

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

MARIANE DE OLIVEIRA BITETI

UMA REFLEXÃO SOBRE O TEMA DA ONTOLOGIA NA GEOGRAFIA

Niterói

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MARIANE DE OLIVEIRA BITETI

UMA REFLEXÃO SOBRE O TEMA DA ONTOLOGIA NA GEOGRAFIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia. Área de concentração: Ordenamento Territorial e Ambiental.

Orientador: Prof. Dr. RUY MOREIRA

Niterói
2007

B624 Biteti, Mariane de Oliveira
Uma Reflexão sobre o tema da ontologia na Geografia /
Mariane de Oliveira Biteti. -- Niterói : [s.n.], 2007.
164 f.
Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal
Fluminense

1.Epistemologia. 2.Espaço. 3.Geografia. 4.Ontologia.

I.Título

CDD 20^a - 121

MARIANE DE OLIVEIRA BITETI

UMA REFLEXÃO SOBRE O TEMA DA ONTOLOGIA NA GEOGRAFIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia. Área de concentração: Ordenamento Territorial e Ambiental.

Comissão Examinadora

Prof. Dr. Ruy Moreira – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Carlos Walter Porto Gonçalves
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Élvio Rodrigues Martins
Universidade de São Paulo

Niterói
2007

À Maria Teresa, cuja existência significou a medida de toda ontologia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Universidade Federal Fluminense e à CAPES pelo apoio institucional e financeiro, imprescindíveis à realização deste trabalho.

Meu maior agradecimento ao meu orientador, Ruy Moreira, cuja presença é marcante em toda a minha trajetória.

Aos queridos professores da Universidade Federal Fluminense que me ajudaram em todo o processo de confecção dessa monografia. Jailson de Souza e Silva, Márcio Piñon de Oliveira, Jorge Luiz Barbosa, Ivaldo Lima e Carlos Walter Porto Gonçalves.

Agradeço também ao professor Roberto Machado pelas excelentes aulas na filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E ao professor Élvio Rodrigues Martins, pela possibilidade de discutir esse tema.

Aos meus amigos Francisco Marcelo da Silva, Elias Lopes de Lima, Fernanda da Silva Soares e José Maria Tibúrcio.

À minha turma de mestrado que proporcionou trocas ricas de idéias, além da convivência e amizade.

À minha família: meu chão, minha raiz, minha segurança, meu amor. Especialmente à minha mãe, cuja sabedoria transcende qualquer formalidade acadêmica.

Ao Guga, meu companheiro de vida, minha principal escolha.

RESUMO

A nossa reflexão sobre o tema da ontologia na geografia centra-se, inicialmente, na idéia da existência de um impasse ontognosiológico que vimos manifestar-se nas obras de Soja, Harvey e Santos, cuja contemporaneidade coincide com o momento de crise e renovação das ciências acompanhada pela geografia. Acreditamos contudo, que o impasse não é exclusivo à geografia, mas aparece como uma realidade tanto na filosofia como nas ciências em geral.

Se a atualidade da discussão revela um impasse que aqui delinea-se através das categorias da espacialidade, da compressão do tempo-espaço e da forma-conteúdo, outras categorias de viés ontológico já estavam presentes na geografia desde os clássicos. Acrescentemos a isso, as propostas de ontologia de Silva, Morais, Moreira e Martins, que temos uma gama ampla de pressupostos para refletir.

Sendo assim, propomos uma reconceituação do espaço que incorpore a dimensão ontológica. Disso resulta a noção do espaço como o em-si-para-o-outro-para-si. Uma tentativa que busca apreender o espaço como um modo de existência dos seres.

ABSTRACT

Our reflection about the theme of ontology in geography is concentrating, initially, on idea of existence of an **ontognosiological** deadlock that we saw express itself in the Works of Soja, Harvey and Santos whose contemporary coincides with the time of crisis and renovation of science accompanied by geography. However believe, the impasse is not unique to the geography, but it appears as a reality Both in philosophy and in science in general.

If today's discussion reveals a deadlock that outlines here is through the categories of spatiality, the compression of time-space and the forma-content, other categories of bias ontological were already present in geography from the classics. Add to this, the proposals for ontology from Silva, Morais, Moreira and Martins, we have a wide range of assumptions to reflect.

Therefore, we propose a redesign of space that incorporates the ontological size. It follows the concept of space as the in - you - to-the-other - for-itself. An attempt to seize the search space as a mode of existence of beings.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I	
O PROBLEMA DO CONHECIMENTO/SENTIDO DO SER EM SOJA, HARVEY E SANTOS	4
1.1. A espacialidade em Edward Soja	6
1.2. A compressão do tempo-espaço em David Harvey	18
1.3. A forma-conteúdo em Milton Santos	29
1.4. O problema da passagem ôntico-ontológica	51
CAPÍTULO II	
O IMPASSE ONTOGNOSIOLÓGICO	53
2.1. Um mapa do impasse	54
2.1.1. O impasse em Milton Santos	56
2.1.2. O impasse em David Harvey	59
2.1.3. O impasse em Edward W. Soja	62
2.2. As fontes gerais do impasse	66
2.2.1. A epistemologia e o problema do conhecimento	67
2.2.2. A ontologia e o problema do ser	81
2.3. O impasse desde a filosofia: as críticas de Heidegger e Sartre	93
2.4. O impasse desde a ciência: as críticas de Sousa Santos e Leff	104
CAPÍTULO III	
AS CATEGORIAS DE UMA ONTOLOGIA GEOGRÁFICA	115
3.1. A epistemologia e a ontologia na tradição geográfica	115
3.1.1. A contingência em La Blache	115
3.1.2. A complexidade em Sorre	118
3.1.3. A existência em George	121
3.2. Da crise de paradigmas à ruptura ontológica e sua relação com as obras de Soja, Harvey e Santos	130
3.3. A ruptura ontológica em Silva, Morais, Moreira e Martins	137
3.4. O espaço como o em-si-para-o-outro-para-si: as categorias ontológicas na geografia	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
BIBLIOGRAFIA	162

INTRODUÇÃO

Pensar a construção de uma geografia enquanto ontologia não é uma tarefa simples. De antemão, advertimos que o escopo desse trabalho não atinge tamanha abrangência de intenção. Mas refletir sobre o tema da ontologia na geografia, isso sim, nesse momento, emerge como uma necessidade frente ao debate e, podemos dizer, à crise paradigmática da ciência moderna de que somos parte.

O presente trabalho resulta de uma longa gestação que se iniciou desde os primeiros momentos da graduação. Muitas questões de cunho teórico foram despontando, e daí a vontade de tentar vivenciá-las com mais profundidade. No início, ficou mais claro o problema da epistemologia da geografia, já que a sua compreensão, imaginávamos, era imprescindível e fundamental para a realização de qualquer trabalho ou pesquisa em nosso âmbito. Porém, diante das indefinições conceituais, e da própria história epistemológica da geografia, foi importante um ir ao encontro de pressupostos ontológicos, movimento alçado pela própria filosofia através de vários expoentes como Heidegger (1969), Sartre (1997) e, mais recentemente, Deleuze e Guattari (2005).

A possibilidade de uma ontologia geográfica não se limita, no entanto, a uma alternativa de crítica à modernidade. Mas antes disso, na geografia, já era uma latência presente na obra de alguns clássicos, dentre os quais aqui tomaremos como exemplos: La Blache, Sorre e George, a partir da caracterização da contingência, da complexidade e da existência, temas que aparecem respectivamente relacionados a cada autor. Dentre os três autores, a ênfase maior é dada ao tema da existência em Pierre George, referência que usamos num texto anterior (BITETI, 2003), a propósito de discutir o tema do trabalho na geografia.

Tentamos atualizar essa discussão, agora sim, atrelada a um embate paradigmático mais geral do campo do conhecimento, a partir das obras de Soja (1993), Harvey (2004) e Santos (2002). O pressuposto fundamental para a análise desses autores foi a idéia da existência de um impasse ontognosiológico que acreditamos estar presente em ambos, e que adquire visibilidade para nós a partir das categorias que eles elencam como sendo o caminho para o entendimento do campo de conhecimento geográfico, tendo como conceito norteador o espaço.

Essas categorias são a espacialidade em Soja, a compressão do tempo- espaço em Harvey, e a forma-conteúdo em Santos. O que vemos, entretanto, é que nos três casos, essas categorias ultrapassam a dimensão da compreensão pela epistemologia, indo além, na direção da ontologia.

Diante disso, o nosso primeiro capítulo tem um caráter introdutório, vinculado à necessidade de situar o leitor frente ao conteúdo desenvolvido por Soja em “Geografias Pós-Modernas”, Harvey em “Condição Pós-Moderna” e Santos em “A Natureza do Espaço”. Nesse momento, procedemos por apresentar o conteúdo dos livros naquilo que é pertinente às questões epistemológicas e ontológicas, sobretudo mediante um olhar mais atento às categorias já mencionadas.

É referenciado na análise do modo como cada categoria central é discutida em Soja, Harvey e Santos, que o impasse ontognosiológico se torna um objeto, visto que tais autores, no propósito de formular uma teoria social geográfica tendo o espaço como conceito, coabitam os temas da ontologia e da epistemologia sem uma definição clara de método, e também sem a presença das distinções inerentes a cada campo de conhecimento. Dessa questão, deriva o mapeamento do impasse na geografia que norteia a nossa leitura inicial do segundo capítulo. Acreditamos, no entanto, que esse impasse que apresenta-se na geografia, reflete um impasse mais geral ligado à relação histórica entre epistemologia e ontologia na filosofia, diante do que sentimos a necessidade de abordar as questões próprias da ontologia e da epistemologia num breve histórico desses conceitos na filosofia.

Essa realidade conflitiva que se estabelece entre a epistemologia e a ontologia na filosofia é apreendida pelas críticas de Heidegger e Sartre, que aqui tomamos como referências da discussão de ontologia que permeia este trabalho. Uma ontologia admitida em uma conotação existencial. Tanto Heidegger como Sartre pretendem afirmar uma filosofia como ontologia, propósito condicionado por um repensar da metafísica.

Já no campo do conhecimento, podemos perceber a coexistência de alguns pressupostos, como as dimensões do ôntico, do ontológico e do epistemológico, no projeto de romper com o pensamento disciplinar que baseou a epistemologia da ciência moderna. Veremos isso a partir das idéias de dupla ruptura epistemológica em Sousa Santos e do diálogo de saberes de Leff.

Por fim, o terceiro capítulo trata mais especificamente da ruptura ontológica na geografia. Inicialmente buscamos entre alguns clássicos, nesse caso, La Blache, Sorre e George, a partir das categorias da contingência, da complexidade e da existência, em ordem, alguns indícios de que esse impasse que acreditamos existir na geografia, que se manifesta mais claramente num momento de crise de paradigmas da ciência, estava presente na obra desses autores da tradição, mesmo que entre eles, talvez devido à episteme da época de suas obras, a idéia de um impasse não seja a mais pertinente.

Mas a idéia de uma ruptura ontológica na geografia é apreendida sobretudo pela proposta de ontologia do espaço elaborada por Armando Corrêa da Silva, mas também mediante as idéias de ontologia de Moreira, Morais e Martins. São essas, possibilidades e caminhos já traçados no intuito de definir um conteúdo ontológico ao espaço. Todas essas abordagens, fizeram parte de um momento de crítica epistemológica que ganha eco nos anos setenta e que, junto a outras críticas, mobiliza um movimento de renovação da geografia.

Se já nos anos setenta, houve um movimento de crítica epistemológica baseada em argumentos ontológicos, no entanto, vemos que tal discussão não se efetivou claramente como uma proposta de se fazer geografia, mas parece se afirmar como um fundamento nas geografias particulares. Entendemos que há uma intenção em comum por detrás das geografias da percepção, da linguagem, cultural, vernacular, que é a tentativa de afirmar uma relação qualitativa do homem-no-espaço que reforce o sentido do ser-no-mundo.

Diante disso, propomos um conceito ontológico de espaço na geografia, pautado por uma crítica da epistemologia do espaço conforme se constituiu entre nós, mediante as influências, sobretudo, de Kant e Descartes. Isso resultou em dicotomias entre interioridade e exterioridade, sujeito e objeto, homem e espaço, sociedade e natureza, que, sabemos perduram até hoje. Assim, as dimensões do ôntico e do ontológico, ou seja, do ente e do ser, aparecem reunidas num espaço como o em-si-para-o-outro-para-si. Seria esta a nossa tentativa de romper com tais dicotomias, fundamentando a nossa análise no existencialismo sartriano.

O nosso objetivo é, portanto, reunir o homem, a natureza, o espaço e o tempo numa mesma realidade ontológica, a única capaz de admitir a polissemia dessa união pautada pela alteridade.

CAPÍTULO I

“(...) Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. (...) se começamos por colocar o ser do conhecimento como algo dado, sem a preocupação de fundamentar seu ser, e se afirmarmos em seguida que esse *est percipi*, a totalidade “percepção percebido”, não sustentada por um ser sólido, desaba no nada. Assim, o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento...” (Sartre, 1997:p.21)

1 – O PROBLEMA DO CONHECIMENTO/SENTIDO DO SER EM SOJA, HARVEY E SANTOS

Um dos propósitos que norteia as obras de Milton Santos em “A Natureza do Espaço”, Edward Soja em “Geografias Pós-Modernas” e David Harvey em “Condição Pós-Moderna”, é o de tentar produzir uma teoria social crítica em que o espaço assuma uma centralidade explicativa enquanto um conceito de viés geográfico. Essa iniciativa comunga com a contemporaneidade da discussão de crise e renovação das ciências como um todo e que a geografia acompanha.

A centralidade conferida ao espaço aparece nos três autores. Sua emergência está relacionada à tentativa de romper com uma tradição historicista que dominou o pensamento social durante um longo tempo, época em que o espaço predominantemente fora visto como o fixo e não dialético, ou mesmo como uma complicação desnecessária pelos diferentes campos do conhecimento e mesmo pela filosofia.

Sendo assim, Soja, Harvey, e Santos, assumem propostas distintas de conceituar o espaço de modo a afirmá-lo como o conceito fundamental da geografia, sobretudo em Santos e Soja, e instrumento capaz de interpretar a realidade social em seu constante movimento de renovação, característica comum aos três autores destacados.. Esse esforço conceitual realça, por um lado, uma pretensão de

consolidar a epistemologia da geografia, e, por outro, de pensar as várias nuances em que a discussão teórica mergulha, dentre as quais, aqui destacamos o primado da ontologia do espaço.

De toda complexidade que o assunto envolve e que nos propomos a tentar interpretar mais especificamente nas obras selecionadas desses três autores que tomamos como referência, aparecem três categorias básicas de entendimento. Soja opta por trabalhar com a noção de espacialidade em contraposição a um espaço per se, podemos dizer, espaço relativo e espaço absoluto respectivamente; Santos conceitua o espaço como sendo um sistema indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ação, que sintetiza a idéia de forma-conteúdo que desenvolve; e Harvey acredita apreender a atualidade do espaço a partir da compressão do tempo-espaço.

Reconhecemos assim três categorias básicas do pensamento de Soja, Harvey e Santos: a espacialidade, a compressão tempo-espaço, e a forma-conteúdo em ordem. O modo de compreensão dessas categorias reflete uma tentativa de aprofundamento da teorização do espaço na geografia a partir da recorrência ao tema da ontologia, como poderemos ver. Em primeiro lugar destacaríamos o fato de Soja reconhecer a espacialidade como uma dimensão da existencialidade do ser; num outro plano Santos também situa a forma-conteúdo como um momento em que a essência se realiza no espaço, categoria da existência que se transforma mediante um sucessivo e permanente movimento de totalização; já Harvey considera o tempo e o espaço como categorias básicas da existência humana, de modo que a compressão do tempo-espaço traduz novas formas de existência e sentido ontológico do espaço.

Dessa forma, esses conceitos, são fundamentados também em pressupostos ontológicos. Veremos que em Soja a ontologia aparece como um caminho possível, em Santos a ontologia aparece como uma necessidade aparentemente resolvida em sua relação com a epistemologia, em Harvey a ontologia se mostra como uma situação pós-moderna. Gostaríamos de levantar três provocações que fazem parte das preocupações mais imediatas desse trabalho. A primeira provocação corresponde à indagação se as categorias elencadas por Soja, Santos e Harvey (a saber: a espacialidade, a forma-conteúdo e a compressão tempo-espaço) são caminhos seguros para se chegar ao campo do conhecimento geográfico, seja ele

epistemológico ou ontológico; também ousaríamos questionar se é possível a união das duas perspectivas, a ontologia e a epistemologia, como formadoras do conhecimento geográfico, o que parece ser o limite das obras de referência; ou, apontando numa outra direção, se é plausível uma geografia como ontologia, e quais seriam as referências basilares deste encaminhamento.

1.1. A espacialidade em Edward Soja

Edward Soja em seu livro “Geografias Pós-Modernas” afirma como um de seus propósitos principais a tarefa de espacializar a narrativa histórica, movimento de ida ao encontro da necessidade de se reformular aspectos da teoria social para que nela o espaço apareça, ao lado do tempo, dotado de importância epistêmica para a compreensão dos fenômenos sociais. Nesse sentido, Soja toma iniciativa de tentar pensar uma teoria social do espaço numa perspectiva crítica, bem estruturada e capaz de responder teoricamente às múltiplas questões suscitadas.

Há um conceito de espaço que norteia a análise de Soja, a saber: a espacialidade de base social, vista como um espaço resultante da produção e reprodução sociais. A espacialidade passa a centralizar seu núcleo explicativo acerca da possibilidade do espaço figurar uma dialética socioespacial que contribua para a construção de um materialismo, ao mesmo tempo, histórico e geográfico. Pois, para Soja, uma visão física do espaço por ora dominante impediu a visualização da organização espacial como um produto da ação humana.

Soja procura identificar o momento histórico em que o espaço se torna um acessório frente ao tempo no papel de objeto do conhecimento e instrumento da ação social. Um marco importante para esse propósito foi, para Soja, a queda da Comuna de Paris que representou a definição da segunda modernização do capitalismo, momento que para ele o tempo se afirma diante do espaço pela ascensão de um tipo de historicismo. Isso ocorre devido à desvalorização e despolitização sofridas pelo espaço, que nos impediu de o vê-lo como objeto do discurso social crítico e como parte de uma práxis espacial libertadora.

Soja considera que o pós-modernismo, ainda que dotado de inúmeras indefinições conceituais, aponta para a possibilidade de se restabelecer o papel do espaço entremeado por projetos mais amplos de discussões culturais, políticas e

teóricas. Cabe destacar que a noção que acompanha o pensamento de Soja sobre a definição do pós-modernismo é a de uma reestruturação profunda da modernidade sem que isso, contudo, expresse uma ruptura com todo o pensamento moderno, nesse aspecto sua definição se aproxima a de Harvey.

O projeto de Soja de reafirmação do espaço na teoria social crítica mediante a idéia da espacialidade humana, toma como um pressuposto imprescindível a discussão da dimensão ontológica do espaço e da realidade social, tal como podemos ver a seguir:

...Levar o espaço a sério exige uma desconstrução e uma reconstituição muito mais profundas do pensamento e da análise críticos, em todos os níveis de abstração, inclusive a ontologia. Sobretudo a ontologia, talvez, por ser nesse nível fundamental de discussão existencial que as distorções desespacializantes do historicismo se ancoram com mais firmeza. (p.14).

Soja apresenta uma crítica a duas correntes de pensamento segundo as quais a visão sobre do espaço estaria sendo míope. Estamos nos referindo ao materialismo e ao idealismo. No primeiro caso, corre-se o risco de atribuir ao espaço uma “ilusão da opacidade”, ou seja, Soja acredita que uma visão materialista do espaço apreende tão somente o que é superficial, principalmente as formas materiais que serviriam então como alvo de mensuração e descrição fenomênica, segundo ele: “fixas, mortas e não-dialéticas – a cartografia cartesiana da ciência espacial” (p.14). Por outro lado, ao idealismo ficaria a “ilusão da transparência” que privilegia a intuição e a representação como modo de conceber o espaço e com isso não reconhece a construção social de geografias concretas mediante a realização das relações sociais contidas na espacialidade.

A ilusão idealista da transparência e a ilusão materialista da opacidade teriam conduzido às distorções desespacializantes a que Soja vem se opor. Sobre esse assunto, Soja indica um posicionamento que confirma sua inclinação ao reconhecimento da presença da ontologia como parte importante da discussão da epistemologia do espaço:

Romper com esse duplo vínculo implica uma luta ontológica pela restauração da espacialidade existencial significativa do ser da

consciência humana, pela composição de uma ontologia social em que o espaço tenha importância desde o mais remoto começo. Empenho-me nessa luta, primeiro, mediante uma reavaliação crítica das ontologias temporalmente distorcidas de Sartre e Heidegger...; e depois,..., mediante uma análise e uma extensão da ontologia social reformulada da “estruturação espaço-temporal” que vem sendo desenvolvida por Anthony Giddens. Tomando Giddens por base, pode-se ver com mais clareza uma topologia espacial existencialmente estruturada e um topos ligado ao ser-no-mundo, uma contextualização primordial do ser social numa geografia multiestratificada de regiões nodais socialmente criadas e diferenciadas, alojadas em muitas escalas diferentes em torno dos espaços pessoais móveis do corpo humano e nos locais comunitários mais fixos dos assentamentos humanos. Essa espacialidade ontológica situa o sujeito humano, de uma vez por todas, numa geografia formativa, e provoca a necessidade de uma reconceitualização radical da epistemologia, da construção teórica e da análise empírica. (p.15)

Podemos ver claramente que Soja pretende travar uma “luta ontológica” de modo a restaurar a espacialidade existencial do ser como um projeto de reconstrução da geografia em outras bases que não somente a epistemológica enquanto ciência, mas, sobretudo firmar a base ontológica do ser do espaço. E para esse âmbito de discussão é a espacialidade, e não o espaço, que aparece como a base para a compreensão do campo do conhecimento geográfico. Parece mesmo que esse é um caminho inevitável a ser seguido por Soja, mas esse projeto, conjugado ao propósito de afirmação conceitual do espaço, mergulha num impasse de ordem ontognosiológica que iremos melhor explicitar no decorrer de sua obra aqui sintetizada em algumas de suas idéias mais significativas.

O primeiro capítulo do livro trás como tema a relação entre história, geografia e modernidade. Soja atribui à hegemonia do historicismo na consciência teórica como causa da falta de sensibilidade à espacialidade do ser social que se manifesta, segundo ele, na produção do espaço e das paisagens geográficas. Sendo assim, seria o historicismo responsável pela subordinação do espaço ao tempo.

