humano. São Paulo: Martins Fontes.
- Whitehead, Alfred. 1994. O conceito de natureza. São Paulo: Martins Fontes.

Close Window