Soja concorda com Foucault quando este cria o conceito de heterotopia para tratar do espaço efetivamente vivido, pois socialmente produzido. Para Soja, as heterotopias de Foucault revelam um espaço marcado pela heterogeneidade de localizações e relações, presentes em todas as sociedades, que assumem formas

variadas e mutáveis ao longo do tempo e de sua espacialidade inerente. O espaço como heterotopia em Foucault, heterogêneo e relacional, rompe com a idéia de um espaço intuitivo e, ao mesmo tempo, de um espaço como receptáculo de formas físicas, nesse sentido, para Soja, é um conceito frutífero na tentativa de romper com as miopias espaciais, para enfim destacar a espacialidade humana.

Segundo Soja, existe uma ordem espacial da existência humana que deriva da produção social do espaço e que expressa a forma de configuração do ser no mundo. Espaço, tempo e ser, traduzem um nexos ontológico que dimensiona a existência humana. O modo como esse nexos é conceitualmente especificado e se particulariza para a explicação dos eventos serve de inspiração na formulação das teorias sociais que conjuguem, em interação, a história, a geografia e a modernidade.

Vemos como o espaço, enquanto uma produção social, a propósito, como espacialidade, participa do processo de mudanças sociais e econômicas. Durante o período de consolidação da modernidade houve, como consequência, uma alteração dos arranjos espaciais em prol das necessidades do capitalismo que vivia um momento de crise. Portanto, a reestruturação permanente do capitalismo provoca uma alteração nas bases espaciais, desde as escalas de vida, no nível local até um nível global.

No meio intelectual marxista, sempre foi pautada essa discussão sobre o capitalismo, seus limites e suas reestruturações. Nesse meio, a base espacial fora, por muito tempo, negligenciada, ou, pelo menos, vista como uma “complicação desnecessária”. Os primeiros marxistas a proporem uma espacialização marxista, segundo Soja, foram: Sartre, Althusser, mas, principalmente, Lefebvre. Esses autores seriam partícipes de uma recomposição criativa do marxismo de que fazem parte as lutas ontológicas também criativas a partir de idéias como a da espacialidade do ser existencial, da modernidade e do poder.

Mediante a apreensão da espacialidade da vida social pelo marxismo é forjado o desenvolvimento de um materialismo ao mesmo tempo histórico e geográfico, fato que provoca uma reformulação na teoria social em geral, e que é a opção de método seguido por Soja. Tal como Lefebvre sugeriu, é um convite para retomar a dialética num campo interpretativo diferente, nesse caso, uma dialética que dê conta das contradições espaciais.

A forma como Harvey apresentou essa dialética socioespacial no meio urbano, apontando a interação entre os processos sociais e as formas espaciais foram, para Soja, de grande importância na consolidação de um intercâmbio da geografia com o marxismo através de referenciais de análise comuns. Além disso, Soja destaca a presença de uma leitura estruturalista do marxismo de Althusser na geografia e, por fim, em se tratando da relação geografia-marxismo, lembra da produção de uma economia política espacializada a partir da referência a um padrão de desenvolvimento geográfico desigual no âmbito do capitalismo. Todas essas referências servem como margem à consolidação de um materialismo histórico-geográfico.

Essas questões trouxeram em seu bojo um conjunto de problemas epistemológicos, principalmente aqueles ligados à teorização do espaço e da espacialidade. Talvez o principal motivo identificado por Soja como o centro do problema tenha sido o fato de não ter se construído, efetivamente, uma noção da espacialidade da vida social ao mesmo tempo contingente e condicionadora, parte de um materialismo histórico e geográfico. Em contrapartida o que se fez foi muito mais aplicar o materialismo histórico às questões geográficas. E para que esse propósito fosse alcançado, para tornar possível um materialismo histórico-geográfico, o próprio marxismo teria que ser reestruturado para admitir a dimensão espacial, naquilo que Soja chama de a “inversão provocadora”.

Soja vê uma nova cultura de tempo e espaço se formar, e isto sendo responsável por redefinir a natureza e a experiência da vida no mundo atual. Soja apreende essas mudanças como parte da situação pós-moderna, um momento marcado pela simultaneidade do novo e do antigo, que sugere múltiplas possibilidades de associação e hibridismo. Essa condição pós-moderna reflete numa geografia “desordenada e inquietante”.

Além da espacialização sugerida pelo pós-modernismo, ainda haveria outras duas vias diferentes de espacialização: o “pós-historicismo” e o “pós-fordismo”. A espacialização proposta pelo pós-modernismo significa uma reconstrução cultural e ideológica com a emergência de uma nova cultura de espaço e de tempo. Aparece como discurso teórico e como conceito periodizante cuja importância na geografia é de grande relevância. A segunda espacialização em questão, a do “pós-historicismo”, relaciona-se a uma reformulação de natureza e de conceituação do ser

social, caracterizado pela luta ontológica que pretende entronizar a geografia, a história e a sociedade. Nesse caso, a reafirmação do espaço é peça chave para fugir de um historicismo ontológico que privilegiou o ser no tempo. A terceira via de espacialização, o “pós-fordismo”, tem maior ligação com a economia política.

A referência constante ao marxismo e à possibilidade de um materialismo histórico-geográfico é importante para Soja na medida em que essa união de perspectivas contribua para a criação de uma consciência espacial politizada e de uma práxis espacial libertadora e radical. Essa tentativa de situar a importância da geografia frente ao materialismo histórico deve assim, ser acompanhada de uma reconstrução interna na geografia que atenda às exigências políticas e teóricas do mundo atual, atribuindo valor às lutas emancipatórias dos oprimidos pela geografia imposta pelo capitalismo.

É quando então Soja aponta para a existência de “dois” espaços: o espaço *per se* e a espacialidade. O espaço *per se* estaria ligado a uma perspectiva física do espaço, objetivo e reificado, segundo o qual fora conceitualmente incorporado na leitura materialista da história e da sociedade, dificultando a apreensão de uma dialética sócio-espacial. O espaço como dado contextual físico foi discutido amplamente na filosofia acerca de suas propriedades absolutas e relativas, como por exemplo no monadismo de Leibniz. Tal espaço remonta a ser um “continente” ambiental da vida humana, dotado de essências fenomenológicas.

Para Soja, o espaço físico norteou uma base epistemológica ilusória incapaz de compreender o sentido concreto e subjetivo da espacialidade humana. A organização espacial humana é um produto social em constante transformação, pressuposto indispensável à afirmação da dialética sócio-espacial. Nesse sentido, temos que as experiências sociais são também espaciais, base da compreensão do que é a espacialidade.

A partir de uma referência a Harvey (1978), Soja acredita demonstrar de que modo o capitalismo produz uma geografia específica e desse modo torna inevitável a sua inclusão na forma do materialismo e no percurso dialético, como podemos ver:

Aqui, a cidade, o meio ambiente urbano construído, é inserida na paisagem geográfica irrequieta do capital e especificada como parte de uma espacialização societária complexa e cheia de contradições, que ao mesmo tempo favorece e inibe, fornece um

novo espaço e aprisiona, oferece soluções mas logo acena para ser destruída. A história do capitalismo, da urbanização e da industrialização, da crise e da reestruturação, da acumulação e da luta de classes torna-se, necessária e centralmente, uma geografia histórica localizada(...). (p.127).

Inspirado nas idéias de Poulantzas, para quem as transformações das matrizes espaço-temporais referem-se à materialidade e atuam como substratos da vida social, noção que se contrapõe à perspectiva hegemônica da pesquisa marxista que entende as transformações do espaço e do tempo situadas no âmbito cultural e ideológico, e portanto no campo da representação, Soja concorda em afirmar que o atributo material do espaço o eleva à mesma condição do tempo na tradição marxista. Não só Poulantzas, mas também Lefebvre , Giddens e outros teóricos sociais no fim dos anos setenta, apelavam à re teorização da espacialidade da vida social. E ainda:

Acompanhando esse apelo, houve um outro projeto mais metateórico, a busca de uma posição ontológica e epistemológica apropriada para a espacialidade, de um “lugar” ativo para o espaço, numa tradição filosófica ocidental que havia separado rigidamente o tempo do espaço e, intrinsecamente, priorizado a temporalidade a ponto de expungir a importância ontológica e epistemológica da espacialidade(...) Recuperar-se dessa desvalorização historicista, tornar o espaço novamente visível como referencial fundamental do ser social, exige um grande reexame, não apenas da concretude das práticas espaciais capitalistas, mas também das abstrações filosofantes da ontologia e da epistemologia modernas. (p.146/147).

Vemos com isso que a reafirmação do espaço na teoria social crítica faz parte de um projeto amplo de discussão teórica para além da análise da práxis social, tanto no nível da epistemologia quanto da ontologia. Só que sabemos que o conhecimento via epistemologia é diferente do conhecimento via ontologia, de modo que fica uma incógnita acerca de que campo de conhecimento Soja está se referindo a cada momento, qual deles ele considera mais eficaz, pois, uma coisa é a afirmação do espaço como um conceito explicativo dos fenômenos sociais, âmbito da epistemologia; outra é a afirmação do espaço enquanto sentido ou significado que seria afirmar a espacialidade existencial do ser, este sim, âmbito da ontologia.

Cabe indagar de que forma esses projetos se articulam mutuamente, bem como seus impasses e contradições.

O reconhecimento de que a espacialidade é socialmente produzida torna-se a condição para uma interpretação materialista dela, que assim consegue se distinguir do espaço físico da natureza material e do espaço mental da cognição e da representação, ambos incorporados na construção social da espacialidade, produzidos e reproduzidos como parte dessa espacialidade da vida social. Distinções dualistas entre o físico e o mental perdem o sentido diante dessa nova forma de interpretação. A espacialidade aparecendo como o seu conceito norteador da análise do espaço.

Segundo Soja, a espacialidade existe, ontologicamente, como resultado de um processo de transformação e continua sempre aberta a novas transformações no contexto da vida material. Esse movimento transformador e dinâmico que apreende a práxis espacial ativa não foi considerado, segundo ele, durante muito tempo pela teoria crítica que insistiu em não ver a dinâmica social da espacialização, fato que conduz às miopias espaciais.

A miopia produzida por uma visão da superficialidade do espaço cria uma ilusão de opacidade do mesmo. A espacialidade é teorizada como uma coletânea de coisas-em-si, tanto na perspectiva do empirismo como, as vezes, nas suposições fenomenológicas. A aparência é afirmada como fonte da epistemologia da espacialidade, compreendida com objetivamente mensurável e captada mediante uma percepção de base sensorial, abstrações matemático-geométricas e o materialismo mecânico.

Mas também é recorrente a alusão a um outro tipo de miopia, estamos nos referindo àquela produzida por uma representação da espacialidade como desígnio mental, subjetividade ideativa e ilusória, isto que cria uma ilusão de transparência. A espacialidade nesse caso é apreendida como um modo de pensar em que a imagem da realidade tem precedência epistemológica sobre a substância e a aparência do mundo real.

Soja identifica as origens filosóficas dessa “ilusão da transparência”, em que o espaço mental se sobrepõe ao espaço social, nas idéias de Platão, nas afirmações de Leibniz acerca de um relativismo do espaço físico diante da sua existência também como idéia, mas isso é visto com grande destaque na filosofia de Kant, cujo

legado filosófico sustenta um tipo de idealismo espacial transcendental em que a organização do espaço é um dado a priori da consciência, cujo atributo é a ordenação mental dos fenômenos. A tradição kantiana tem um enorme eco em toda a teoria social, inclusive como propositora de geografias humanas, sabemos.

É quando Soja apresenta oito premissas que, segundo ele, tomadas em conjunto estruturam uma interpretação materialista da espacialidade, são elas: a espacialidade é um produto social, parte de uma “segunda natureza”; é também meio e resultado, o pressuposto e a encarnação da ação; o modo como a ação e as relações sociais são constituídas depende da estruturação espaço-temporal da vida social; tal constituição é repleta de contradições; as contradições são fruto da dualidade do espaço produzido; a geografia humana concreta é, assim, um campo de lutas que visa reforçar a espacialidade existente; a temporalidade social depende da contingência espacial; por fim, a interpretação materialista tanto da história, como da geografia têm o mesmo valor epistêmico.

Todos esses pressupostos indicam um percurso de afirmação teórica do objeto, um caminho a ser seguido pela geografia para a afirmação e conseqüente valorização do espaço como um objeto capaz de sustentar o debate crítico no bojo das ciências. Esse movimento, no entanto, atende à demanda da consolidação de uma epistemologia do conhecimento geográfico.

Nesse momento, Soja dá um salto em direção à ontologia, apresentando-a como uma possibilidade a ser seguida. O que antes parecia ser uma necessidade indispensável, agora aparece como um caminho, como veremos a seguir:

... há ainda outro caminho, raramente seguido nos dias atuais, que se distancia da afirmação teórica num sentido oposto, voltando-se mais para as “vinculações retrospectivas” do que para as “vinculações prospectivas” empíricas e políticas da formação da teoria. Trata-se de uma via para o terreno ainda mais escorregadio e abstrato da ontologia, do discurso metateórico que procura descobrir o que o mundo deve ser para que o conhecimento e a ação humana sejam possíveis, o que significa *ser* (Bhaskar, 1975). Presumindo que restem poucas coisas importantes a descobrir no discurso ontológico, com seu característico distanciamento da práxis, a maioria dos marxistas ocidentais tem hesitado em se aventurar muito longe nesse caminho voltado para o passado. Mas trata-se de uma viagem que vale a pena fazer, pois pode ajudar-nos a descobrir algumas conexões que ainda faltam entre o espaço, o tempo e o ser e,

por conseguinte, entre as feitura da história, da geografia humana e da sociedade. (p.160).

Soja lembra que há uma bibliografia farta acerca desse assunto no existencialismo e na fenomenologia existencial, ambos procurando entender as formas da existência humana e do ser-no-mundo. Um exemplo é a abordagem de Martin Buber, que apresenta a espacialidade como o início da consciência humana, “o primeiro princípio da vida humana”. (p.161). Segundo Buber, os seres humanos são dotados de uma capacidade de objetivar o mundo através de um “distanciamento primário”, essa distância tem a forma de um espaço, visto que somos seres espaciais.

Esse distanciamento primário ou objetivação corresponde ao que Sartre chama de “nada”, ou a separação entre a consciência subjetiva e o mundo dos objetos, fato que gera no ser a consciência de sua humanidade. Nesse sentido, o nada é um distanciamento, um primeiro espaço criado que permitiria a distinção ontológica entre sujeito e objeto. Mas o ser humano sempre tenta superar essa distância, ligando-se ao objeto através da intencionalidade, da emoção. A distância primária é sem sentido, pois o que confere um sentido à existência humana é a sua relação com o mundo, tal como designado pelo *Dasein* de Heidegger, e o ser-em-si-para-si de Sartre. O distanciamento provoca em nós um ponto de vista sobre o mundo que mobiliza um desejo de se relacionar com ele cuja intenção é confirmar nossa existência, dotando-nos do sentido dela.

A relação do sujeito e do objeto se traduz num conflito entre o que seria o sentido e a alienação. Vejamos: o processo de objetivação que coloca o homem separado do mundo pode ser fonte de alienação, a consecutiva ligação com o mundo dos objetos busca superar a alienação, mas pode também ser alienante caso reduza por completo o eu subjetivo. Portanto, há uma necessidade eminente apontada tanto pelos existencialistas, como pelos fenomenólogos de superar a alienação existencial, um estado de separação de si mesmo e do mundo objetivo.

Trata-se de uma tensão dialética entre a alienação e a necessidade de superá-la, processo que se institui tanto no tempo como no espaço em autores como Sartre, Heidegger e Husserl. A ontologia que estes autores apresentam é devidamente situada, tal como a ontologia regional proposta por Husserl. Nesta a

espacialidade e a existência se combinam mediante atos intencionais ligados ao ser-no-mundo. Segundo Soja: “Essa espacialidade existencial dá ao ser um lugar, um posicionamento dentro de um “mundo vital” (o *Lebenswelt* de Husserl)”. (p.163)

É com perguntas e não com um conhecimento já elaborado que Soja incita um debate mais apurado da espacialidade ontológica do ser, veremos:

Mas, uma vez que o ser tem lugar, como se deve entender a relação entre o lugar e o ser? Como esferas separadas? Como interdependências? Como inteiramente moldados pelo vigor do ego absoluto? Como inteiramente moldados pela materialidade do lugar? Sugiro serem essas as interrogações ontológicas de onde provém toda a teoria social. (p.165)

Tais indagações ontológicas buscam apreender o viés geográfico da discussão, talvez na tentativa de reconhecer, mediante a relação entre o lugar e o ser, as formas de ser-estar espaciais dos homens, que Soja indica como sendo a espacialidade existencial. Para esse intuito, as idéias de Sartre e Heidegger ajudam no entendimento da espacialidade do ser, e assim, de uma ontologia do espaço mediada pela práxis espacial.

Num outro momento, é dedicado todo um capítulo para avaliar criticamente numa espécie de resenha as principais idéias de Giddens, um autor cuja marca é a tentativa de reformular a teoria social. Essa iniciativa giddensiana pleiteia a injeção da temporalidade e da espacialidade na teoria social, pois, para ele, os sistemas sociais correspondem a práticas situadas reprodutíveis no tempo e no espaço e, portanto, como história e geografia.

Giddens não se coloca como alguém que desenvolva uma epistemologia formal capaz de explicar o mundo, admite que sua intenção é trabalhar com uma ontologia da sociedade humana. Para Soja: “Ação e estrutura, o individual e o social, são flexivelmente combinados por Giddens, e essa flexibilidade e fusão ontológicas são a mensagem primordial” (p.178).

Giddens não chega a criticar o historicismo de modo a compreender melhor a negligência com relação ao espaço e assim provocar a desejada reestruturação da teoria social crítica. No entanto, para Soja, os conceitos desenvolvidos por ele podem sustentar uma forma de ontologia social relacionada ao projeto mais amplo de constituição de um materialismo histórico-geográfico. Giddens afirma que o

mundo vital inteligível do ser é composto por um sistema multiestratificado de locais ou regiões nodais. Soja anuncia de que modo Giddens consegue alcançar o que para ele é a generalização mais importante sobre a espacialidade da vida social:

As formas e funções específicas dessa estrutura espacial existencial variam significativamente no tempo e no lugar, mas, uma vez que o ser seja situado-no-mundo, o mundo em que ele está torna-se social, dentro de uma matriz espacial de locais estabelecidos. A estrutura topológica é mutável e permutável, mas está sempre presente para envolver e abarcar, situar e constituir toda ação humana, e concretizar a construção da história e da geografia. (p.180).

Soja diz que tanto a geografia como a sociologia não conseguiram recompor uma ontologia que atuasse em conferir uma importância ao espaço, e com isso o sentido existencial que o espaço contém permanece oculto. Uma das saídas possíveis para dar visibilidade ao sentido existencial do espaço seria evocar o conceito de local, ou melhor, locais de escalas diferenciadas, admitidos como um construto social e como parte vital do ser-no-mundo.

Podemos ver duas abordagens que trazem essa discussão escalar de modo não linear, tais como a idéia de espacialidade diferencial sugerida por Lacoste(1988), ou mesmo as escalas de significância pensadas por Hartshorne(1978), tudo isso traduzindo uma discussão sobre o sentido da diferença na construção das relações espaciais do homem e que se reflete no seu modo de existir no mundo.

Nesse sentido, Giddens assume um papel importante na medida em que tenta sistematizar uma ontologia social numa abordagem explicitamente espacializada da sociedade, contribui assim para a interpretação da construção da geografia ao lado da história e também auxilia a reafirmação do espaço na teoria social crítica através de uma perspectiva ontológica, fato que inspira Soja a mencioná-lo.

Para Soja haveria dois sentidos para o termo espacialização: um sentido geral e outro particular. Ambos se cruzam no contexto contemporâneo dando origem às geografias pós-modernas. O sentido geral significa a reafirmação de uma ênfase espacial no discurso ontológico, epistemológico e teórico; o sentido mais particular

relaciona-se a nossa compreensão prática do mundo material associado à lógica geral de manutenção do sistema capitalista. Esses dois sentidos podem-se traduzir também como teórico e prático, partícipes do entendimento da reestruturação contemporânea da espacialidade capitalista em que deve se basear a geografia humana crítica pós-moderna.

Soja toma a cidade de Los Angeles como exemplo para entender a dinâmica de espacialização do capital que em parte se traduz, como veremos adiante em Harvey, na formação irrequieta das paisagens geográficas. Nesse plano a discussão é muito mais empírica e de difícil visualização da tão repetida espacialidade do ser social em seus múltiplos modos de existência. O que vemos, no entanto, é o modo de existência espacial do capital na cidade de Los Angeles.

Diante de todo esse conteúdo exposto, podemos perceber que a principal meta proposta por Soja é a de reafirmar o espaço na teoria social crítica e na práxis política crítica, por onde passam a epistemologia, a ontologia e o marxismo. Múltiplas referências são utilizadas neste intento, usadas muito mais como indicação de possíveis caminhos do que propriamente como indicação de método. Essa meta que entendemos ser a sua central ainda depende de muitos fatores para se concretizar, tais como a desconstrução contínua de um historicismo insistente e um mergulho maior nas heterotopias das geografias pós-modernas.

1.2. A Compressão do tempo-espaço em David Harvey.

David Harvey em seu livro *Condição Pós Moderna* constata a ocorrência de mudanças muito significativas nas práticas culturais, políticas e econômicas a partir dos anos setenta do século XX, fato que para ele está ligado às novas maneiras com as quais experimentamos o tempo e o espaço na atual fase do capitalismo, chamado flexível.

Isto resume, em parte, o conceito central de sua obra, o conceito que revela, no atual momento de globalização, a forma com a qual se configuram as experiências de tempo e de espaço, o que ele chama de “compressão do tempo-espaço”, entendendo ser esse o caminho para um melhor entendimento, na atualidade, do que seria o campo de conhecimento geográfico, que ele define como:

... processos que revolucionam as qualidades objetivas do espaço e do tempo a ponto de nos forçarem a alterar, às vezes radicalmente, o modo como representamos o mundo para nós mesmos. Uso a palavra “compressão” por haver fortes indícios de que a história do capitalismo tem se caracterizado pela aceleração do ritmo da vida, ao mesmo tempo em que venceu barreiras espaciais em tal grau que por vezes o mundo parece encolher numa “aldeia global” de telecomunicações (...), e que os horizontes temporais se reduzem a um ponto em que só existe o presente (o mundo esquizofrênico), temos de aprender a lidar com um avassalador sentido de compressão dos nossos mundos espacial e temporal. (p.219).

Compressão do espaço-tempo é, assim, uma forma de vivenciar a realidade atual mediante a inseparabilidade entre tempo e espaço, unidos pelo avanço tecnológico, mas que repercute na maneira de experienciar o cotidiano e de representar o mundo, e permite identificar superposições e coexistências num mesmo tempo-espaço. Corresponde a um novo sentido assumido pelas práticas sociais frente a um novo tempo-espaço do que se caracteriza como sendo a pós-modernidade.

Duas questões se colocam mais imediatamente, referidas ao nosso foco de análise deste conceito. Em primeiro lugar cabe-nos indagar se essas novas práticas espaço-temporais reveladas pela compressão do tempo-espaço na pós-modernidade possuem qualquer relação com as dimensões essenciais ou existenciais da sociedade com seu espaço; em segundo lugar tentar identificar se tais mudanças implicam uma nova definição de natureza do espaço, ao indicar novos atributos a serem formadores do ser do espaço.

É importante destacar que o termo pós-moderno é indicado por Harvey como sendo um marco de ruptura com algumas idéias e práticas da modernidade, apresentando-se mesmo como uma nova condição histórica. No entanto, a possibilidade de uma outra realidade sugerida pelo termo pós não representa a instituição de uma sociedade pós-capitalista e nem mesmo uma sociedade pós-industrial.

Um exemplo que ilustra uma ruptura entre os períodos moderno e pós-moderno é extraído de Raban (apud Harvey 1992, p.18), que para Harvey representa um marco nessa discussão. Raban propõe analisar a cidade sendo produzida por signos e imagens, muito mais do que um sistema racionalizado e automatizado de

produção e consumo de massa que, como sabemos, ilustrou a cidade moderna fordista. Assim é como Harvey imagina compreender o pós-moderno, num contraponto com o moderno e por comparação. Como diz: "... A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou (para usar um termo favorito) "totalizantes" são o marco do pensamento pós-moderno..."(p.19).

Segundo Harvey, todas as questões apontadas pelo pós-modernismo, tais como novas idéias sobre a filosofia da ciência desenvolvida por Tomas Kuhn, destaque dado a Foucault na descontinuidade e na diferença, entre outros, indicam uma ampla e profunda mudança na estrutura do sentimento. Essa percepção talvez nos aponte que sua preocupação não está circunscrita às formas do conhecimento racional ou empírico, mas incorpora uma parcela de subjetividade e amplia mesmo na direção da ontologia ou sentido do ser a partir do advento da pós-modernidade.

Antes disso, durante a modernidade, o esforço levado à frente, sobretudo pelos intelectuais do Iluminismo, era claramente o de afirmar uma ciência objetiva e baseada em leis universais. Nesse momento o domínio científico da natureza era a garantia da sobrevivência à escassez de outrora, bem como o controle diante das imprevisíveis calamidades naturais. A racionalização do pensamento nessa época ainda prometia a libertação das influências antes exercidas pelo mito, religião, superstição, e mesmo pelo impulso da própria natureza humana.

Obviamente que esse projeto da modernidade sofreu duras críticas como podemos ver em Adorno e Horkheimer, citados por Harvey (p.24) quando afirmam que essa intenção de controlar a natureza se expandia para o controle dos homens, fato que faria necessário uma revolta da natureza humana. Destaca-se também como uma imagem-síntese da modernidade a destruição criativa de Dionísio em que um novo mundo é forjado mediante a destruição do que havia antes.

Harvey ainda vai dizer que depois de 1848 a idéia de que havia um modo único de representação dava sinais de cansaço. Nessa época, escritores como Baudelaire e Flaubert e pintores como Manet começaram a trabalhar a possibilidade de diferentes modalidades de representação. Na arte, na literatura, na pintura, na música, na lingüística e até na física podia-se perceber um movimento de transformação da matriz representacional, o que resultou, nas palavras de Harvey,

numa mudança qualitativa da natureza do modernismo ocorrida na primeira década do século XX.

Seria interessante indagar se essas mudanças afetam tão somente o modelo representacional ou se, além disso, também influenciam novas formas do *Dasein* social, se acaso repercutem uma mudança de nível ontológico da realidade. Parece que Harvey tenta caminhar nessa direção, até porque, como vimos, sua tese é a de que a simultaneidade com a qual essas mudanças ocorrem em diferentes âmbitos deriva de uma radical mudança na experiência do espaço e do tempo. Podemos entender isso como uma mudança no modo de ser-estar espaço-temporal mediada pela realidade da compressão do tempo-espaço.

Mas, ainda na continuidade do modernismo, no período entre guerras passam a predominar as idéias positivistas, que ganham ainda mais força a partir do Círculo de Viena destacando-se como fonte de inspiração central do pensamento social no pós segunda guerra. O positivismo lógico torna-se com isso um pensamento consoante com as práticas artísticas e de arquitetura e também com o desenvolvimento das formas de ciência com conteúdo técnico. Havia uma espécie de estética modernista propagada pela ideologia oficial no projeto de imperialismo cultural com traços marcantes de uso do poder.

Assim, vários movimentos contraculturais se insurgiram numa luta antimodernista, tal como vimos em 1968. E por mais que esses movimentos tenham fracassado no cumprimento de todos os seus propósitos, lançaram eles a semente provocativa que acabou por se tornar o arauto cultural e político da virada para o pós-modernismo.

A passagem ao pós-modernismo é marcada por mudanças de várias ordens. No meio urbano, por exemplo, é prática comum hoje encontrar estratégias pluralistas que se encaixam por sua vez numa colagem de espaços diferenciados. Nesse sentido, como diz Harvey, a revitalização urbana substitui a renovação urbana. No romance pós-moderno, segundo Mc Hale (1987), mencionado por Harvey, há uma passagem de um dominante epistemológico a um ontológico, o que significa em certo aspecto a passagem de um perspectivismo à autobiografia. Um exemplo interessante é traduzido pela personagem de Borges, que ao entrar no labirinto indaga-se: “Quem era eu?” (p.46).

Acerca do pós-modernismo vale a pena conferir algumas das indagações que Harvey nos apresenta:

O pós-modernismo, por exemplo, representa uma ruptura radical com o modernismo ou é apenas uma revolta no interior deste último contra certa forma de “alto modernismo”(…)? Será o pós-modernismo um estilo (…)? Ou devemos vê-lo estritamente como um conceito periodizador (…)? Terá ele um potencial revolucionário em virtude de sua oposição a todas as formas de metanarrativas (…)? E da sua estreita atenção a “outros mundos” e “outras vozes” que há muito estavam silenciados (mulheres, gays, negros, povos colonizados com sua história própria)? Ou não passa da comercialização e domesticação do modernismo e de uma redução das aspirações já prejudicadas deste a um ecletismo de mercado “vale tudo” marcado pelo *laissez-faire*? Portanto, ele solapa a política neoconservadora ou se integra a ela? E associamos a sua ascensão a alguma reestruturação radical do capital, à emergência de alguma sociedade “pós-industrial”...? (p.47).

Tais questionamentos demonstram o quão polêmicas são as formulações sobre o pós-modernismo, que por se tratar de uma atualidade, pelo menos teórica, ainda é de difícil visualização. No entanto, Harvey busca estabelecer alguns contrapontos de quadros que indiquem mudanças conjunturais (ou estruturais, quem sabe) da sociedade capitalista dos dias de hoje. Mudanças de várias ordens são analisadas, sendo que o ponto de apoio para tais questões é a certeza de ter havido uma mudança significativa na relação espaço-temporal da sociedade como um todo, daí derivando alterações objetivas e subjetivas no âmbito da relação dos homens com o seu espaço-tempo.

Harvey afirma que o pós-modernismo remonta a pensadores como Nietzsche, que fala sobre o caos da vida moderna, improvável de ser resolvido pelo pensamento racional. Por mais que associemos o pensamento racional à realidade moderna, isso não significa, entretanto, que o pós-modernismo não seja uma versão do modernismo, pois podem ocorrer revoluções na sensibilidade sem que ocorram, em simultâneo, revoluções paradigmáticas profundas. Assim é possível que ocorra a coexistência de mundos antagônicos num mesmo “espaço impossível”, tal como fora previsto por Foucault na elaboração do conceito de heterotopia.

A arte pós-moderna teria como característica importante a colisão e superposição de diferentes mundos ontológicos, integrando ao que na época, mais especificamente nos anos sessenta, também era comum na literatura a partir das leituras de Heidegger e Derrida em fomento do desconstrucionismo, que propunha, por sua vez, entrelaçamentos textuais de onde emergiriam a todo o momento novas combinações possíveis. Parece que essa imagem da superposição é o resultado da compressão do tempo-espço, que, ao se afirmar, permite que sejam vividas a simultaneidade e a coexistência. Tudo isso leva Harvey a dizer que “O retrato do pós-modernismo que esbocei até agora parece depender, pra ter validade, de um modo particular de experimentar, interpretar e ser no mundo...” (p.56).

As cidades exemplificam, na esfera de seu cotidiano dinâmico, o novo formato proposto pelo pós-modernismo. Harvey afirma que a aparência de uma cidade e o modo de organização de seu espaço formam a base material que permite pensar e realizar possíveis sensações e práticas sociais. Afinal, as cidades contêm o mundo, ao mesmo tempo que conferem visibilidade aos atores locais.

Dado à diversidade das práticas sociais que se realizam nas cidades, o pós-modernismo admite a existência de um tecido urbano fragmentado, que se constitui mediante uma colagem de superposição de formas passadas com usos atuais (esta análise é ainda mais explorada por Santos, veremos, a partir da idéia do prático-inerte extraído de Sartre), fato que obriga um outro tipo de sensibilidade por parte dos projetistas urbanos que considere o peso das tradições vernaculares das histórias locais, que levem em conta também os desejos, as necessidades e fantasias particulares. Disso resulta um grande ecletismo de estilos de arquitetura que atendem aos diferentes nichos de capital simbólico, que é muitas vezes manipulado pela força do capital.

Há que se destacar que no bojo de tantas transformações que Harvey discute e que aqui mencionamos, sobretudo no que se refere à estética, houve também mudanças significativas no âmbito da política. O capitalismo se reestrutura no final do século XX ao admitir uma maior flexibilização em seu regime de acumulação e nas relações de trabalho, fato proporcionado pela revolução tecnológica, o que levou Gramsci a dizer que esses novos métodos de trabalho criaram um novo tipo de homem. Diríamos que um novo tipo de espaço também é ressaltado, nesse caso, o espaço da compressão.

A tese que Harvey desenvolve, amparado em autores como Daniel Bell (1978), Marshall Berman (1982) e Jameson (1984), assinala que a passagem da modernidade para a pós-modernidade, do fordismo ao pós-fordismo, por conseguinte significou novas experiências do espaço e do tempo, pois segundo Harvey:

O espaço e o tempo são categorias básicas da existência humana. E, no entanto, raramente discutimos o seu sentido (...). Embora o tempo na física seja um conceito difícil e objeto de contendas, não costumamos deixar que isso interfira no nosso sentido comum do tempo, em torno do qual organizamos rotinas diárias (...). (p.187).

Um dos sentidos que Harvey considera muito importante é o sentido múltiplo e muitas vezes subjetivo de tempo e espaço, com base no qual é possível mensurar a diversidade de concepções e percepções humanas. Não significa que Harvey advogue por uma dissolução objetivo-subjetivo, mas acha fundamental reconhecer a diversidade das qualidades objetivas exprimíveis pelo tempo e pelo espaço, e ainda o papel das práticas humanas em sua construção. Somente pela investigação desses processos sociais materiais é que se pode fundamentar conceitualmente o tempo e o espaço. Visto que: "(...) cada modo distinto de produção ou formação social incorpora um agregado particular de práticas e conceitos do tempo e do espaço".(p.189).

Nesse momento Harvey demonstra uma preocupação epistemológica. Diz que as mudanças no esquema conceitual, inclusive as que se referem às representações do espaço e do tempo, podem interferir na organização da vida diária. E como exemplo nos lembra das reformas urbanas que seguem um modelo conceitual e que atuam diretamente na relação da sociedade com seu espaço. Ainda assim nos lembra que as práticas não são determinadas pela forma construída, pois tendem a não se submeter irrestritamente aos esquemas fixos de representação. Entretanto, esse exemplo mencionado demonstra que o modo como representamos tem importância: provoca determinada interpretação e mesmo condiciona nossas ações com relação ao mundo.

O conjunto das teorias sociais, segundo Harvey, foi negligente com a análise espacial dos fenômenos, pois considera o tempo como o revelador da história,

enquanto o espaço resume-se a ser visto como base material ou ordem preexistente (crítica central que permeia o livro de Soja). A teoria social, como em Marx, Weber, Smith, Marshall, é centrada no tempo enquanto progresso, modernização e revolução, perspectiva que traduz uma aniquilação do espaço através do tempo. Para Harvey, a redução do espaço a uma categoria contingente é implícita na noção de progresso. Então, a modernidade privilegia o processo de vir-a-ser em detrimento do espaço e do lugar, portanto, o ser.

Os nossos conceitos de espaço e de tempo derivam de práticas materiais muito diversas. Harvey afirma que as práticas cotidianas foram bem analisadas pela geografia temporal de Hagerstrand, em que as biografias individuais foram interpretadas como “trilhas de vida no tempo-espaço”. Já Foucault trabalha com o espaço do corpo, o corpo existindo no espaço de forma irreduzível para nós, o que o garante como objeto de repressão e autoridade e, ao mesmo tempo, o *lócus* de onde pode emergir a resistência na luta pela emancipação do desejo humano. Este fato para Harvey é mais comum do que fora pensado por Foucault, pois, para ele, os espaços são “libertados” mais facilmente, tendo em vista que as práticas sociais se espacializam em meio à malha repressiva do controle social. De Certeau desenvolve a idéia de “espaço de enunciação”, que significa o modo como as ações diárias criam experiências espaciais abertas à criatividade humana. Todas essas menções são contribuições importantes para uma análise do espaço mais profunda.

Mas talvez onde Harvey se aproxima mais de uma defesa à importância que a análise espacial tem na compreensão dos fenômenos sociais e mais, de uma concepção de espaço que anuncia sua dimensão ontológica, é a partir da referência feita a Bachelard. Este nos fala de um espaço da imaginação, o “espaço poético”. E diz ainda: “Pensamos que nos conhecemos no tempo, quando tudo o que conhecemos é uma seqüência de fixações nos espaços da estabilidade do ser” (Bachelard, 1969, apud Harvey). Bachelard ainda afirma que o espaço contém tempo comprimido. Podemos interpretar que a noção de compressão do tempo-espaço tenta dar conta da idéia bachelardiana de que o espaço contém tempo comprimido.

Harvey reforça ainda mais essa relevância dotada ao espaço frente ao tempo que por muito hegemonizou o corpus teórico do pensamento social, dizendo que:

O Ser, inundado pela lembrança espacial imemorial, transcende o Vir-a-Ser; ele encontra todas as memórias nostálgicas de um mundo de infância perdida. Será esse o fundamento da memória coletiva, de todas as manifestações de nostalgias dependentes de lugar que infectam as nossas imagens do país e da cidade, de região, de ambiente e de localidade, de vizinhança e de comunidade? E se é verdade que o tempo sempre é memorizado não como um fluxo, mas como lembranças de lugares e espaços vividos, a história deve realmente ceder lugar à poesia, o tempo ao espaço, como material fundamental da expressão social (p.201).

Para Harvey, enquanto o vir-a-ser realça a dimensão de um projeto histórico ligado ao futuro, o ser, nesse caso o espaço, enquanto atualidade, reúne dimensões do tempo passado que se cristalizam em espaços determinados (parece que aí temos definido a idéia sartreana do prático-inerte, que por sua vez mobiliza as chamadas rugosidades em Santos) . Até no plano da consciência o tempo se afirma como imagem de espaços vividos, nesse sentido é que propõe uma inversão de influência do tempo em prol da afirmação do espaço na teoria social.

Para tentar entender a complexidade das práticas espaciais das sociedades Harvey recorre a Lefebvre e a Bourdieu. No caso de Lefebvre o que lhe é extraído são as dimensões do vivido, do percebido e do imaginado como sínteses de práticas espaciais que revelam: em primeiro lugar sua materialidade, em segundo lugar, a representação do espaço, e por fim os espaços de representação, unindo aspectos subjetivos e objetivos respectivamente. Já de Bourdieu é apropriado o conceito de *habitus* como sendo produtor de práticas sócio-espaciais.

Tempo e espaço também podem ser vistos como fontes do poder social. Harvey nos lembra que nas sociedades capitalistas o espaço, o tempo e o dinheiro formam um nexos fundante do poder social. Isso porque o dinheiro não tem uma realidade separada do contexto espaço-temporal em que se insere, e sendo assim, a maximização dos lucros é obtida mediante adequações de suas escalas de expressão: o tempo e o espaço. O controle e uso do tempo do trabalho, como sabemos, são fontes de lucro para os capitalistas; o controle dos espaços tal como assistimos com o surgimento das fábricas, das vilas operárias, o controle pelo encarceramento dos desempregados, entre outros exemplos que norteiam análises brilhantes de autores como Thompson, Marx e Foucault, e que podemos considerar como diagnósticos dos limites à espacialidade dos homens.

Diz Harvey:

Se as experiências espaciais e temporais são veículos primários da codificação e reprodução de relações sociais (como sugere Bourdieu), uma mudança no modo de representação daquelas quase certamente gera algum tipo de modificação nestas... (p.225).

Talvez seja um desafio pensar e vivenciar o espaço-tempo mediante a idéia da compressão, cujas características acabamos de ver. Todo momento histórico, todo projeto de sociedade se constrói mediante uma base espacial e temporal, podemos ver isso mais claramente no projeto iluminista. No entanto, é necessário interpretar o que ocorre hoje diante da propagada compressão do tempo-espaço. Parece que a base de uma epistemologia científica que sustentou os alicerces do pensamento moderno não é suficiente nesse propósito de compreender a complexidade das relações que envolvem a realidade do mundo pós-moderno.

O projeto do Iluminismo pautou conceitos de espaço e de tempo. O espaço fora designado um “fato” da natureza, passível de ser conquistado e depois organizado racionalmente pelo projeto da modernização. Os pensadores iluministas submeteram a complexidade das práticas humanas a essas formas racionalizadas, fato muito bem percebido por Foucault, que viu nisso uma virada repressiva que desemboca na vigilância e no controle.

A conquista e o controle do espaço foram consolidados pela propriedade privada da terra que, como diz Harvey, significa a compra e venda do espaço como mercadoria. Esse fato consolida um uso do espaço como algo universal, homogêneo, objetivo e abstrato da prática social, o que para Harvey trás muitas dificuldades para a concepção de lugar. O lugar é visto por Harvey como a sede do ser que, contudo, se torna subserviente à transformação do espaço através de políticas espaciais propostas pelo vir-a-ser. O espaço absoluto acaba por gerar o espaço relativo.

A oposição entre o ser e o vir-a-ser é marcante na história do modernismo. Durante esse período houve uma sujeição do espaço ao controle e ordenação racionais, típicos de uma cultura moderna baseada na racionalidade da técnica que visava suprimir barreiras espaciais e a diferença, tudo isso visto como um projeto histórico, mas que sabemos, tem uma geograficidade inerente pouco difundida. Esse

pressuposto que será criticado pelo pós-modernismo, tal como é apresentado por Harvey:

Essa tendência a privilegiar a espacialização do tempo (Ser) em detrimento da aniquilação do espaço por meio do tempo (Vir-a-Ser) é consistente em boa parte do que o pós-modernismo hoje articula – com os “determinismos locais” de Lyotard, as “comunidades interpretativas” de Fish, as “resistências regionais” de Frampton e as “heterotopias” de Foucault. Ela oferece, como é evidente, múltiplas possibilidades no âmbito das quais uma “alteridade” espacializada pode florescer(...). (p.248).

O tema da alteridade é bem explorado por Emanuel Lévinas(2005), mesmo que sem uma conotação espacial bem delimitada. A alteridade é admitida a partir da relação com o outro em termos de linguagem, o outro é tomado como significação sem contexto ou fundo cultural(2005, p.15), mas da imediatez do rosto. Podemos ver uma preocupação com o outro também nas obras “O Ser e o Nada” e “O Existencialismo é um Humanismo” de Sartre.

Também é um tema de cunho metadisciplinar aquele extraído de Mc Hale, citado por Harvey (p.271), este que imagina ser a ficção pós-moderna dotada de ontologias plurais. Parece que essa percepção estimulou Harvey a discutir o cinema pós-moderno a partir de duas ficções: Blade Runner e Asas do Desejo. Dentre os vários temas abordados nessa análise, fica uma mensagem mais genérica de que ambos discutem como pano de fundo uma crise de representação do espaço e do tempo. Deriva daí a necessidade de se criar novas maneiras de pensar e de sentir. Para Harvey, as novas formas de pensar e sentir na pós-modernidade vão ao encontro do sentido ontológico do espaço.

As práticas estéticas e culturais são mais sensíveis a essas transformações no modo de experienciar o tempo e o espaço, inclusive nos momentos de incerteza e rupturas. Tais práticas são mais suscetíveis por trabalharem exatamente com a construção de representações e artefatos espaciais mediante a experiência humana. Nesse sentido, diz Harvey: “elas sempre servem de intermediário entre o ser e o vir-a-ser” (p.293).

Segundo Harvey, enquanto a modernidade fordista gira em torno de um projeto histórico do vir-a-ser e é marcado pela epistemologia, pela regulação e

renovação urbana, e pelo espaço relativo; o pós-modernismo personifica um forte compromisso com o ser e o lugar, a desregulação e revitalização urbana, a ontologia, por mais que também considere como partícipe do pós-modernismo a ficção, a fantasia, a imagem, a efemeridade, entre outros aspectos.

O meio para se alcançar teoricamente a abrangência desse novo quadro social não dispensa a metateoria, não como uma afirmação de uma verdade categórica e total, mas como uma tentativa de chegar a um acordo com as verdades múltiplas da história e da geografia do capitalismo. Nesse instante Harvey revela seu apreço pelo materialismo histórico-geográfico, entendendo ser este um método aberto e dialético que permite reconhecer as diferenças no plano da realidade material, não somente na perspectiva marxiana do materialismo histórico, mas incluindo aí a indissociabilidade de tempo-espaço como reveladores das práticas sociais. Assim, por meio de um materialismo histórico-geográfico acredita compreender a pós-modernidade como condição histórico-geográfica.

O pós-modernismo para Harvey expressa uma nova rodada de compressão do tempo-espaço, mas o interessante é observarmos que esse momento é marcado pela emergência, em grau de importância, do espaço. Para Harvey, um espaço com outras características diferentes daquelas que o marcaram durante o modernismo, inclusive com a possibilidade de ser um revelador da diferença, isto posto a partir de uma relação de alteridade com o outro. Portanto a compressão do tempo-espaço é o caminho seguido por Harvey na tentativa de alcançar o campo do conhecimento geográfico, cujo conceito centralizador é o espaço, mas visto na sua atual condição.

1.3. A forma-conteúdo em Milton Santos

Milton Santos em seu livro “A Natureza do Espaço” tem como um dos propósitos a produção de um sistema de idéias que subsidie a discussão em geografia tanto no nível da descrição como no da explicação, fato que antecipa a necessidade da formulação de um sistema coerente a um campo do saber. Mas o ponto primordial de sua análise é a discussão do objeto da geografia, que segundo ele é o essencial a se fazer visto que o *corpus* de uma disciplina é subordinado ao objeto, assim, a tentativa a ser priorizada é relativa à compreensão do espaço como objeto. Mas para isso, considera fundamental uma preocupação ontológica que

contribua para identificar a natureza do espaço, além de situar quais categorias servem para analisá-lo.

Nesse contexto, Santos evoca a presença da epistemologia através de sua tentativa de afirmar o espaço como o objeto da ciência geográfica, tarefa que ele assume como seu propósito nesse momento, conjugado à necessidade da recorrência ao tema da ontologia, caminho para o reconhecimento da natureza do espaço de que deriva a noção do espaço como forma-conteúdo.

Santos menciona algumas de suas insatisfações a serem trabalhadas ao longo do percurso do livro, estamos nos referindo à união espaço-tempo, que em muitos casos aparecem separados, fato que Santos critica; um outro descontento é o tratamento dado pela geografia ao período atual, ligado a uma abordagem adjetival e metafórica que, segundo ele, não contribui para a produção de um sistema. O sistema é, para Santos, imprescindível à constituição dos conceitos que, tirados da realidade, devem ser organizados coerentemente de modo a contribuir para a construção do espaço como um ente analítico independente no conjunto das ciências sociais, objeto do conhecimento geográfico.

Diante da importância dada à idéia do sistema para a consolidação da ciência, Santos inicia afirmando que o espaço deve ser definido como um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de ações. A partir dessa consideração podem-se reconhecer as categorias analíticas internas do espaço, são elas: a paisagem, a configuração territorial, a divisão territorial do trabalho, o espaço produzido ou produtivo, as rugosidades e as formas-conteúdo. Tais categorias internas são identificadas mediante o reconhecimento de alguns processos originalmente externos ao espaço, tais como: a técnica, a ação, os objetos, a norma e os eventos, a universalidade e a particularidade, a totalidade e totalização, a temporalização e a temporalidade, a idealização e a objetivação, os símbolos e a ideologia. Já a região, o lugar, as redes e escalas traduzem formas de recorte espacial.

As categorias de análise do objeto reunidas num sistema, devem, segundo Santos, refletir o conteúdo existencial do espaço ou sua ontologia a partir do que lhe é inerente. Tais categorias são externas e, portanto passíveis de serem utilizadas por outros campos do conhecimento, porém, no âmbito da geografia servem ao entendimento do espaço e de suas categorias analíticas internas.

Como apontamos, existem categorias analíticas internas e externas, cada uma delas dotadas de propriedades particulares. No entanto, Santos considera que a centralidade da técnica é capaz de reunir ambas as categorias. Originariamente externa ao espaço, a técnica vista filosoficamente a partir de um olhar totalizador da técnica como um fenômeno complexo, assume o poder de assimilar coerência externa e coerência interna.

A primeira parte do livro tenta tratar do que seriam para Santos as noções fundadoras da ontologia do espaço. Podemos antecipar que a técnica assume um enorme destaque como a principal forma de relação entre o homem e o meio, tal como dito por Santos: “As técnicas são um conjunto de meios instrumentais e sociais, com os quais o homem realiza sua vida, produz e, ao mesmo tempo, cria espaço...”(p.29).

Se na definição dada por Santos a técnica tem um papel fundamental na produção da vida social e do espaço, isso não seria de aceitação ampla no meio acadêmico, fato que incita Santos a admitir que há uma negligência com as técnicas, principalmente por aqueles que não percebem o enraizamento da técnica no território. Por mais que alguns geógrafos tenham se dedicado ao estudo da técnica, como Paul Vidal de La Blache e Pierre George, para Santos o que mais se aproximou de ver a técnica como um fenômeno amplo foi Maximilien Sorre.

Para Santos o estudo do fenômeno técnico é fundamental para interpretar a dinâmica espacial. Tendo em vista a definição do espaço como sistemas de objetos e sistemas de ações, há que se considerar que as mudanças nos padrões da técnica interferem tanto no nível dos objetos, cada vez mais informados, e também das ações, instrumentalizadas racionalmente. Portanto muda o Espaço, em seu constante processo de totalidade/totalização.

É importante dizer que o estudo da técnica a que Santos se propõe não se resume à análise de técnicas particulares cuja finalidade é atingir um resultado específico. Seu interesse é reconhecer a existência de um fenômeno técnico, abrangente de todas as manifestações da técnica, inclusive as da ação. Isso é possível mediante o reconhecimento do conjunto de técnicas do presente e passadas, mas que contribuíram na conformação do território de modo desigual e combinado. Somente essa perspectiva abrangente é capaz de apreender a noção de espaço geográfico.

Os objetos técnicos são difundidos de modo diferenciado entre os territórios, daí dizer que o desenvolvimento do território dá-se de forma desigual e combinada. A heterogeneidade na propagação dos objetos técnicos vem exatamente da maneira como eles se inserem na história e no território, no tempo e no espaço. A atualidade vem corroborar com esse quadro, visto que, hoje, de acordo com a evolução da ciência, os objetos produzidos tendem a atingir um alto grau de especialização, com uma intencionalidade flagrante que estabelece, desde seu projeto, funções sobredeterminadas.

Essa intencionalidade inerente ao objeto pode se manifestar espacialmente. Porém, segundo Santos, ao espaço cabe determinar os objetos que se organizam e são utilizados segundo uma lógica espacial relativo a cada espaço-tempo determinado. O espaço pode redefinir os objetos técnicos na medida de sua inserção num meio dinâmico em que a presença de outros objetos realiza, em cada meio, uma combinação particular.

Essa particularidade assumida em cada meio tem relação com a forma como estão combinados os sistemas técnicos de idades distintas que trazem conseqüências às formas de vida possíveis numa dada área. Os sistemas técnicos são uma existência num lugar onde as ações humanas se efetivam, para tanto, as técnicas são vistas como um fundamento ontológico do Espaço. No que diz respeito à técnica dominante, Santos procura verificar se os resíduos do passado impedem a propagação do novo ou se juntos podem permitir ações simultâneas. Os resíduos do passado, de um sistema técnico já superado ganham o nome de rugosidade, que significa:

As rugosidades não podem ser apenas encaradas como heranças físico- territoriais, mas também como heranças socioterritoriais ou sociogeográficas(...). O valor de um dado elemento do espaço, seja ele o objeto técnico mais concreto ou mais performante, é dado pelo conjunto da sociedade, e se exprime através da realidade do espaço em que se encaixou. (p.43)

Essa noção de rugosidade encontra eco em outras duas noções, uma delas é mencionada diretamente em Santos referida ao *reverse salient* proposto por Th. Hughes (1980,p.73). O "*reverse salient*" compreende uma descontinuidade histórica

na medida em que é um componente do sistema técnico que se tornou velho. Uma outra noção que está na origem do pensamento de Santos ao propor a noção de rugosidade é a do prático-inerte proposta por Sartre(1997), vista também como herança do processo social, uma prática depositada nas coisas que condiciona as novas práticas.

Santos indaga-se acerca de duas questões pontuais; a primeira delas é em que medida a noção de espaço contribui para o entendimento do fenômeno técnico, a outra questão é saber de que modo o fenômeno técnico atua na produção e transformação do espaço geográfico. Isso traduz a iniciativa de unir as noções de espaço e fenômeno técnico num só campo interpretativo a partir das contribuições recíprocas à conceituação de cada qual. Santos já dizia que sozinha a técnica não explica nada. Somente inserida num sistema de realidade ela pode adquirir algum valor explicativo, pois apenas o valor relativo é considerado valor em Santos, nesse caso o valor conferido pelo lugar e pela sociedade que a acolheu.

O motivo do descaso com a iniciativa de compreender os traços de união entre o espaço e o fenômeno técnico, é entendido por Santos como a expressão de um limite da geografia devido à indefinição epistemológica de seu objeto, como podemos ver a seguir:

De um modo geral, é por falta de uma epistemologia, claramente expressa, que a própria geografia tem dificuldade para participar em um debate filosófico e interdisciplinar. Ao nosso ver, essa é a razão pela qual especialistas de outras disciplinas, não sabendo o que fazem exatamente os geógrafos, renunciam a incluí-los nos seus próprios debates. O que faz falta, aliás, seria uma metadisciplina da geografia, que se inspire na técnica: na técnica, isto é, no fenômeno técnico e não nas técnicas, na tecnologia. (p.47).

Eis aí demonstrado sua preocupação epistêmica com a geografia que vai além do seu objeto particular, o espaço, na direção de uma metadisciplina que se inspire na técnica vista como um fenômeno que passa a constituir a natureza do espaço, motivo de sua real relevância. O conteúdo técnico é, como vimos, admitido como a natureza do Espaço. Conteúdo e essência aí se confundem.

A técnica na forma dos objetos revela uma história que pode ser do tempo de sua criação ou do momento em que se insere num quadro de vida. Sendo assim, a

história da unidade de tempo e espaço pode ser diagnosticada mediante a história das técnicas, que para Santos corresponde a uma história local e uma história geral. Através da técnica Santos acredita poder superar a difícil relação entre espaço e tempo, marcada por uma proeminência do tempo frente ao espaço, tal como Soja constantemente mencionou, e Harvey também destacou. Isto seria possível diante do papel da técnica na elaboração de uma geografia como ciência histórica.

A análise do tempo numa abordagem geográfica sempre foi cheia de dificuldades, daí a construção de uma noção de tempo espacial proposto por Santos (1978). Segundo essa noção, a relação entre essas duas categorias seria feita através de periodizações, pressuposto que Santos, num segundo momento, irá criticar por acreditar que assim só consegue apreender um tempo externo a cada subespaço. Sendo que, para produzir um conceito coerente que una as categorias do tempo e do espaço, faz-se necessário igualar ambos, proceder segundo parâmetros comparáveis.

É quando a noção de tempo espacial é substituída pelo projeto de empiricizar o tempo, tornando-o material tal como o espaço o é. O ponto de partida a ser considerado é a sociedade em seu processo de realização, que ocorre num espaço e tempo materialmente concebidos. A técnica entra aí como traço de união, historicamente e epistemologicamente. Pois: “É por intermédio das técnicas que o homem, no trabalho, realiza essa união entre espaço e tempo”.(2002 p.54).

O trabalho é significativo para a compreensão da geografia, o modo como é realizado em cada época relaciona-se a um conjunto historicamente determinado de técnicas. É através do processo de produção e das formas históricas de divisão do trabalho que o espaço oferece uma concretude ao tempo.

As técnicas devem ser admitidas como um fenômeno histórico, daí a possibilidade de reconhecer o momento de sua origem e sua escala espacial de atuação, hoje cada vez mais universalizada de acordo com a aceleração na internacionalização das técnicas imposta pelo capitalismo em expansão. A idade histórica das técnicas, no entanto, não está ligada ao momento de sua criação, mas ao momento em que se insere na vida das sociedades, quando passa a ser utilizada.

É no lugar que as técnicas tornam-se uma realidade histórica, pois no lugar, integrado a um conjunto de vida, a técnica assume uma materialidade e tem o seu

uso relativizado quando posto em relação com outras técnicas de outras idades. Podem ser técnicas particulares, como a técnica industrial, por exemplo, e técnicas socioculturais dos grupos humanos, que são técnicas de vida instauradas em territórios diversos. Todas essas técnicas formam a estrutura de um lugar.

O espaço hoje é marcado por um sistema de objetos e de ações cada vez mais artificiais, o que significa, na prática, que sua presença não atende objetivamente à demanda do lugar e a de seus habitantes. Pelo contrário, é comum que os objetos e as ações obedeçam a fins estranhos aos lugares em que se inserem, e isto está de acordo com a intencionalidade do agente que os produziu.

A dinâmica do espaço, bem como a sua transformação é mediada pelo intercâmbio dinâmico que se dá entre ações e objetos, cuja inseparabilidade deve ser marcada. Os objetos, por exemplo, não possuem uma realidade filosófica independente das ações que os animam. A criação de objetos responde a condições sociais e técnicas de um dado momento histórico e a partir de sua identificação na paisagem e no espaço, somos estimulados a ver as relações que existem entre os lugares.

Os objetos utilizados pela análise geográfica podem ser móveis ou imóveis, correspondem a tudo o que existe na superfície da Terra. Os objetos são um extenso, uma objetividade que se cria fora do homem para então se tornar a base material de sua vida. Os objetos se organizam em um sistema e seu papel pode ser simbólico mas é, sobretudo, funcional. A prioridade do geógrafo no estudo dos objetos toma como recorte temporal a realidade do presente, que conjuga de maneira dinâmica objetos do passado e os atuais, significados pelas ações atuais.

Santos afirma que as formas sociais não geográficas, como por exemplo o costume e a família, acabam por se expressar segundo um modo de organização geográfica, e com isso acabam por se tornar formas sociais geográficas. Tais formas geográficas representam uma condição para a ação, meios de existência.

A proposta levantada por Santos de considerar o espaço como sendo um conjunto indissociável de objetos e de ações integra um projeto amplo de elaboração de um sistema de conceitos que subsidiem a análise geográfica. Através do entendimento do que é propriamente o objeto da disciplina geográfica, torna-se possível tratar geograficamente qualquer objeto encontrado. A citação a seguir é bastante elucidativa disto:

Uma definição consistente do espaço geográfico não pode ser encontrada nas metáforas vindas de outras disciplinas. Nem os conceitos de espaço que essas disciplinas estabelecem podem passar, automaticamente, para a disciplina geográfica. Mesmo as idéias seminais de Einstein, como a da relatividade e a equivalência entre o tempo o espaço, necessitam de adequação, para se tornarem operacionais em geografia. É à geografia que cabe elaborar os seus próprios conceitos, antes de tentar emprestar formulações de outros campos. (p.87).

Com relação ao outro duplo definidor do espaço, o sistema de ações, Santos nos lembra que as ações são cada vez mais estranhas ao homem e ao lugar, daí a idéia de proceder uma distinção do que seria a escala de realização das ações e a escala do seu comando. O fato de hoje muitas ações instaladas em um local obedecerem a ordens distantes gera o que Santos chama de alienação regional ou alienação local.

Para Santos o homem, na medida de sua objetividade e finalidade, é o único a ser portador da ação. As ações derivam de necessidades, momento em que se traduzem como funções determinadas. As funções realizadas mediante formas sociais, conduzem à criação e ao uso de objetos que são formas geográficas.

As ações não se geografizam de modo indiferente ao momento e ao lugar de sua realização. Em cada momento deve ser considerado o valor da ação e o valor do lugar onde ela se realiza, sem o qual todos os lugares seriam dotados de um único valor de uso e de troca nunca modificado pelo movimento da história. A existência e o valor do espaço são mediados pelas ações que acolhem.

Uma das noções mais profícuas desenvolvida por Santos a partir de uma referência a Husserl, um dos maiores fenomenólogos do pensamento social, é a noção de intencionalidade. Através dela pode-se reaver criticamente as relações entre objeto e ação. No campo epistêmico, a intencionalidade se opõe ao dualismo do cogito cartesiano, justamente por este impor uma relação entre o sujeito e o objeto; entre o homem e o mundo. Husserl acreditava que a percepção da intencionalidade recusa alguns simplismos do idealismo e do realismo que muitas vezes privilegiam uma única dimensão em detrimento da relação revelada pela intencionalidade. Segundo Husserl, mencionado por Santos, a própria consciência é intencional.

Mas Santos supõe que a noção de intencionalidade supera os liames da produção do conhecimento e vai além, sendo também eficaz para a compreensão do processo de produção, considerado como o resultado da relação do ser-no-mundo, do homem e o seu entorno, ou seja, rumo à ontologia.

Santos cita algumas referências sugestivas nessa discussão, como é o caso de Lujipen que propõe a noção de encontro como sendo o “fato primitivo” de uma filosofia existencialista. Encontro visto como a “reunião do homem e do objeto”, este mesmo autor elabora a noção de diálogo para definir o fenômeno, já que homem e objeto não podem ser pensados separadamente. Essas duas noções vão ao encontro de uma outra noção desenvolvida por Merleau Ponty, a “presença”, bem como a noção de “participação”, em G. Marcel. A separação entre sujeito e objeto da filosofia cartesiana se transforma numa tensão de ambos numa leitura mais recente feita por Bruno Latour (1994).

Um outro enfoque captado da obra de G. Marcel é considerado de grande relevância por Santos, trata-se da distinção e, ao mesmo tempo, a unidade, entre ser e ter, similar ao que já dissemos acerca do sujeito e objeto. O ter corresponde às coisas independentes de nós. Por isso Marcel estabelece uma relação entre o ter e a espacialidade, cujo corredor entre um e outro é a intencionalidade. Haveria uma perda do sujeito na coisa que passa a possuir, pois essas coisas apresentam um retro-efeito às ações que as vivifica, e assim, nesse processo, o ter é sublimado e transformado em ser. Isso nos faz lembrar da noção de contra-finalidade do objeto pensada por Sartre.

Hägerstrand afirma que a paisagem expressa uma versão extrema da tese da intencionalidade. A geografia que ele desenvolve destaca as condições potencias do indivíduo converter suas ações em trajetórias espaço-temporais da matéria. Santos interpreta nessa direção a idéia de Heidegger de que “o *onde* determina o *como* do Ser, porque Ser significa presença” (p.93). Se Hägerstrand atribui à paisagem o papel de dar forma a ação, Santos acha mais pertinente conceber o espaço dotado dessa condição.

À intencionalidade da ação se reúne a intencionalidade dos objetos, condicionados, em parte, pelo grau de ciência e de técnica presente no território. Mas, como bem lembra Santos, a racionalidade não condiciona todos os efeitos das ações, pois, devido à natureza humana, e, o que há de humano no meio, há que se

anunciar um grau de imponderabilidade no resultado da ação. A ação intencionada pode muito bem se confirmar de um modo imprevisível, tal como Santos destaca:

Uma razão pela qual não se pode prever completamente o resultado da ação vem, exatamente, do fato de que a ação sempre se dá sobre o meio, combinação complexa e dinâmica, que tem o poder de deformar o impacto da ação. É como se a flecha do tempo se entortasse ao se encontrar com o espaço... (p.95).

Tendo em vista a proposta de Santos de considerar o espaço como resultado da inseparabilidade entre sistemas de objetos e sistemas de ações, e mais, ao considerar que as ações sempre se renovam e por isso são sempre atuais, fica difícil, mediante essa leitura, proceder ao entendimento da análise geográfica a partir da elaboração de conceitos puros, leitura que Santos, concordando com B. Latour, considera um equívoco epistemológico. Diante disso surge a possibilidade de tratar o espaço geográfico como um híbrido.

A noção do espaço como um híbrido de forma-conteúdo desenvolvida por Santos, tenta apropriar, no ambiente geográfico, as noções de híbrido e de forma “monumental” de Diano (1994) mas, ao que parece, possui uma provável inspiração aristotélica. Forma-conteúdo inspira um binômio que significa que a cada evento a forma se recria e inspira uma mudança no conteúdo, e mesmo o evento, para se realizar, busca a forma que lhe seja mais apropriada às suas funções inerentes.

Quando Santos propõe que seja feita uma distinção entre o espaço e a paisagem é um conceito de espaço que pretende afirmar. A questão que tenta colocar diz respeito à própria natureza do espaço, formado pelo acúmulo de ações humanas no tempo e, pelas ações atuais. O movimento da sociedade tem o poder de atribuir funções novas às formas geográficas, fato que provoca uma transformação constante na organização do espaço. Para Santos: “O espaço humano é a síntese, sempre provisória e sempre renovada, das contradições e da dialética social...” (p.108).

E como diz, não é possível uma dialética entre formas. Mesmo que a sociedade se geografize pelas formas estas não vem separadas de funções estabelecidas que mudam de conteúdo ao longo do tempo, refuncionalizando a

forma. Assim: “O espaço é a síntese, sempre provisória, entre o conteúdo social e as formas espaciais”. (p.109).

A noção de totalidade sempre foi bastante discutida no âmbito da filosofia, e a ambição de discuti-la a partir do conhecimento geográfico, centrado na tentativa de formatar uma visão totalizante do mundo, depende, de antemão, da construção de uma metageografia dotada de um conjunto de conceitos capazes de abarcar a realidade em movimento. Mas como base de qualquer propósito dessa natureza é fundamental definir com precisão o objeto próprio da geografia, o espaço como o conceito central do campo do conhecimento geográfico, uma necessidade por ora recorrente.

A emergência da discussão da totalidade ganha ares contemporâneos na medida em que, segundo Santos, estamos convivendo pela primeira vez na história com uma “universalidade empírica”. O caminho proposto por Santos para pensar a noção de totalidade como categoria analítica de fomento a uma teoria e uma epistemologia do espaço geográfico é considerá-la como uma totalidade empírica, de modo a verificar as relações entre a totalidade-mundo e os lugares.

O conhecimento da totalidade pressupõe o reconhecimento de sua divisão, sob pena de desconsiderar o seu movimento. Totalidade, portanto, está em permanente processo de totalização, isto que para Sartre significa a “inteligibilidade da Razão Dialética”. Essa idéia de processo ganha expressão em Merleau Ponty com seu “espaço espacializante e espaço espacializado”; também podemos destacar de Feuerbach as expressões “natura naturans e natura naturata”. Sempre um termo significando uma totalidade e o outro o movimento, ambos ocorrem no mesmo momento e lugar. Acrescentaríamos a isso o monadismo de Leibniz.

Assim:

A Totalidade está sempre em movimento, num incessante processo de totalização, nos diz Sartre. Assim, toda totalidade é incompleta, porque está sempre buscando totalizar-se. Não é isso mesmo o que vemos na cidade no campo ou em qualquer recorte geográfico? Tal evolução retrata o movimento permanente que interessa à análise geográfica: a totalização já perfeita, representada pela paisagem e pela configuração territorial e a totalização que se está fazendo, significada pelo que chamamos de espaço. (p.119).

O espaço estaria ligado à ação, totalização social. Aqui fica evidente a distinção epistêmica proposta anteriormente entre paisagem e espaço. O espaço enquanto existência, torna possível à sociedade realizar-se como fenômeno, ou seja, a essência se realiza na existência. Base da ontologia geográfica de Santos, momento em que o espaço aparece como conceito do campo ontológico do conhecimento geográfico. Essência e existência que se expressam como espaço através de sua tradução nas formas-conteúdo.

Para Santos, a totalidade é o ser. A possibilidade da transformação da potência em ato, implícita na totalidade é a essência. As formas de espaço que vêm da objetificação dos fragmentos da totalidade em movimento de transformação na totalidade nova é a existência, em resumo. Explicitada em suas correlações com a totalidade, pode-se ver de outra forma a relação da ontologia geográfica em Santos: a totalidade presente - o real-abstrato, como chama - é a sociedade, o ser; a possibilidade da transformação da potência em ato, implícita na totalidade, é a essência; a objetificação das fragmentações da totalidade em movimento de nova totalização – o real-concreto – nas formas-conteúdo é o espaço, a existência.

Esses duplos considerados: real-abstrato e real-concreto, essência e existência, potência e ato, são momentos de uma dinâmica complexa em que reside também a metamorfose da unidade em multiplicidade.

A atualidade une o universal e o particular. O particular é uma porção do universal. A totalidade universal consegue se realizar através das formas que particularizam ou fragmentam a totalidade, mas continuam a fazer parte dela. Os fragmentos da totalidade povoam os objetos como sua essência e atividade, mas continuam, ainda assim, sendo função da totalidade. Ou seja, “Cada indivíduo é apenas um modo da totalidade, uma maneira de ser: ele reproduz o Todo e só tem existência real em relação ao Todo.” (p.122).

A idéia de que a totalidade apresenta-se ainda como potência na forma do real-abstrato e, posteriormente, através das formas se torna ato, real-concreto, ao que parece, fora extraído de Aristóteles, para quem todo ser em ato tem potência. Segundo Aristóteles¹, a essência é possibilidade e o movimento da totalidade busca

¹ Ver em Sciacca (1967)

objetividade. A partir desta referência Santos elabora parte de sua ontologia, veremos:

Assim, podemos conceber a totalidade como um todo de “essências” e como um todo de “existências”, simultaneamente. O todo de essências, ainda irrealizado, é formado por Objetos Perfeitos.(...). São possibilidades ainda não colhidas pelos atores, portanto são latências. (p.123).

Sendo assim podemos entender o mundo enquanto possibilidade, latência. A partir daí entender a essência como possibilidade, não uma essência ideal, mas sim real diante de sua condição potencial de se realizar, tornar-se existência, espaço. Como vimos, o ser é a sociedade, a essência é potência que se torna existência através das ações e da materialidade das formas e objetos. E todo esse processo se dá no movimento da totalidade, uma abordagem que parece basear-se nas filosofias de Aristóteles e Leibniz, antes mesmo de uma relação mais próxima que irá estabelecer com o existencialismo sartreano.

Santos afirma as existências como manifestações particulares do ser. O contexto preexistente assume um papel fundamental na consolidação das existências, daí o realizado ser sempre relativo, pois é condicionado pelo processo histórico e pelas múltiplas determinações impostas pelo meio, tal como a resistência do espaço à implantação de novos eventos, no que Santos denomina de “inércia dinâmica” das formas-conteúdo. Lembramos ainda que a idéia de inércia dinâmica é correlata a de prático-inerte desenvolvida por Sartre.

O espaço participa da dialética social na medida em que é um conjunto de formas-conteúdo. Essas formas-conteúdo dotadas do atributo da ação podem responder em contrapartida de sua criação, influenciando o desenvolvimento da totalidade. O espaço surge aí não como um receptáculo da história, mas como um agente transformador da realidade social. A dialética social que inclui a dimensão espacial em seu percurso sintético é uma dialética concreta que inclui a ideologia e os símbolos.

Eis que se aproxima o momento de uma maior definição do que seria propriamente a ontologia a que Santos se propõe a trabalhar, vemos isso quando diz:

Durante muito tempo, constituía uma necessidade opor essência e aparência. Esse caminho não é mais capaz de portar frutos, já que a ideologia é também essência, aparece como realidade e assim é vivida. Melhor, talvez, é opor e confrontar essência e existência, pois isso nos obriga a refazer o caminho que leva da essência à existência e no qual encontramos as coisas em movimento. (p.126).

A ontologia aparece como uma reflexão sobre o ser que se expressa a partir de seu duplo constituinte, essência e existência. A essência se revela na existência, e em se tratando de um estudo de ontologia do espaço, cabe reconhecer quais são as mediações dessa relação.

Uma das possíveis mediações é o trabalho. Santos analisa mais especificamente a divisão do trabalho mobilizada pela produção que atua como um fator que leva à diferenciação espacial, cria inclusive uma hierarquia entre os lugares, sobretudo quando conjugada a outras noções como a de totalidade e evento. Quanto mais instrumentalizada for a relação do homem com a natureza, fato comum nos dias atuais com o advento das técnicas modernas, maior o poder de intervenção em prol de uma crescente diversificação da natureza.

Um lugar testemunha e age sobre a simultaneidade de divisões de trabalho temporalmente assimétricas que se conjugam em um mesmo espaço-tempo determinado. Essa combinação de divisões de trabalho com temporalidades distintas anuncia a especificidade de cada lugar. As temporalidades significam formas particulares de uso do tempo geral pelo contexto social que as apropria, correspondem àquilo que Sartre chamou de “temporalizações práticas”, elas são a base das espacialidades vividas nos lugares.

A divisão territorial do trabalho é presumida de uma divisão social devidamente localizada. Mas Santos considera importante avaliar não só a divisão do trabalho vivo, mas também a divisão do trabalho morto na forma de um meio ambiente construído. Isso se traduz na necessidade de reconhecermos a relevância das formas, naturais ou artificiais, no processo social.

Lembramos que a noção de prático-inerte tirada de Sartre oferece uma sugestiva contribuição para esse debate. O prático-inerte é uma herança do processo social que pode interferir em momentos consecutivos ao de quando fora produzido. As formas herdadas representam um condicionante às ações e formas do presente, Santos prefere chamá-las de rugosidades:

(...). Chamemos rugosidade ao que fica no passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem a acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos. É dessa forma que elas são uma parte do espaço-fator... (p.140).

As rugosidades representam um tempo passado cristalizado em formas que se colocam em contato, em cada lugar, com o tempo atual. Isso traduz a noção desenvolvida por Santos do espaço como inércia-dinâmica. Podemos entender a inércia-dinâmica pelo fato de as formas, mesmo cristalizadas enquanto tal, adquirirem novas funções e um novo conteúdo dotado pelas ações sociais.

A relação entre tempo e espaço é analisada por Santos por meio dos eventos. Vimos que, inspirado na filosofia, Santos vê o mundo como possibilidades, daí seu caráter contingencial. A proposta é compreender o tempo enquanto instante de tempo, melhor dizendo como evento, um tipo de tempo presente. O evento passa a ser então um vetor dessas possibilidades, tanto em escala mundial, como em escalas menores.

A noção de evento no que se refere a sua característica de tempo presente e, portanto de novidade, foi pensado, com outras denominações, por pensadores como Lefebvre e seu “momento”; por Bachelard referindo-se ao “instante”; e mais uma vez Santos recorre a Sartre quando este fala da eficácia e da irreversibilidade dos “eventos”, fato que se traduz num “sentimento de aventura” que os homens assumem em seus projetos de vida.

Os eventos têm a capacidade de mudar as coisas e os objetos nos lugares em que se instalam, nesse sentido mudam também os conteúdos. É importante dizer que os eventos estão intimamente ligados às ações dos sujeitos sociais, assim podemos dizer que os eventos e as ações servem como categorias básicas na construção de uma teoria geográfica.

Os eventos se constituem também como idéia, nesse sentido é possível reconhecer uma noção escalar aplicada aos eventos. Existe assim uma escala de “origem” dos eventos, e outra de sua instalação, de seu impacto num meio determinado, fato que Santos explicita melhor quando diz:

(...).A noção de escala do acontecer pode assim ser fundida com a noção de escala geográfica. Podemos admitir que cada combinação de eventos ao mesmo tempo cria um fenômeno unitário, unitariamente dotado de extensão e se impõe sobre uma área, necessária à sua atuação solidária. Vem daí o papel central que a noção de evento pode representar na contribuição da geografia à formulação de uma teoria social... (p.155).

Santos identifica duas formas distintas, porém relacionadas de uso do tempo social, ambas consideradas na interpretação da dinâmica dos lugares. Estamos falando de um tempo histórico definido pela sucessão de períodos diferentes, aquilo que Santos denominou eixo das sucessões; e um outro tempo marcado pela simultaneidade de ações entrelaçadas num viver comum, isto que foi então denominado de eixo das coexistências.

Há um privilégio dado à concepção do uso do tempo enquanto simultaneidade, coexistência, visto que um espaço é marcado por ações múltiplas e diferenciadas, atua assim como uma condição de possibilidades para a efetividade dessas ações situadas no tempo e no espaço. É como eixo das coexistências de um tempo tido como simultaneidade que o viver comum se realiza espacialmente, idéia cuja fonte inspiradora é Leibniz.

O espaço é composto de um acontecer solidário que se exprime de três maneiras no território: um acontecer homólogo e um complementar, em que predominam as formas com importância dada pela técnica numa perspectiva de horizontalidade, e um hierárquico, vinculado às normas e à política no âmbito da verticalidade. Explicitados como as categorias do recortamento do espaço na época da globalização, horizontalidade e verticalidade são assim recortes territoriais propostos pelo autor para a definição contemporânea do lugar.

A terceira parte do livro intenciona a construção de uma geografia do presente, para tanto, uma análise emergente é a do sistema técnico atual. Pois, para Santos, as características da sociedade e do espaço num determinado momento são

definidas de acordo com o conjunto de técnicas presentes que formam a base material da vida da sociedade no tempo em questão.

Os sistemas técnicos pontuam épocas determinadas, permitem com isso traçar uma espécie de história espacial. As técnicas atuais são, em muitos casos, inevitáveis, quando não irreversíveis, pois, as técnicas podem se traduzir não apenas como modos de fazer, isto que poderia ser abandonado, mas as técnicas se tornam também modos de ser, quando incorporadas à natureza e ao território sob a forma de paisagem artificial. Como modos de fazer, as técnicas representam um produto da história; como ser, as técnicas são produtoras da história.

A paisagem artificial resulta então de uma ontologia da técnica, momento em que a técnica, originariamente exterior ao espaço, passa a constituir sua realidade inerente. Se pensarmos o momento atual, vivemos num meio cada vez mais artificializado pelas técnicas, que inclusive ditam novas experiências de tempo reguladas pelo relógio. As cidades modernas são uma expressão de como a racionalidade se inscreve no território, pois, quanto maior o grau de artificialidade que compõe um meio, maior a exigência de uma racionalidade instrumental. As técnicas aparecem aí como uma essencialidade contida no espaço.

A evolução das técnicas provoca uma alteração na forma de ver o mundo. Como exemplo pode-se destacar as informações visuais obtidas a partir dos satélites. Essa nova forma de ver o mundo significa um conjunto amplo de novidades que servem ao conhecimento do real, e assim, as ciências são forçadas a se renovarem para dar conta desse real modificado, fato que procede pela renovação paradigmática. Mas podemos ampliar a discussão ao admitir que não somente altera-se a forma de ver o mundo, mas também muda a forma de sentir, fato que reforça a busca pelo significado da nossa existência e isso, como sabemos, atua em outra frente à transição de paradigmas do conhecimento.

Nesse mundo cada vez mais instrumentalizado pelas técnicas, não é de se estranhar que os objetos que o constituem sejam também altamente técnicos, o que faz de nossa relação com eles serem apenas práticas e funcionais. Os objetos constitutivos do espaço num período técnico anterior a este eram menos numerosos e com uma existência subordinada aos interesses dos sujeitos. Hoje, como diz Baudrillard, os objetos são atores, e submetem os sujeitos à sua própria lógica

intencional, isto leva autores como B. Ollman a considerar que essa submissão traduz a alienação contemporânea, conforme analisou Santos.

Os objetos escapam aos sujeitos porque são produzidos externamente aos territórios e visam cumprir uma função predeterminada formulada por uma intencionalidade científica e tecnicamente produzida. A sua localização também não responde ao desejo da população local, mas obedece aos desígnios de um produtor distante que pretende, naquele lugar escolhido, obter o máximo de eficácia em seu projeto inicial.

Tal como os objetos, as ações são cada vez mais pragmáticas e menos espontâneas, isto ocorre devido à interferência da ciência e da técnica, assistimos assim a um primado da ação racional sobre a ação simbólica. Vivemos, de acordo com seu componente técnico, a possibilidade de mundialização de ações a partir de centros decisórios que ganham expressão em lugares diversos entrando em contato com uma materialidade anterior.

É essa materialidade anterior representada por objetos e corpos que irá condicionar o impacto das ações instrumentais. É assim que o espaço em sua dinâmica significa os lugares, tal como Santos aponta: “O espaço é, hoje, o teatro do encontro de dois sistemismos: o sistemismo dos objetos impele ao sistemismo das ações e o condiciona”. (p.227).

Mais há que se considerar o papel das ações menos pragmáticas que se dão sobre objetos tecnicamente menos desenvolvidos e com isso estimulam a criatividade. Segundo Santos ações desse tipo expressam a força de um lugar.

Santos tenta analisar as formas de espaço resultantes da relação dos homens com as técnicas, que, como sabemos sofreu profundas alterações ao longo do tempo histórico, e hoje encontram-se cada vez mais subordinadas às técnicas modernas ligadas a uma racionalidade instrumental. Mas nem sempre foi assim.

O meio geográfico quando ainda era um meio natural, as condições naturais representavam a base material de existência do grupo. Nessa fase os sistemas técnicos estavam integrados à natureza, associados a usos locais e a um tempo natural, visto não terem uma existência autônoma diante do local de sua criação, e o que havia de instrumento era um prolongamento do corpo do homem. A natureza era um meio de vida, razão pela qual devia ser preservada.

Um segundo meio apontado por Santos é o meio técnico que origina o espaço mecanizado. Nessa etapa assiste-se a uma substituição progressiva de objetos naturais e culturais por objetos técnicos. E nesse ínterim o homem vê a possibilidade de controlar a natureza através dos instrumentos técnicos, que se caracterizam por ser um prolongamento do território, aquilo que Santos designa por próteses.

O terceiro período corresponde à formação do meio técnico-científico-informacional, marcado, sobretudo, por uma forte ligação da ciência com a técnica. Podemos situar a emergência desse meio em torno dos anos setenta, momento em que se forja a consolidação de um mercado global em que tanto a ciência como a técnica assumem um papel fundamental, além da informação, é claro, que está presente nas coisas, nos objetos técnicos e ainda condiciona as ações que se dão sobre eles. Os territórios são informados de modo a facilitar a circulação nesse mercado mundializado. Santos afirma que: “O meio técnico-científico-informacional é a cara geográfica da globalização”. (p.239).

Para cada meio há um conjunto de objetos e ações determinados socialmente em função do espaço-tempo em que se inserem. As formas desses objetos mudam ou permanecem como uma rugosidade, mas em todo o caso denunciam as ações que se desenrolam num meio determinado. O conteúdo unido à forma como um híbrido de forma-conteúdo revela o significado do espaço social em sua dialética ininterrupta.

Ao reunir grande parte da discussão do espaço como um sistema de objetos e sistemas de ações, Santos ainda propõe que, partindo desse pressuposto fundante da realidade do espaço geográfico, consideremos a existência de uma tecnoesfera e uma psicoesfera. A tecnoesfera corresponde à carga de ciência e tecnologia presentes no lugar e que se instala como uma prótese, substitui ora o meio natural, ou o meio técnico precedente, isso porque a tecnoesfera representa o mundo dos objetos. Mas conjugada a essa tecnoesfera, desenvolvendo-se paralela a ela surge uma psicoesfera, lugar de produção de um sentido, reino das idéias e das paixões, esfera das ações. Segundo Santos: “(...) Tecnoesfera e psicoesfera são os dois pilares com os quais o meio científico-técnico introduz a racionalidade, a irracionalidade e a contra-racionalidade, no próprio conteúdo do território.” (p.256).

A tecnoesfera define os lugares sociais, mesmo que híbridos, e estabelece enfim uma união vertical vinculada ao reino da necessidade a partir da densidade

técnica e informacional dos objetos que são indiferentes ao meio. Já a psicoesfera é um lugar da ação, marcado por uma densidade comunicacional que expressa o tempo conflitual da co-presença formadora do espaço banal que, articulado horizontalmente, segue rumo ao reino da liberdade.

Toda essa articulação instituída entre as escalas do local, do nacional e do mundo, é estruturada e estimulada pelo desenvolvimento das redes. Quanto mais a civilização material progride, tanto mais por conta da ciência e tecnologia imbricadas ao território, mais as redes destacam-se como veículo propagador das inovações, e, quando tratam-se das redes técnicas, representam um dos suportes da competitividade.

Mas é preciso reiterar que a dinâmica difusora das redes não é uniforme e muitas vezes expressa uma clara hierarquia entre os lugares, além de constituir-se numa organização estruturada num enfraquecimento da fronteira dos Estados Nacionais. A maior mobilidade das pessoas gerada pelas redes, provoca, por conseguinte, uma alienação dos espaços e dos homens.

As redes integram e desintegram, destroem e reconstroem recortes espaciais. Mediante elas, podemos reconhecer o fomento à ordem ou desordem no território. São, ao mesmo tempo, concentradoras e dispersoras, virtuais e reais, técnicas e sociais, globais e locais, unas e múltiplas, e estimulam níveis de solidariedade entre diferentes escalas cujo reverso são níveis de contradição. Isso porque as redes são um veículo de um movimento dialético.

As redes adquirem realidade pelas ações que as animam, e estas qualificam a noção de tempo vinculado à temporalidade, numa apropriação individual do tempo social, o que conduz a análise dos tempos lento e rápido. Isso porque as redes são um híbrido.

Definidos pelas redes podemos identificar dois recortes ou subdivisões que contribuem teoricamente na elaboração das categorias analíticas do espaço na era da globalização. Falamos das horizontalidades e verticalidades. Enquanto as verticalidades expressam uma ordem de comando que parte de uma racionalidade superior, as horizontalidades são o lugar da finalidade e da contrafinalidade, diríamos do cotidiano vivido. E por mais que os lugares hoje tendam a uma união vertical, sempre há a possibilidade de resistências constituídas horizontalmente.

Os objetos e as ações contemporâneos são marcados pelo alto grau de informacionalização que contêm, essa informação por sua vez vincula-se a uma carga específica de intencionalidade inscrita nos objetos que formam a base material do espaço, mas também das ações que significam os objetos. Os objetos técnicos fazem parte da essência da técnica, e assim constituem-se da racionalidade desta, estes objetos permitem a efetividade das ações pragmáticas, informadas. É nesse sentido que podemos falar de uma racionalidade do espaço. A racionalidade aqui aparece como resultado da intencionalidade e universalidade da técnica que conferem um sentido ontológico a esta nova estrutura do espaço do momento da globalização.

O espaço racional como uma forma do presente consolida o propósito de matematização do homem e do espaço iniciado no projeto do século XVIII. Santos cita um comentário de C. Micham, para quem esses objetos e ações instrumentais e obedientes representam uma: “existência fora da essência”. (p.302). Santos reforça isso dizendo que:

Essas novas realidades, vistas separadamente ou no seu conjunto, apontam não apenas para o “desencantamento da natureza”, apontado por Schiller mas para um “desencantamento do espaço geográfico”, hoje tendente a ser completamente racionalizado, sujeito a regras preestabelecidas que incluem sua própria substância. (p.303).

Entendemos com isso que a racionalidade do espaço está presente tanto no âmbito de sua existência através das formas como passa a integrar também um nível essencial ou de seu conteúdo como Santos indica.

Mas diante da racionalidade dominante, se constroem outras formas de racionalidade menos instrumentalizada pela técnica. Socialmente podemos identificar essas “contra-racionalidades” na figura dos pobres, migrantes, minorias; e geograficamente nas áreas de menor acesso às técnicas modernas ou desinteressantes ao uso hegemônico. Santos diz que é a escassez a base de uma adequação criadora e criativa à realidade dominante.

Isso também ocorre porque esse movimento frenético e fluido que configura a realidade da globalização faz despertar a corporeidade como uma realidade sensível. Nesse ínterim o local assume uma importância flagrante principalmente na dialética que participa juntamente com o global, permanentemente criando um espaço dinâmico.

Santos aponta que uma das possibilidades de se pensar o lugar no mundo contemporâneo é a partir da consideração, no seu âmago, da dimensão do cotidiano. A categoria do cotidiano é vista por Santos como partícipe da existência social admitida através de um tratamento geográfico do vivido levando em conta alguns elementos centrais em sua teoria de espaço, nesse caso: “os objetos, as ações, a técnica , o tempo”.

A observação do cotidiano permite pensar a relação do sujeito com o espaço. Um exemplo categórico que Santos usa para elucidar melhor essa questão é falando da relação do sujeito com o prático-inerte, expressão criada por Sartre para definir aquilo que permanece de experiências passadas enraizado em formas sociais e em configurações espaciais do presente e em cada lugar. Para Santos, o prático-inerte revela a dinâmica espacial das sociedades através de suas formas geográficas materiais herdadas. Pois toda forma é a forma de um conteúdo.

O espaço é, assim, um conjunto de virtualidades a ser valorado pelos homens de diferentes maneiras e de acordo com a “condição de vizinhança”(expressão sartreana) presente num dado momento e sentido nas relações cotidianas da co-presença e do espaço banal. A importância de considerar a esfera do cotidiano também pode ser vista na seguinte passagem:

Através do entendimento desse conteúdo geográfico do cotidiano poderemos, talvez, contribuir para o necessário entendimento (e, talvez, teorização) dessa relação entre espaço e movimentos sociais, enxergando na materialidade, esse componente imprescindível do espaço geográfico, que é, ao mesmo tempo, uma condição para a ação; uma estrutura de controle, um limite à ação. Nada fazemos hoje que não seja a partir dos objetos que nos cercam. (p.321).

A localidade e a globalidade, como dissemos, participam de uma dialética que confere movimento ao espaço. O mundo revela a sua existência nos lugares. No lugar, cotidianos diversos se articulam num contexto de vida em comum, unem-se o

eixo das sucessões, dos tempos externos, e o eixo das coexistências, que é o dos tempos internos. Cooperação e conflito se materializam nos lugares que assim ganham um conteúdo complexo. O mundo se apresenta como possibilidades que somente se realizam diante das oportunidades oferecidas pelos lugares. Tal como Santos diz: “Para se tornar espaço, o Mundo depende das virtualidades do Lugar”(p.338).

Santos faz uma alusão aos migrantes e o modo como se percebem no lugar, o que acompanha essa idéia de mobilidade provocada é justamente o que isso repercute em termos de desterritorialização, que aqui ele interpreta como uma forma de estranhamento e desculturização. Ocorre quando o homem passa a habitar um espaço que não é o seu de referência, fato que leva a uma alienação do lugar. Mas mesmo que num período curto, a noção de residência(Husserl, Heidegger, Sartre) fortalece o intercâmbio do homem com aquilo que é o seu quadro de vida.

Santos diz que “o entorno vivido é lugar de uma troca”, isso porque os homens botam em relação o seu prático-inerte do lugar de onde veio e as novas experiências nesse novo quadro de vida em que se inseriu. Esse movimento de re-territorialização, se assim podemos dizer, faz mudar, ao mesmo tempo, a territorialidade e o próprio homem. Isso influencia no progressivo enfraquecimento da alienação, momento em que o indivíduo resgata parte do seu ser perdido por hora. A base de sua existência enraizada no espaço se reverte em sua forma de ser social, ou seja, a existência (espacial) formula a realidade do ser, numa concepção mais recente de ontologia.

1.4. O problema da passagem ôntico-ontológica

Há um claro propósito em Soja, Santos e Harvey de fazer a ponte de passagem do ôntico para o ontológico por intermédio do espaço. Mas também um claro impasse. A lei e o conceito, atributos e essências da epistemologia, não o são da ontologia. Não se consegue nos três passar, assim, do campo do conhecimento, função da ciência e tema de ocupação da epistemologia, para o campo do ser, essência da filosofia e tema de interesse da ontologia.

Espacialidade, forma-conteúdo e compressão do tempo-espaço têm em comum o fato de terem sido formuladas com o objetivo de mediar a produção do

conhecimento. Cabe a pergunta sobre como a partir de tais categorias logra-se realizar o trânsito do ôntico ao ontológico que eles manifestam como intenção.

A espacialidade, a forma-conteúdo e a compressão do tempo-espaço são categorias que realçam uma preocupação ontológica, mas não são categorias ontológicas. Servem o propósito por seu intermédio da produção do conhecimento do espaço, e não propriamente do modo de ver espaço como modo de ser, condição da existência.

Há, portanto, uma dificuldade manifesta de passagem do ôntico para o ontológico pelo caminho das categorias do espaço, talvez dada à insuficiência das categorias filosóficas que acompanham o conceito.

Chamamos de impasse ontognosiológico a esta dificuldade de passagem, impasse que é o objeto de análise dos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2

- Podia me dizer, por favor, qual é o caminho para sair daqui?
- Isso depende muito do lugar para onde você quer ir – disse o gato.
- Não me importa muito onde... – disse Alice.
- Nesse caso não importa por onde você vá – disse o gato.
- ... contando que eu chegue a algum lugar – acrescentou Alice com explicação.
- É claro que isso acontecerá – disse o gato – desde que você ande durante algum tempo.

Lewis Carroll²

2 – O IMPASSE ONTOGNOSIOLÓGICO.

Percebemos haver nos três autores, Santos, Soja e Harvey, uma constatação dos limites da produção do conhecimento da realidade mais profunda pela ciência. E a necessidade da recorrência à presença da ontologia. Desse propósito surgem problemas de ordem teórico-conceitual/existencial que apontam para a confirmação

² Lewis Carroll. 1977. Alice no País das Maravilhas, p. 100. Rio de Janeiro: Fontana.

de um impasse entre o ôntico e o ontológico, em que a discussão mergulha e, por isso, não se resolve.

A constatação da existência de um impasse ontognosiológico na geografia está em Soja mas claro, mas podemos identificá-lo, mesmo que metamorfoseado, nas obras de Harvey e Santos. Se o tema do impasse é claro em Soja, aparece oculto em Santos e sinalizado em Harvey.

Este impasse, embora histórico, só hoje se manifesta com clareza na geografia, acreditamos, porque só hoje se manifesta na ordem geral do pensamento. A rigor, está ligado à relação histórica entre ontologia e epistemologia provinda da filosofia, naquilo que em Heidegger aparece como a distinção entre uma filosofia originária e a metafísica. Já em Sartre aparece como uma crítica à filosofia moderna marcada pela predominância da teoria do conhecimento, diante da qual afirma o seu existencialismo como ontologia, análise e sentido do ser.

2.1 - Um mapa do impasse

O impasse é oculto em Santos, pois a ontologia, prenunciada desde o título principal de seu livro “A Natureza do Espaço”, não aparece propriamente como uma possibilidade eventual de caminho a ser seguido no âmbito da discussão sobre a afirmação conceitual do espaço na geografia. A ontologia aparece sim, como uma realidade já posta, quem sabe vista como uma introdução óbvia à discussão da epistemologia. Nesse sentido, primeiro se define a natureza do espaço em termos do que é o espaço, qual o seu sentido e significado, escopo da ontologia, para depois, num segundo momento, naturalmente, traduzir essa discussão em estratégias argumentativas de sua relevância enquanto conceito fundamental, objeto do campo de conhecimento geográfico capaz de explicitar, de modo pragmático, o como da realização dos fenômenos, projeto que caracteriza a ciência em seus fundamentos epistêmicos.

Em Harvey o impasse é sinalizado na medida em que este autor aponta para a emergência da discussão da ontologia como partícipe de um projeto pós-moderno de ciência e de sociedade, momento em que as categorias do tempo como vir-a-ser e a relevância dotada à epistemologia durante a modernidade iluminista, cedem lugar ao ser e à ontologia, de onde também emerge o espaço com o advento da

pós-modernidade. O nível de discussão ontológica é apreendido através de exemplos extraídos da arte, da literatura e da ficção, não norteando o foco de seu propósito de compreender as mudanças culturais emergentes a partir da relação com as mudanças na experiência do espaço e do tempo. A ontologia não encontra dimensão de possibilidade naquilo que é sua categoria central de entendimento da nova realidade geográfica, a compressão do tempo-espaço, e muito menos na forma como ele apreende o nível das mudanças, situado no campo da representação.

O impasse é, assim, mais claro na obra de Soja, tendo em vista a sua preocupação de afirmar a ontologia como um caminho possível e necessário, alternativo à epistemologia. Enquanto Santos inicia o seu livro com a discussão da ontologia que permanece nas duas primeiras sessões e depois esta é abandonada nas duas últimas, e Harvey que somente sinaliza para a questão no final do seu livro, Soja situa a ontologia no meio de seu livro, anuncia na introdução a sua intenção de desenvolver o tema à luz de sua categoria central, a espacialidade, e então na quinta sessão propõe uma volta à ontologia, muito embora ele mesmo a abandone de vez na última parte do seu livro.

2.1.1– O impasse em Milton Santos

Milton Santos demonstra na introdução de seu livro “A Natureza do Espaço” que o seu objetivo com ele é o de produzir um sistema de idéias na geografia que seja descritivo e, ao mesmo tempo explicativo da realidade social a partir de uma coerência interna que garanta a legitimidade da geografia no campo do saber. Para Santos mais importante que pensar o status da disciplina é discutir e afirmar o seu objeto, nesse caso, como sabemos, o objeto em questão é o espaço.

Seguindo com esse propósito nos diz Santos:

... É indispensável uma preocupação ontológica, um esforço interpretativo de dentro, o que tanto contribui para identificar a natureza do espaço, como para encontrar as categorias de estudo que permitam corretamente analisá-lo. Essa tarefa supõe o encontro de conceitos, tirados da realidade, fertilizados reciprocamente por sua associação obrigatória, e tornados capazes de utilização sobre a realidade em movimento. A isso também se pode chamar a busca de operacionalidade, um esforço constitucional e não adjetivo, fundado num exercício de análise da história. (p.19)

Vemos aí delinear-se um encontro aparentemente bem resolvido de intenções ontológicas e epistemológicas. Se é indispensável uma preocupação ontológica para a afirmação do espaço enquanto objeto da geografia, cujo fundamento é identificar a natureza do espaço, tal tarefa não se confirma sem a busca de operacionalidade, que tomamos aqui como uma busca por um conhecimento prático que se estabelece a partir da apreensão dos conceitos extraídos da realidade.

Há que se reconhecer o que é o espaço, a sua natureza constitutiva, a sua ontologia. Mas o que Santos deseja consolidar não é a geografia como uma forma de ontologia, pelo contrário, seu propósito mais claro é o de afirmar o espaço como um ente analítico independente em meio ao que as outras ciências sociais propõem. Para tanto, os conceitos e os instrumentos de análise têm que estar necessariamente bem consolidados e capazes de portar a operacionalidade desejada pelo discurso científico, assim imagina demonstrar a importância do espaço frente aos outros objetos de outras disciplinas.

A necessidade por ora recorrente de afirmar o espaço como objeto da ciência geográfica, ganha visibilidade maior a partir da seguinte idéia:

... Cada vez que um geógrafo decide trabalhar sem se preocupar previamente com o seu objeto, é como se para ele tudo fossem “dados”, e se entrega a um exercício cego sem uma explicitação dos procedimentos adotados, sem regras de consistência, adequação e pertinência. Tal comportamento é muito freqüente e levanta a questão da necessidade de construção metódica de um campo coerente de conhecimento, isto é, dotado de coerência interna e externa. Externamente tal coerência se apura em relação a outros saberes, mediante a possibilidade de o campo respectivo mostrar-se distinto e ser, ao mesmo tempo, completado e complemento, no processo comum do conhecimento do real total. A coerência interna é obtida através da separação de categorias analíticas que, por um lado, dêem conta da respectiva superfície do real, própria a tal fração do saber e, por outro lado, permitam a produção de instrumentos de análise, retirados do processo histórico. Os conceitos assim destacados devem, por definição, ser internos ao objeto correspondente, isto é, ao espaço, e ao mesmo tempo constitutivos e operacionais. (p.21).

O que se vê aí é claramente o projeto de legitimação epistêmica da geografia no conjunto das ciências sociais, isto feito pela apropriação do seu objeto às necessidades de “consistência, adequação e pertinência”, exigidas pelo conhecimento pragmático que confere um status de cientificidade aos discursos comuns. Isso se diferencia do propósito de pensar a natureza do espaço, que se caracteriza não por um conhecimento pragmático da realidade, mas por aquilo que confere um sentido ou um significado à existência humana. Sendo assim, a busca pelo valor e objetividade do conhecimento geográfico mediante a legitimidade do espaço como seu objeto, daí derivando a tentativa de construir um conceito de espaço que sirva de caminho para consolidar a epistemologia como o campo real do conhecimento geográfico, contrasta com a proposta de tratar o espaço em sua natureza constitutiva, o espaço enquanto ser e não como conhecer. Por isso afirmarmos que a união entre epistemologia e ontologia em sua obra é, tão só, aparentemente bem resolvida, pois sem as devidas considerações e diferenciações, não poderiam aparecer como unidade de projeto.

Fica a pergunta: se o livro deseja ser “uma contribuição geográfica à produção de uma teoria social crítica” (p.23), por que a iniciativa de “encontrar sua buscada ontologia”? Talvez essa iniciativa pudesse ser assumida como uma proposta de uma nova epistemologia, mas que ainda não está clara quanto ao seu formato e que esbarra a todo tempo, e se confunde com a necessidade ainda hoje em pauta da geografia afirmar-se como uma ciência, momento já superado por diversos outros campos de conhecimento, mas que ainda nos incomoda, tal como visto em Santos no decorrer de sua obra.

O livro divide-se em quatro grandes partes. Na primeira parte do livro Santos trabalha as noções fundadoras da ontologia do espaço; na segunda parte retoma a discussão ontológica tratando o espaço como existência a partir da noção de forma-conteúdo. Vemos isso principalmente na primeira sessão dessa segunda parte, quando se trata do espaço e a noção de totalidade. Fica aí circunscrita uma ontologia de inspiração sartriana que desemboca na noção de forma-conteúdo, ao que parece, influenciado pelas idéias de Aristóteles e Leibniz.

A partir de então constatamos um momento de passagem no livro às questões mais científicas, diríamos, ligadas a discussão sobre o tempo e o espaço do presente, modificados através do sistema técnico atual. Nesta parte, trata da

racionalização do espaço, mas numa conotação de apropriação de técnicas modernas que caracterizam o espaço da atualidade como sendo um meio técnico-científico-informacional. Parece até que esse novo “meio”, indicado por Santos como a síntese da forma-conteúdo atual do espaço, se afirma mesmo como um conceito de espaço num nível epistêmico, ou seja, um conceito que mobiliza o como do conhecimento da geografia do presente.

A última parte fala sobre a força do lugar, visto como um espaço de contraracionalidades e de paixões. Interessante é saber que Santos num determinado momento afirma que esse capítulo aponta na direção de uma ruptura epistemológica levada à frente pela efetividade das racionalidades paralelas previstas como a força do lugar. Veremos a seguir que essa proposta poderia fazer parte de uma “segunda ruptura epistemológica”, em que a geografia não se encaixa devido à não ocorrência de uma primeira ruptura, condição para a realização de uma segunda ruptura, seguindo o pensamento de Boaventura de Sousa Santos (1989). Explicitemos melhor esses momentos de passagem sinalizados pelos capítulos.

O tema da intencionalidade, cuja origem imediata é a fenomenologia husserliana, demonstra uma duplicidade de uso. Serve tanto à função epistêmica quando propõe um tipo de conhecimento que rompe com o cogito cartesiano a partir da relação entre o sujeito e o objeto do conhecimento no plano da consciência, e também atua no sentido da afirmação da ontologia do ser-no-mundo, visto como o resultado da relação entre o homem e o mundo, no qual Santos desenvolve inspirado em algumas idéias como a de encontro em Lujinpen, presença em Merleau Ponty e participação em Gabriel Marcel, representantes da fenomenologia existencial. Isso fica claro na seguinte passagem:

Mas a noção de intencionalidade não é apenas válida para rever a produção do conhecimento. Essa noção é igualmente eficaz na contemplação do processo de produção das coisas, considerados como um resultado da relação entre o homem e o mundo, entre o homem e o seu entorno. (p.91).

Já quando fala no espaço como forma-conteúdo é a dimensão ontológica do espaço que está sendo realçada. A produção das formas-conteúdo ocorre no momento da cissiparidade da totalidade num processo infindável de re-totalização que dá margem ao ser, à essência e à existência. E é no debate da forma-conteúdo

como tema chave que o debate da ontologia acaba por atravessar a totalidade do livro. O impasse ontognosiológico aparece na necessidade de Santos de deslocar o conceito do espaço-forma-conteúdo do campo ontológico do seu nascedouro para o gnosiológico do seu implemento, o ser enquanto real totalidade aqui desaparecendo.

É numa concepção de ontologia inspirada no existencialismo sartriano que Santos parece elaborar os seus pressupostos. Não se trata de uma ontologia das essências primeiras desenvolvida no âmbito das filosofias religiosas da escolástica. Inclusive a sua relação com a metafísica também é descartada nessa nova ontologia. Santos também indica que não é a ontologia que opõe essência e aparência, mas uma ontologia baseada na relação estabelecida entre essência e existência e que em seu trabalho é uma variação da idéia de potência e ato antes desenvolvida por Aristóteles.

Após essa discussão centrada na produção das formas-conteúdo seguindo um viés ontológico, Santos tenta implementar essa noção na compreensão do mundo atual. A partir da terceira parte do livro, como já mencionamos, exemplos se multiplicam nesse sentido, mas perde-se o rumo da direção inicial, ou seja, já não é possível reconhecer o fio mediador entre a ontologia do espaço e a realidade do espaço que nos é apresentada. Nem mesmo a realidade da técnica, vista como uma inerência ao espaço e, em seu conjunto, admitida filosoficamente na sua complexidade, pode ser apreendida, tamanha sua instrumentalização:

A influência das técnicas sobre o comportamento humano afeta a maneira de pensar, sugerindo uma economia de pensamento adaptada à lógica do instrumento. (p.186).

E ainda:

Vivemos, hoje, cercados de objetos técnicos, cuja produção tem como base intelectual a pesquisa e não a descoberta ocasional, a ciência e não a experiência. Antes da produção material, há a produção científica. Na verdade, tratam-se de objetos científicos-técnicos e, igualmente, informacionais. (p.215).

Assim, a técnica e os objetos técnicos são admitidos como uma exterioridade, uma prótese, não estando, por sua vez, enraizados no espaço ou como parte da

relação do homem-no-mundo. Os objetos técnicos conjugados às ações pragmáticas compõem o meio técnico-científico-informacional que é a expressão geográfica da globalização para Santos. Curioso é observar que no conjunto dessa análise que permeia as duas últimas partes fala-se muito mais de território, e, na última parte, de lugar e não mais do espaço. Por esses e outros exemplos acreditamos que a ontologia do espaço perde terreno como parte do campo do conhecimento geográfico em sua obra. Mesmo quando se trata da força do lugar a partir da idéia da contra-racionalidade imposta pelos atores sociais locais, não é um retorno à ontologia que se pretende realizar, pelo menos não é o que conseguimos perceber como iniciativa delineada.

2.1.2– O Impasse em David Harvey

David Harvey em seu livro busca apreender o cerne das mudanças culturais e político-econômicas a partir de novas maneiras de experimentar o tempo e o espaço. Na primeira parte do livro trata da passagem da modernidade à pós-modernidade na cultura contemporânea. A propósito da modernidade ou modernismo, ressalta, a princípio, o dominante epistemológico que caracterizou esse momento mediante o projeto iluminista de fundar uma ciência objetiva e desenvolver formas amplas de racionalidade que fossem postas a serviço de uma organização social liberta das “irracionalidades do mito, da religião, da superstição...” (p.23). Ou seja, a ciência com o papel de conferir ordem, controle e predição do mundo.

Mas não são apenas as ciências que admitem uma positivização, mas também as formas de expressão da arte, da arquitetura e da literatura que traduzem ao seu modo as práticas do *establishment* da sociedade capitalista que resultou das propostas iluministas. Podemos dizer com isso, que há um modelo de ciência e um modelo cultural que se consolidam durante o período em que se convencionou chamar de modernidade que, segundo Harvey, dura até os anos setenta do século XX. Veremos que essas características pragmáticas do conhecimento e da arte explicitam um modo pelo qual o período portou um compromisso epistemológico e de vir-a-ser que se altera com o advento da pós-modernidade, dando lugar à ontologia e ao ser, tal como Harvey assim apresenta.

A passagem à pós-modernidade reflete mudanças em vários âmbitos. Como um exemplo Harvey menciona o romance, que assume uma perspectiva ontológica perceptível diante da mudança da perspectiva, característica do romance moderno, à autobiografia. Também a arte pós-moderna se configura mediante a superposição e colisão de mundos ontológicos. Para Harvey são perspectivas que ressaltam uma alteração na estrutura do sentimento. A ontologia aparece aí não como uma saída ou um caminho à crise da epistemologia, mas sinalizada como um dos feitos pós-modernos e da nova maneira de ser no mundo.

A segunda parte do livro faz uma análise do modo como se deu essa passagem da modernidade à pós-modernidade na economia política expressa pelos modelos do fordismo e do pós-fordismo, cada uma dessas formas de regulação relativas a um período. Este momento do livro propõe uma caracterização do fordismo e dos componentes de mudança que dão origem à forma flexível de acumulação do capital. Os temas da epistemologia e da ontologia e o impasse ontognosiológico ficam submersos nessa discussão de conotação político-econômica.

A terceira parte do livro retoma parte importante da discussão sobre o espaço e o tempo vistos agora como categorias básicas da existência humana. Assim, destaca a importância de considerar a diversidade das práticas e percepções humanas como parte instituinte da conceituação de ambos, tempo e espaço. Os processos materiais e as práticas relativas à reprodução da vida social servem, portanto, ao entendimento e à conceituação do espaço na perspectiva do materialismo histórico de Marx, formatando o que seria o materialismo histórico-geográfico, uma opção metodológica para a afirmação do espaço em meio à teoria social crítica e como objeto da geografia. Segundo Harvey:

Importantes batalhas também ocorrem nos domínios da teoria, bem como da prática, científica, social e estética. O modo como representamos o espaço e o tempo na teoria importa, visto afetar a maneira como nós e os outros interpretamos e depois agimos com relação ao mundo. (p. 190).

Para Harvey o que explica a negligência com o espaço na teoria social crítica é o fato da teoria social, durante a modernidade, ter se concentrado nos processos

de mudança social e de revolução, sendo assim, essa priorização da noção de progresso só poderia sustentar-se tendo como dimensão o tempo, inclusive através de uma aniquilação do espaço pelo tempo. Isso fica evidenciado quando diz:

Como a modernidade trata da experiência do progresso através da modernização, os textos acerca dela tendem a enfatizar a temporalidade, o processo de *vir-a-ser*, em vez de *ser*, no espaço e no lugar. (p.190).

Vemos um complemento a essa idéia na seguinte passagem:

A oposição entre o Ser e o Vir-a-Ser é central na história do modernismo. É preciso vê-la em termos políticos como uma tensão entre o sentido do tempo e o foco do espaço. (p.256).

Harvey assume como um desafio em meio às mudanças culturais, econômicas, e políticas, partícipes da realidade pós-moderna, criar um aparato conceitual dotado de estruturas interpretativas gerais que dêem conta da diversidade de práticas materiais e experiências individuais dos quais os nossos conceitos provêm. Isso demonstra que, por mais que ele ressalte a presença da ontologia como atributo pós-moderno, insiste na necessidade de afirmar o espaço como um conceito de importância acentuada frente o tempo que hegemonizou a teoria social moderna. Então se a pós-modernidade destaca a presença da ontologia e do ser, o espaço não acompanha essa nova forma de expressão, é preciso antes de tudo legitimar a sua importância epistêmica.

Diante disso apresenta algumas teorias sociais que elevaram o papel do espaço, tal como feito por Hagerstrand, De Certeau, Foucault e Bachelard, este último numa perspectiva de espaço poético projetado na realidade do ser através da lembrança espacial em que o tempo aparece como recordação de lugares e espaços vividos. E daí parte para afirmar o seu conceito de espaço, ou pelo menos um conceito em que acredita dotar de importância o espaço na teoria social, que é a compressão do tempo-espaço. Esse conceito busca apreender as alterações das qualidades objetivas do tempo e do espaço num mundo marcado pela velocidade.

Na quarta e última parte do livro, aquela que versa sobre a condição pós-moderna, Harvey produz uma tabela comparativa que resume características, de um

lado da modernidade fordista e do outro da pós-modernidade flexível. Entre todas as comparações as que mais chamam atenção são, primeiro, aquela que indica a modernidade como vir-a-ser, epistemologia, regulação e renovação urbana e espaço relativo; enquanto a pós-modernidade caracteriza-se pelo ser, ontologia, desregulação e revitalização urbana e lugar. Numa segunda comparação ele trata o tempo como inserido na modernidade e o espaço na pós-modernidade, uma correlação um pouco incompreensível para nós.

2.1.3– O Impasse em Edward W. Soja

A percepção da existência de um impasse ontognosiológico no livro de Soja é mais clara. Seu projeto permanente e explícito no próprio título é o de tentar reafirmar o espaço na teoria social crítica, ou mesmo produzir uma teoria social cuja importância epistêmica do espaço seja relevada. Esse pressuposto é acompanhado da necessidade de espacializar a narrativa histórica, sobretudo a do materialismo histórico de Marx, um fundamento teórico que Soja assume como prioritário em sua análise. Tais considerações, como podemos ver, deduzem o fundamento epistemológico do espaço.

Mas esse desejo de fundamentar teoricamente o espaço está para Soja além de sua afirmação no nível da epistemologia, mas aparece também como uma busca pela ontologia do espaço visto como um nível de discussão existencial. Em determinado momento Soja comenta que a afirmação do espaço e a interpretação das geografias pós-modernas não compõem simplesmente um conjunto da análise empírica, nem mesmo fazem parte de uma recomposição metafórica da teoria social, pois, assumir a efetividade do espaço é uma iniciativa que exige percorrer níveis profundos de abstração, no qual cita a ontologia como fundamental.

Numa passagem Soja afirma que a consolidação de uma espacialidade ontológica coloca o homem em meio a uma geografia formativa e daí vem a necessidade de reconceituar radicalmente a epistemologia, tanto teórica quanto empiricamente. Vemos delinear-se com essa idéia uma união das duas perspectivas, isto é, o aprofundamento da discussão sobre a ontologia do espaço servindo ao fomento da reformulação da ciência geográfica, e nesse caso é a

espacialidade e não propriamente o espaço, a categoria que incita o debate. Isso fica evidenciado quando diz: "...a ordem espacial da existência humana provém da produção (social) do espaço, da construção de geografias humanas que refletem e configuram o ser no mundo".(p.35).

Essa leitura inicial integra o primeiro capítulo do livro que trata das questões relativas à história, geografia e modernidade. Ainda nessa parte pudemos ver que os temas da ontologia e da epistemologia se cruzam numa análise que ainda não aponta para uma definição clara de método. Seguindo a apresentação do livro, no capítulo seguinte diríamos que a discussão faz-se no nível da epistemologia, a propósito de se afirmar uma geografia marxista no âmbito da teoria social crítica, como diz:

Esse materialismo histórico-geográfico é muito mais do que um levantamento de resultados empíricos através do espaço ou do que a descrição das restrições e limitações espaciais da ação social ao longo do tempo. É uma convocação irresistível para uma reformulação radical da teoria social crítica como um todo... (p.58).

No terceiro capítulo Soja aprofunda sua análise epistemológica, demonstrando o quanto prejudicial à afirmação do espaço foi a sua conceituação de base física, o espaço *per se*. Esse espaço como contexto físico, o espaço absoluto, fora incorporado pela análise materialista da história e da sociedade, que, por isso, não teria conseguido perceber que a organização humana é um produto social, segundo Soja essa visão construiu uma base epistemológica ilusória. Diante disso é que propõe o conceito de espacialidade que serve como fundamento indispensável para a formulação de uma dialética socioespacial.

Já que no capítulo três o debate se dá num nível teórico da conceituação do espaço, parece-nos que a preocupação apresentada no quarto capítulo, cujo título versa sobre debates urbanos e regionais, é de aplicar empiricamente todas as formulações conceituais até então elaboradas.

O capítulo cinco é crucial diante do objeto que estamos tentando definir. Tomemos como indício a própria formulação do título: "reafirmações: rumo a uma ontologia espacializada". O início desse capítulo ainda trata de problemas de ordem

epistêmica. Principalmente acerca de duas concepções predominantes na composição teórica do espaço como objeto de análise geográfica, são essas: a concepção materialista de base empirista e a concepção idealista. A proeminência de uma ou outra leva ao que Soja chama de miopias espaciais, estas seriam vícios epistêmicos de interpretação da realidade por intermédio do espaço à luz dessas “distorções”.

Soja ainda apresenta oito premissas que, segundo ele, sintetizam o conjunto de idéias levantadas acerca da espacialidade enquanto um conceito de espaço capaz de adequá-lo numa interpretação materialista e efetivá-lo na pesquisa empírica. A espacialidade como “práxis da criação da geografia humana”, que condiz com a tentativa de reconstruir o marxismo ocidental em privilégio do espaço, que irá depender de uma persuasão lógica e de uma afirmação racional do materialismo histórico-geográfico e a dialética sócio-espacial. Diante dessas questões nos diz Soja:

...A esta altura, essa trajetória de afirmação teórica já deve ser conhecida do leitor paciente. Mas não basta. Uma via alternativa promissora, que acabou por me levar ao estudo da reestruturação urbana em Los Angeles(...), é a da demonstração empírica, é a aplicação de uma interpretação materialista da espacialidade às questões e às políticas do “mundo real” contemporâneo. Essa passagem para a pesquisa empírica será vital para o futuro desenvolvimento de um materialismo histórico e geográfico e de uma teoria social crítica pós-moderna reconstruída. (p.160).

E quando tudo parece estar bem definido enquanto proposta de apreensão do espaço, eis que aparece uma outra possibilidade, tal como já vimos, mas insistimos em novamente mostrar:

Entretanto, há ainda outro caminho, raramente seguido nos dias atuais, que se distancia da afirmação teórica num sentido oposto, voltando-se mais para as “vinculações retrospectivas” do que para as “vinculações prospectivas” empíricas e políticas da formação da teoria. Trata-se de uma via para o terreno ainda mais escorregadio e abstrato da ontologia, do discurso metateórico que procura descobrir o que o mundo deve ser para que o conhecimento e a ação humana sejam possíveis, o que significa *ser* (Bhaskar, 1975). Presumindo que restem poucas coisas importantes a descobrir no discurso ontológico, com seu

característico distanciamento da práxis, a maioria dos marxistas ocidentais tem hesitado em se aventurar muito longe nesse caminho voltado para o passado. Mas trata-se de uma viagem que vale a pena fazer, pois pode ajudar-nos a descobrir algumas conexões que ainda faltam entre o espaço, o tempo e o ser e, por conseguinte, entre as feições da história, da geografia humana e da sociedade. (p.160).

A partir daí Soja propõe uma “volta à ontologia: da espacialidade existencial do ser”. O que se desenvolve então é uma proposta de leitura ontológica da espacialidade, sobretudo de uma ontologia existencial, cujas referências estão em Sartre e Heidegger. Mediante as idéias do *Dasein* ou ser-aí proposta por Heidegger, o ser-em-si, o ser-para-si e o nada de Sartre, a intencionalidade de Husserl, Soja supõe esclarecer uma relação entre a existência e a espacialidade, base de sua ontologia.

Quando no capítulo subsequente menciona Giddens já é a respeito de sua tentativa de reconceituar criticamente a teoria social, levando em conta que a sua base de ação concentra-se no materialismo histórico de Marx e sua intenção foi pensar segundo essa referência uma teoria à luz da temporalidade e da espacialidade. Sua proposta segue também a tentativa de reconstituir uma epistemologia desubstancializada. Talvez o que tenha chamado atenção nas idéias de Giddens é o fato dele ter proposto uma nova epistemologia e mais, de ter produzido uma ontologia social sistemática do espaço que serve à sua afirmação na teoria social crítica, tarefa perseguida por Soja, mas que no âmbito da geografia esbarra num impasse que deriva, primeiro, da indefinição do espaço como objeto.

Seguindo para o final do livro percebe-se que todo esse debate teórico perde terreno em sua análise empírica da cidade de Los Angeles. Sobretudo a tarefa de um retorno à ontologia é definitivamente abandonada na discussão da reestruturação urbana. Enfim, não precisamos nos desgastar muito para tentar explicar que essas passagens que Soja ao longo do texto faz, expressam uma forma de impasse. Ele mesmo no último parágrafo comenta tais indefinições:

Nem tudo pode ser entendido, as aparências, assim como as essências, são persistentemente enganosas, e o real nem sempre pode ser captado, mesmo numa linguagem extraordinária. Mas isso torna o desafio mais instigante, especialmente quando, vez por outra, tem-se a oportunidade de

decompor tudo e reconstruir o contexto. A reafirmação do espaço na teoria social crítica – e na práxis política crítica – dependerá de uma desconstrução contínua de um historicismo ainda oclusivo, e de muitas viagens exploratórias adicionais às heterotopias das geografias pós-modernas contemporâneas. (p.299).

2.2 – As Fontes Gerais do Impasse

Na filosofia, o sentido mais claro de um impasse é dado por Heidegger, para quem a tradição do pensamento tem sido a de uma oposição entre conhecimento ou existência como tema da reflexão. Em outros termos, fazer ciência ou fazer filosofia. Desde a crítica de Heidegger a sujeição da filosofia ao projeto da ciência, reduzindo a filosofia a uma ciência da ciência e retirando-lhe o caráter real de uma ontologia, e à crise paradigmática de que de certo modo, devido a esta, o debate no campo das idéias tem tomado a direção designada por Sousa Santos como uma segunda ruptura epistemológica, e Leff corrobora designando por necessidade de um diálogo dos saberes.

Na geografia, entretanto, este novo enfoque do velho problema se manifesta, pelo que vimos, como o impasse de fazer-se ciência ou fazer-se ontologia, um impasse que, reforçamos, traduz uma discussão mais geral, mas que aqui mapeamos através os livros de Soja, Santos e Harvey.

Vejamos, então, como, na história da filosofia, os conceitos de epistemologia e ontologia foram trabalhados, esclarecendo também o que há de relação desses conceitos com a gnosiologia e a teoria do conhecimento, naquilo que for necessário ao escopo desse trabalho, tendo em vista a complexidade que o assunto envolve.

Cabe aqui esclarecer que a fonte bibliográfica utilizada para a realização de uma história da filosofia, que aqui aparece sintetizada em algumas questões importantes para esse trabalho, encontra respaldo na coleção “História da Filosofia” em três volumes de Michele Federico Sciacca (1967).

2.2.1 – A Epistemologia e o problema do conhecer.

A Teoria do Conhecimento tem por objetivo apreender a origem, a natureza, o valor e os limites do conhecimento e da faculdade do conhecer, nesse sentido podemos dizer que originalmente o seu conteúdo é mais amplo que o da epistemologia. Porém, a partir de um determinado momento na história da filosofia perde-se a idéia exata dessa distinção entre um e outro em privilégio da epistemologia frente a outros tipos de conhecimento. Nesse caso, cabe dizer que a epistemologia refere-se ao estudo sistemático do conhecimento científico, sendo por isso chamada de filosofia da ciência.

Gnosiologia e teoria do conhecimento aparecem com o mesmo significado tal como podemos ver em Abbagnano (1970). Podemos dizer que gnosiologia é uma filosofia intelectual que esteve presente desde a filosofia clássica como parte de uma metafísica, que incluía a ontologia e a teodicéia. No entanto, por mais que o homem, ao filosofar, sempre tenha se questionado acerca da essência do conhecimento e de sua própria existência, a teoria do conhecimento como disciplina própria só é uma realidade dos tempos modernos³.

No período da Antiguidade e da Idade Média identificam-se traços de uma discussão epistemológica, principalmente nas filosofias de Platão e Aristóteles. Mesmo assim, ainda não se pode atribuir a essa época uma teoria do conhecimento como uma disciplina filosófica independente. O que se vê nesses autores é uma subordinação da teoria do conhecimento à metafísica. Somente na Idade Moderna com John Locke, mais precisamente em sua obra “Ensaio sobre o entendimento humano”(1690), que se trata de modo mais sistemático sobre questões relativas à origem e certeza do conhecimento.

Mas o grande marco nessa discussão foi, sem dúvida, Imanuel Kant. Em sua obra “Crítica da Razão Pura”(1781), Kant tenta fundamentar criticamente o conhecimento científico advogando pela impossibilidade de uma metafísica enquanto ciência, e sendo assim, intenciona apresentar um critério de certeza do conteúdo do conhecimento, o que significa a adequação entre o objeto do conhecimento e seu conceito, tal como vemos a seguir:

... Mas o que nos livra de todo cuidado e receio durante a construção de nossa obra, e ainda nos engana por sua aparente solidez, é que uma grande parte,

³ Ver ZILLES, Urbano. Teoria do Conhecimento. 1994. Porto Alegre: EDIPUCRS.

quicá a maior, do trabalho de nossa razão, consiste na análise de conceitos que já temos formado sobre os objetos. (KANT, Imanuel. s/d. Crítica da Razão Pura: Ediouro. p.33).

Diante do exposto, mesmo reconhecendo que teoria do conhecimento e epistemologia são termos que originalmente não são sinônimos, mesmo que complementares, há uma tendência em confirmar a legitimidade da teoria do conhecimento como uma disciplina filosófica independente exatamente no momento de sua afirmação enquanto epistemologia, ou seja, desvinculada da metafísica, projeto concretizado por Kant.

Antes disso, na Antiguidade clássica, o caminho que vai do mito ao logos sugere uma mudança de valor no conhecimento. A busca pela verdade integral que em Platão aparece como o Bem Supremo é realizada mediante a superação da opinião pela ciência. No processo do conhecimento, Platão não descarta a importância do mundo sensível, mas o situa num grau inferior do conhecer. A sensação é o primeiro momento da ascensão dialética, processo que segue rumo ao conhecimento e que se completa no puro inteligível, na contemplação das idéias em si, aquilo que seria propriamente o objeto do conhecimento filosófico que ganha ênfase a partir de Sócrates e Platão, tal como vemos a seguir:

Ciência da ignorância, a filosofia torna-se exercício da dúvida e arte da interrogação para, graças ao juízo pessoal e independente, vencer o peso morto de tradições e doutrinas que, passivamente recebidas e aceitas, são um obstáculo ao homem para afirmar-se em sua verdadeira liberdade e dignidade. Só a palavra essencial do logos (razão) é capaz, segundo Platão, de interpretar tanto os oráculos de Delfos como a linguagem de símbolos e sinais com que nos acenam os mitos e as religiões. Neste sentido, Sócrates tornou-se paradigma incontestado do verdadeiro filósofo por sua atitude marcada pelo amor incondicional e intrépido à verdade. (Zilles, 1998, p.37).

Os pensadores pré-socráticos não vêem o conhecimento como uma relação de sujeito e objeto, tal como o conhecimento científico moderno apreende, na base de tudo da filosofia pré-sofista estando o anseio pela *arché* ou princípio. Talvez por isso o período que antecipa essa discussão seja o religioso. O problema da origem ou princípio do mundo acaba sendo, por conseguinte, um problema teológico ou de

Deus. É assim que a filosofia nasce na Grécia, associado às cosmologias míticas. Através do mito, a mente do homem se eleva do particular ao universal, do temporal ao eterno. O fato do mito ser considerado uma divindade, resulta numa associação entre filosofia, formulada miticamente, e religião. Por outro lado, a busca pelo princípio coloca o problema da unidade na totalidade mutável da realidade, pressuposto para a passagem do mito ao logos.

Em Sócrates (469-399 a.C), somente é possível conhecer por conceitos, que é uma verdade inteligível, e tem o caráter da necessidade e da universalidade. Na elaboração dos conceitos privilegia-se a constância dos elementos com o objetivo de encontrar uma essência comum capaz de abranger a totalidade do real em uma unidade universal. E o que é válido universalmente para Sócrates é o conhecimento e não propriamente o ser, diríamos a gnosiologia em detrimento da ontologia, tal como aparece em Sciacca: “O que é universalmente válido, para ele, é apenas **lei do conhecimento e da vontade**; não é ainda **lei do ser**” (1967, p.56. grifos do autor).

Seguindo a leitura do texto de Sciacca (1967), vemos que Platão (427-347 a.C.) que é discípulo de Sócrates, atribui à idéia o papel de essência das coisas. Daquilo que, enquanto substância, permanece imutável. O mundo das idéias é, portanto, o mundo do ser que é essencial, sede do conhecimento verdadeiro, pois para ele o sensível situa-se na esfera da aparência e só se explica mediante uma recorrência ao supra-sensível. Esta concepção que sugere uma elevação do mundo sensível ao inteligível é bem visível no mito da caverna.

Aristóteles (384-322 a.C.) elabora uma teoria do conhecimento fundamentada no princípio da não-contradição, o que supõe que uma afirmação não pode se auto-contradizer. O caminho que o leva a esta aceção é o do método silogístico, uma espécie de regra lógica que institui. Sua teoria se constrói mediante uma análise da linguagem, já que o conhecimento se expressa através das palavras. Para tanto, Aristóteles classifica as palavras em diversas categorias de acordo com as funções

que elas assumem numa proposição. Todas as proposições que se apóiam no princípio da não-contradição são, portanto, conhecimento.

Para Aristóteles, o conhecimento da ciência aspira ao universal. Mas para ele, esse universal não corresponde a uma substância separada do mundo, tal como fora visto no mundo das idéias de Platão. Mas sim, obtida no mundo sensível de coisas reais, num caminho que vai da sensibilidade à universalidade. Aristóteles concorda com Platão ao dizer que a ciência é o conhecimento por conceitos, no entanto, estes não seriam inatos à alma. Os conceitos para ele existem sim, desde que pensados pelo intelecto, na medida em que o concreto é a singularidade; a particularidade; e a contingência. Todos captados pela sensação. Portanto, a sensação nos faz conhecer a forma sensível da coisa, mas não a sua forma inteligível ou universal. Passemos a palavra a Sciacca:

A ciência, para Aristóteles, tem o papel de demonstrar um tipo de conhecimento verdadeiro e oposto à opinião, é vista como um tipo de conhecimento contingente. Haveria para ele três tipos de ciência: as ciências teoréticas, as ciências práticas e as ciências poiéticas. As mais desenvolvidas segundo Aristóteles são: metafísica, física e matemática, todas incluídas no primeiro grupo, isto porque, para ele, não há ciência do real, pois o conhecimento intelectual é do universal, é do conceito que abstrai o indivíduo.

É através da abstração que a imagem sensível ascende ao conceito universal através da faculdade do intelecto. Nosso intelecto consegue captar da imagem sensível o conceito do universal a partir da identificação daquilo que é essencial ao objeto observado. A sensação contém, pois, em potência, o conceito, que é enunciado ou posto em ato por um intelecto ativo que possuímos.

Outros períodos subseqüentes tomam as idéias de Platão e Aristóteles como fundamentos, formulando suas teorias do conhecimento que variam de um destaque dado ora ao sensível ora ao inteligível como o iniciar do processo do conhecimento na Grécia Antiga. O epicurismo, por exemplo, afirma ser verdadeira somente a sensação, num sentido amplo pela qual é revelado o ser da coisa sentida. Esta concepção reforça-se ainda mais no estoicismo, que em sua teoria do conhecimento tenta combater toda forma de inatismo em privilégio do conhecimento das sensações, um conhecimento originário para eles.

A alma para os estóicos é uma tabula rasa que recebe, passivamente, as imagens produzidas pelas sensações. Essas imagens repetidas são fixadas pela memória que captura as características comuns formando uma noção geral que, quando formulada pelo raciocínio, corresponde aos conceitos. Mas essa universalidade dos conceitos não é objetiva, está relacionada, de certo modo, à subjetividade na medida em que representa um tipo de nominalismo, ou uso universal de determinada palavra.

Tanto para os epicúrios como para os estóicos a filosofia tem um valor instrumental, serve à obtenção da felicidade. E marca-se assim uma característica flagrante da filosofia clássica que é o dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível transcendente.

O pensamento antigo recorre, assim, em idas e vindas, rupturas e retornos, a um dualismo metafísico entre o ser e o devir, que ganha outra roupagem aparecendo como dualismo entre o sensível e o inteligível, ou então entre o contingente e o absoluto. Ou seja, o conflito entre os pensadores desse momento da história da filosofia revela que havia problemas com respostas ainda não satisfatórias, nesse caso, a principal delas era a conciliação entre ser e devir, e quem faz isso eficazmente é o cristianismo a partir da idéia da criação.

Jesus Cristo é tido pelo evangelho como a encarnação do logos divino, chamado de Verbo. Sua vida revela a verdade originária aos homens, sua existência representa a materialização do Deus-essência que passa a ser associado à imagem de uma pessoa e não exclusivamente como um princípio cosmológico. A patrística,

que é como se chama a filosofia cristã dos primeiros séculos, defendia que a religião cristã conseguia alcançar a verdade definitiva, apenas parcialmente pensada pela filosofia grega.

O maior expoente da patrística foi Santo Agostinho (354-430), que conviveu em um ambiente filosófico marcado pela desconfiança na razão em que predominava o ceticismo. Sua tentativa foi então a de reestabelecer a certeza na razão mediante a sua ligação com a fé. O conhecimento intelectual para ele se faz mediante uma separação entre alma e corpo. Aí vemos delinear-se uma forte inspiração platônica em sua teoria do conhecimento. A mente, que implica a razão e o intelecto, é a faculdade principal da alma humana, é ela que recebe, através da via da interioridade, uma iluminação divina rumo a apreensão de verdades fundamentais.

O segundo período da filosofia cristã é representado pela escolástica. Essa época marca o contraponto entre fé e razão, que, por muito tempo, irá refletir uma tentativa de incorporar uma racionalidade à fé, a fim de que a razão não tente se sobrepor como uma solução mais aceitável aos questionamentos dos homens. Um exemplo ilustrativo está em J. Scotus (século IX) que acredita na razão como um meio de se afirmar e clarificar o conteúdo da fé.

Como já dissemos, o princípio da criação revoluciona a metafísica clássica, renovando o debate acerca do ser. Santo Tomás de Aquino (1221-1274) revigora essa discussão. Primeiro ao propor uma união entre a verdade racional e a verdade de fé, caso contrário, admitir-se-ia a contradição presente em Deus. Por mais que as verdades de fé fossem consideradas como supra-rationais e transcendentais estas não se oporiam à razão. Depois, por promover uma distinção real de essência e existência mediada, como vimos, pela criação.

Na criação o universal integra a matéria individualizada em cada coisa, por isso em sua gnosiologia Santo Tomás afirma que o conhecimento é um processo inverso ao da criação na medida em que é o abstrato das coisas, uma forma de desmaterialização da essência, pois o intelecto não faz ser o objeto, mas faz conhecê-lo, numa clara distinção daquilo que seria a ontologia do ser e a gnosiologia do conhecer. A ontologia é ligada muito mais à teologia, enquanto a gnosiologia ligada à metafísica formulada pela razão.

O conhecimento ocorre, inicialmente, a partir da captação das formas sensíveis. Cada coisa possui implícita sua essência, e é o reconhecimento dessa essência pelo intelecto que produz a verdade do conhecer. O conceito nesse processo significa a essência abstraída das coisas, visto como um princípio de unidade entre o sujeito que sente e o que é sentido, àquilo que é a razão de ser de uma coisa. Em síntese: primeiro o intelecto age abstraindo da coisa até chegar a sua essência, e então pode compreender o que uma coisa é; a seguir procede por meio do juízo, afirmando ou negando a essência recém descoberta; por fim o raciocínio dá a razão de ser daquilo que se afirmou ou negou, fato de responsabilidade do conceito.

Passado a época medieval, durante o Renascimento percebemos que são criadas as condições para a confirmação da razão e do espírito científico que se consolida no século XVII. A ruptura que o Renascimento faz com o mundo medieval se dá a partir de invenções ligadas já a um pensamento matemático calculante, além da Reforma religiosa. Mudanças que marcam uma nova realidade em movimento em que perdem-se as referências instituídas, e nesse âmbito caberá à razão o papel de reordenar o mundo partindo de um princípio matemático que será a base para o surgimento de uma ciência e filosofia modernas.

Trata-se de uma crise da autoridade divina e o início de uma quase divinização da ciência. A partir do humanismo e do Renascimento, ambos sustentados nos alicerces da razão e da experiência, fica firmado o caminho rumo o desenvolvimento do método científico, rompendo progressivamente com o silogismo. Faz parte das preocupações do período a questão do particular concreto, tanto com relação ao homem como com a natureza, já que durante toda a escolástica predominou o problema dos universais. Eis aí a base da ciência moderna: o método e as concreções do particular.

Juntamente com a hegemonia da razão surge, como forma de evitar o erro, uma recorrência à utilização de um método, tal como vemos no “Discurso do Método” de René Descartes (1596-1650). A razão não é vista de modo autônomo, mas estruturada por meio de um método. Ela é sujeito e o mundo objeto de sua organização. Nesse sentido, podemos identificar aquilo que é uma das bases da epistemologia da ciência moderna, a distinção entre sujeito e objeto do conhecimento.

O método que Descartes elenca daquilo que será conhecido posteriormente como base do pensamento moderno, refere-se ao racionalismo, que ganha expressão também em Espinosa (1631-1677) e Leibniz (1646-1716) como exemplos. Mas havia um outro método que entrou na disputa pelo campo do conhecimento, estamos falando do método empirista, fundamento das filosofias de Francis Bacon (1561-1626), Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704), Berkeley (1685-1753) e Hume (1711-1776). E assim, nos tempos modernos, principalmente em Kant (1724-1804), veremos, o problema do conhecimento torna-se central, cujo foco é o sujeito cognoscente.

O problema do método, que interessa tanto à ciência quanto à filosofia formula importantes questões gnosiológicas e metafísicas. Galilei havia fixado os dois momentos do método experimental, a indução e a dedução; Bacon aprofunda a indução; Descartes, ao contrário, indica o primado da dedução. Os dois momentos do método se apresentam como duas formas de conhecimento: o empirismo e o racionalismo. A dúvida inicial (Descartes) ou conclusiva (Hume), está na própria raiz do problema do conhecer. Empirismo e racionalismo significam a primazia do problema do conhecer, uma espécie de gnosiologismo, e posicionam-se criticamente às suas fontes do conhecimento (experiência e razão).

Falando um pouco de Descartes e de seu método, temos que ele eleva o método matemático a uma forma de conhecimento em geral, mas o insere no problema global da validade da razão humana, ou seja, há um limite para o conhecimento matemático que é o fato de sua validação ser dada pelo pensamento. Descartes, com isso, associa o problema gnosiológico ao da metafísica, mas uma “metafísica do pensamento”, isto é, distinta da metafísica do ser, o que a caracterizava como ontologia. Explicando melhor, podemos dizer que no pensamento de Descartes a idéia sofre uma ressignificação; passa a ser considerada um ato mental subjetivo que não necessita de uma objetividade correspondente para existir no plano metafísico do pensamento.

Descartes parte de uma dúvida metódica, tendo em vista que busca superá-la mediante a certeza. Uma das certezas indiscutíveis é a da existência, pois não haveria possibilidade de enganar-se caso não existisse, e se penso, sou. Esta certeza é a intuição imediata do meu ser no pensar, daí a máxima “penso, logo existo”.

Com Descartes, a filosofia deixa de ser metafísica (no sentido da ontologia ou sentido do ser) e se torna doutrina do pensar e do conhecer (gnosilogia) com que a metafísica acaba identificada. Não o ser condiciona o pensamento, mas o pensamento o ser.

Espírito e corpo aparecem dissociados de tal modo que o espírito é denominado de *res cogitans*, e o corpo de *res extensa*. A partir dessa distinção que se apresenta como uma irreducibilidade entre espírito e matéria, Descartes situa a existência de dois mundos para cada um, o espírito fica na esfera da liberdade e a matéria ou os corpos na esfera da necessidade. Esses dois mundos se intercambiam somente em Deus, que é substância enquanto causa em si, e no homem, que é *res extensa* e *res cogitans* ao mesmo tempo.

Uma outra corrente importante da ciência moderna, junto com o racionalismo é o empirismo. Descartes, um pensador racionalista por excelência, atribui à realidade física um tipo de mecanicismo, isto que em Hobbes estender-se-á ao mundo humano. Hobbes representa uma oposição ao pensamento de Descartes na medida de seu materialismo e empirismo. Uma das expressões desse embate é a admissão, por Hobbes, da realidade corpórea como a única verdadeira. Seu empirismo supera a perspectiva baconiana do método para se afirmar como um sistema metafísico materialista, cujos aspectos mais significativos são a teoria do conhecimento e a doutrina do Estado.

Aprofundando nas questões relativas ao conhecimento sensível, seu campo de possibilidade e seus imbrólios teóricos, surge o empirismo crítico de John Locke. Numa crítica à metafísica espiritualista de Descartes que destacava a importância do intelecto humano no processo do conhecimento, Locke dá um passo para afirmar a filosofia como pura gnosilogia ou problema crítico do conhecimento. Acredita que a experiência permite apreender os limites do conhecimento, e somente através da experiência o conhecimento humano tem eficácia. E sendo assim, estabelece uma crítica ao inatismo da idéia, considerando o intelecto uma tabula rasa.

Para Locke o conhecimento ocorre na relação de sensibilidade do nosso corpo, conhecemos o que nos é dado objetivamente pela percepção. No entanto, admite que a natureza íntima e profunda, que consideramos como sendo a essência das coisas, transcende a experiência, e, portanto, escapa ao nosso conhecimento.

Resulta impossível construir uma metafísica como ciência, constatação que posteriormente ganhará um tom de questionamento na filosofia kantiana.

Assim temos definida a submissão da filosofia à gnosiologia, uma redução da filosofia à análise das atribuições do sujeito

A filosofia de Kant é um marco fundamental em toda essa discussão. Sua filosofia conjuga, numa perspectiva crítica, as considerações do racionalismo e do empirismo, daí ser chamada de criticismo. Essa associação pode ser percebida mediante aquilo que é colocado como sendo suas categorias do entendimento: a razão e a sensibilidade. O processo do conhecimento significa conferir uma ordem ao mundo, a razão organizando a sensibilidade. Tal perspectiva é referenciada, de certo modo, no pensamento de Platão que fala em sensível e inteligível.

Uma das questões centrais do pensamento kantiano, que resulta em constantes indagações e, por isso, mobiliza o decorrer de sua primeira Crítica, é da possibilidade ou não de uma metafísica enquanto ciência. Antes mesmo de tentarmos posicionar esse debate em sua obra, é importante apresentar o momento de emergência desse “problema” em filósofos do pensamento moderno contemporâneos ou anteriores a Kant, bem como as formas de manifestação.

Para Descartes, por exemplo, a metafísica trabalha com entes imateriais, diferenciando-se assim da física e da matemática. Sua metafísica ligada à *res cogitans*, entra em crise com a crítica do conhecimento feita pelo empirismo que julga incognoscível aquilo do plano metafísico, sustentando que o verdadeiro conhecer dá-se na esfera do sensível. Locke e Hume são partidários desse enfoque. No entanto, na mesma época, surgem figuras como Leibniz e Berkeley que fundamentam suas filosofias: o primeiro num monadismo espiritualístico, e o segundo num substancialismo também espiritualístico. Ambos pensam em realidades metafísicas no que se referem à realidade dos espíritos e de Deus. Mas de todo modo o que vemos é uma dissolução do objeto da metafísica; seja ele como mundo natural ou espiritual, seja como essência do ser ou do conhecer, que se confirma em Descartes até Hume.

O que ocorre de fato é a distinção da realidade em dois aspectos: o natural ou físico, objeto da ciência, e o outro humano ou metafísico, objeto da filosofia. E sendo assim, Kant se propõe a pensar a possibilidade de considerar a metafísica enquanto ciência. Dessa hipótese, caso fosse confirmada, bastaria para desenvolver

uma ciência humana, tendo em vista que na época ciência era sinônimo de ciência natural, inclusive a geografia. Já o homem era assunto da filosofia ou da metafísica se quisermos precisar. Mas Kant assume a impossibilidade de tal proposição, levando a discussão da metafísica para o campo da moral e da interioridade do homem.

Kant atribui à metafísica um sentido já antes conferido por Descartes, como uma forma especial de pensar cujos objetos são imateriais, e, portanto, passíveis de serem conhecidos pela razão somente *a priori*, sem relação com os dados do mundo sensível e alheios as categorias da ciência.

Chegamos então àquilo que são os pressupostos básicos do pensamento kantiano: objetivo de demonstrar a validade objetiva do conhecimento científico; percepção de que o conhecimento ocorre no âmbito da experiência sensível, não sendo possível uma metafísica enquanto ciência; intenção de fundar uma moral autônoma situada na esfera da liberdade capaz de resolver questões metafísicas do homem não satisfeitas no plano da razão teórica e da realidade fenomênica; tentativa de estabelecer uma concepção finalística da natureza que viria da conciliação entre a necessidade natural e liberdade moral, uma questão que clarifica suas ordens de legalidade.

Para Kant, o conhecimento dá-se pela formulação de um juízo, acontece ora no campo da sensibilidade, ora no campo do entendimento. Existem duas formas de representar o juízo, podendo este ser considerado como analítico, quando corresponde a aspectos estruturais do sujeito, ou sintético, quando diz respeito a adjetivações do sujeito. Além disso, o juízo pode ser um *a priori*, independente da experiência, transcendental, como no caso no juízo analítico, e pode também ser *a posteriori* caso decorra da experiência, aí já estamos nos referindo ao juízo sintético. As únicas exceções são representadas pelo tempo e pelo espaço, que são tidos como juízos sintéticos *a priori*.

O conhecimento passa a conferir uma ordem às coisas, e assim o sujeito passa a ser o centro da realidade como construtor da experiência. E a experiência num outro sentido, vista como a síntese de um conteúdo *a posteriori* de uma forma *a priori*. O tempo corresponde à dimensão da intuição interna, o espaço é a dimensão das formas (físicas) das coisas. Juntos formam a síntese forma e conteúdo que representa o conhecimento.

Kant reivindica a validade objetiva do saber científico, e conserva a concepção mecânica de natureza. Discursa sobre a racionalidade do saber científico em sua primeira crítica, e, constatado a impossibilidade de uma metafísica enquanto ciência, a desloca para a sua razão prática, no âmbito da moral, cujo pressuposto é uma moral autônoma que faz da liberdade um postulado. E, finalmente, em sua crítica do juízo inclui a subjetividade como questão, mesmo que ainda contendo, iluministicamente, um conteúdo de racionalidade. Mas a subjetividade corresponde à transcendentalidade; e sua ontologia ao eu subjetivo. Característica tal que influencia o romantismo posterior.

Dentro do idealismo alemão nos interessa no momento destacar a presença de Hegel (1770-1831), pelo fato de sua preocupação envolver mais diretamente a questão do conhecimento. Considerado o filósofo da Razão absoluta, Hegel, não exclui de seu pensamento o sentimento, o particular, o subjetivo, mas os vê como parte do processo dialético cujo fim esperado é a ascensão à Razão sob a forma superior do conceito. Daí a metafísica e a lógica nele coincidirem.

O princípio da realidade é obtido mediante uma leitura dialética das antinomias, por isso, para Hegel o real não é o ser, mas é a síntese dialética a priori. Pensamento e ser se identificam, pois, através do movimento dialético o pensamento reconstitui em si mesmo o processo racional do mundo, ou seja, “tudo o que é real é racional; tudo o que é racional é real”⁴. E é este o princípio metafísico da filosofia de Hegel.

O conceito do conceito de Hegel tenta se opor à lógica anterior proposta por Platão em que o conceito era exclusivo da abstração do intelecto, e, portanto, universal abstrato, forma sem conteúdo. O que Hegel propõe é considerar o conceito como a própria realidade, um concreto da razão que medeia as contradições e as supera, caracterizando-se como o conceito da razão dialética, universal concreto ligado às realidades particulares, suas formas de manifestação. Por isso podemos dizer que a filosofia hegeliana é histórica, visto que o Absoluto se manifesta no particular, num processo cuja essência dialética é *devenir*.

Em Hegel, a metafísica não diz respeito a uma ontologia das essências, mas a uma metafísica do racionalismo que resolve a questão do ser no pensamento que o cria. Está relacionada à ciência e, principalmente à filosofia da natureza, pois a

⁴ ver citação em Sciacca (1969): p. 46.

realidade primeira e última que é o pensamento, nega todo o seu antecedente ontológico ao mundanizar-se e ao se pôr no nível da natureza, perdendo assim, sua verdadeira infinidade. Com isso, tenta distanciar-se da distinção kantiana do nômemo e do fenômeno. Momento em que a metafísica se identificaria com a crítica do conhecimento. Entretanto, o fato é que o idealismo ainda recorre à presença de dois mundos, um da Idéia e o outro do homem e das coisas, isso acaba por manter a tradição kantiana de metafísica.

Na segunda metade do século XIX, o panorama filosófico se renova. Devemos ressaltar a importância que tiveram os progressos na ciência para a efetivação de um novo paradigma. O movimento responsável por tal mudança ficou por hora conhecido como positivismo, nesse caso, a positividade é garantida pela razão científica. O positivismo rompe com as tradições filosóficas metafísicas e com o idealismo transcendental, pois pretende reivindicar o valor das ciências particulares e da experiência como portadores do real conhecimento.

Algumas características essenciais permeiam as diferentes manifestações positivistas. Diríamos que o princípio mais básico é a afirmação da experiência como o único critério de verdade. Além disso, podemos destacar a busca por aquilo que é regular nos fenômenos humanos e na natureza, fazendo coincidir legalidade do homem e legalidade natural, ambos situados na esfera da necessidade, uma perspectiva que inclui uma concepção mecanicista da natureza e um determinismo dos fatos humanos e naturais. Sendo que ao homem caberá a dominação da natureza.

Podemos distinguir duas direções seguidas pelas correntes positivistas: a primeira delas se expressa como um positivismo social, que coloca a ciência como fundamento de uma nova ordem social e religiosa; a segunda é o positivismo evolucionístico. Para cada uma dessas vertentes temos um conjunto de proposições desenvolvidas por um conjunto de pensadores, como: Saint Simon (1760-1825) e Auguste Comte (1798-1857) no primeiro caso; H. Spencer (1828-1903) e R. Ardigò (1828-1920) exemplificando a segunda direção.

O positivismo evolucionístico toma como base para o seu desenvolvimento a doutrina biológica da evolução orgânica, elaborada por Lamarck e Darwin, no período entre meados do século XVIII e século XIX. Trazida para o âmbito do positivismo, a evolução entendida como transformismo biológico passa a figurar o

princípio metafísico de uma teoria geral da realidade, atitude seguida, sobretudo, por Herbert Spencer.

O positivismo de Spencer resume-se na ligação processual entre evolução e progresso, ou seja, o progresso de qualquer coisa é alcançado mediante sua evolução do simples ao complexo através de sucessivas diferenciações. Mas é importante destacar que o princípio da evolução permite conhecer e organizar tão somente os fenômenos da experiência ou domínio da ciência.

Intensifica-se no final do século XIX e princípios do século XX, a reação antipositivista que leva a uma revisão crítica das ciências naturais. Uma das questões básicas desse momento de ruptura é a percepção da ciência como uma construção do sujeito diante de sua experiencição de mundo e, portanto, carregado de subjetividade e intencionalidade. Isso vai de encontro à concepção de experiência da ciência positivista restrita às leis e determinações, o que se traduz na necessidade em identificar como esses elementos subjetivos entram na elaboração científica da própria experiência.

Um exemplo dessa reação foi levado à frente por Bergson . Em sua crítica à ciência, tentava, por exemplo, dar á vida um sentido espiritual, e não um significado biológico materialista. E sobre essa base da crítica ele constrói uma filosofia e uma metafísica que reivindica, contra o positivismo, o sentido dos valores espirituais, cognoscitivos, morais e religiosos. Para tal, Bergson tenta demonstrar a abstração do método positivista, e indica o método intuicionista que não se abstêm da racionalidade concreta. O método positivista resume o conhecimento aos conceitos, o que permite dizer o que é um objeto através de sua descrição ou símbolo; já o método da intuição imediata corresponde a um crescimento intrínseco, concreto, que consegue apreender o processo criador inerente à realidade. Conhecer por intuição significa viver dentro de uma coisa e por isso o intuicionismo é um modo absoluto de conhecimento.

Outra referência central nessa análise acerca de uma possível ruptura com o padrão de apreensão predominante da racionalidade pela filosofia da ciência está nas idéias de Edmund Husserl (1859-1938). Podemos dizer que a sua fenomenologia é uma concepção de ciência e de filosofia, além de ser também uma

metodologia, um caminho para se atingir um conhecimento rigoroso⁵. Husserl é contrário às dicotomias previstas, de um lado, pelos racionalistas, e de outro, pelo empirismo e positivismo. Tentou, mediante a apreensão do fenômeno, unir dialeticamente os diversos pólos, tais como: homem e mundo, sujeito e objeto.

Husserl propõe um retorno “às coisas mesmas”, não à coisa em si incognoscível, nem muito menos à coisa empírica, mas ao modo de manifestação da coisa à consciência. Esse tipo de intuição originária das essências pela consciência é, para ele, fonte de todo conhecimento. A fenomenologia husserliana é, portanto, uma ciência das essências e não dos fatos. A consciência, na medida em que ultrapassa o plano empírico e situa-se num plano transcendental, apresenta-se como condição *a priori* de possibilidade do conhecimento, nesse sentido, a fenomenologia acaba sendo o *a priori* das ciências.

Mas essa consciência é intencional, ou seja, dirigida para um objeto, tal como nos mostra o próprio Husserl:

A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa possibilidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de cogito, seu cogitatum em si mesmo. (Husserl, 2001, p.25).

Então a intencionalidade, um dos principais conceitos da fenomenologia husserliana, pressupõe uma ação da consciência que ao se expandir para o mundo, apreende-o em seus atos vivenciais. A partir dessa noção, elabora-se um novo sentido para a relação entre sujeito e o mundo; entre pensamento e ação; entre subjetividade e objetividade. Sendo assim, abre um espaço para a discussão da ciência e do conhecimento em outro nível de abstração como o da ontologia, que mesmo presente em outros momentos da história da filosofia, adquire um novo conteúdo a ser desenvolvido por alguns continuadores de Husserl, dentre os quais destacamos as figuras de Merleau Ponty (1908-1961), Martin Heidegger (1889-1976) e Jean Paul Sartre (1905-1980).

2.2.2 – A ontologia e o problema do ser

⁵ PEIXOTO, Adão José. 2003. A Origem e os Fundamentos da Fenomenologia: Uma Breve Incursão pelo Pensamento de Husserl, in: Concepções Sobre Fenomenologia. Goiânia: Editora UFG, p.19.

O tema da ontologia compõe, junto à gnosiologia, o que seriam as duas grandes divisões da filosofia. Vimos que a gnosiologia trata de questões relativas ao conhecer, já a ontologia significa uma teoria do ser, do ser em geral. Podemos identificar duas grandes vertentes no entendimento da ontologia ao longo da história da filosofia, uma mais antiga ligada indissociavelmente à metafísica, e outra mais recente que tenta desvincular-se da metafísica, apreendendo a ontologia em sua dimensão existencial.

A própria etimologia da palavra ontologia abre para a possibilidade dessas duas leituras as quais nos referimos; segundo Morente⁶ dizer que ontologia corresponde à teoria do ser não é exato em rigor, pois o verbo “ser” do significado está no particípio presente, formado pelo genitivo *ontos*, que é genitivo de *to on*, cujo sentido é o ente, portanto, ontologia quer dizer também teoria do ente. O ser em geral é considerado como pressuposto fundamental de qualquer ente, aquilo que eles têm em comum, já o ente é aquele que tem o ser.

A parte da ontologia ligada à metafísica esteve presente desde a filosofia da Antiguidade, tida como uma busca do ser necessário ou princípio de unidade do ser existencial. Os filósofos gregos procuram pelas coisas que têm uma existência em si, aquelas que conferem uma dignidade ao ser e de onde tudo mais deriva. Tales de Mileto afirma a existência da água como o princípio; Anáxímenes afirma que o ar existe; Anaximandro diz: a matéria amorfa existe; Pitágoras confia na existência dos números; Empédocles, por sua vez, diz que os quatro elementos existem. O ser em todos esses casos é tido como uma substância originária, àquilo que respondia ao questionamento acerca da *arché* do mundo.

Heráclito em sua teoria do eterno retorno situa o ser ligado a um devir incessante, visto não haver, segundo ele afirmou, um ser estático nas coisas. Essa visão é duramente criticada por Parmênides para quem a idéia do devir é contraditória tendo em vista que o ser que muda diante do movimento não é. Ou seja, o ser em devir é não ser. O ser parmenídeo corresponde ao seu princípio, à substância, ele não é corpóreo, mas sim um “princípio metafísico de todo ente real”. Ele é, ao mesmo tempo: eterno, imutável, infinito e imóvel. O ser que é a essência, leva o problema do princípio para o plano ontológico e afirma o ser numa concepção estática.

⁶ MORENTE, Manuel Garcia. 1966. Fundamentos de Filosofia. São Paulo: Editora Mestre Jou, p.275.

Tendo em vista todos esses predicados que Parmênides atribui ao ser, fica claro que o ser para ele é essência, e o mundo das coisas reais em sua filosofia é considerado o mundo das aparências. Nesse sentido institui-se, ao que se sabe, pela primeira vez, uma distinção entre essência e aparência como um fundamento da ontologia dessa época, e mais, uma distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível que marca o pensamento de várias épocas.

Um dos problemas da ontologia, se é que podemos dizer assim, está relacionado à impossibilidade de definir o ser. A definição de algo pressupõe a sua redução a elementos de caráter mais geral, incluir este algo num conceito mais geral que ele. Mas o ser não encontra conceito capaz de o apreender em sua totalidade, não há noção mais extensa que o próprio ser, daí a sua insubordinação ao aspecto conceitual do pensamento. Até mesmo Platão percebeu o problema. Para além da dimensão universal do conceito, Platão admite a existência de uma essencialidade nas coisas comum a outras de uma mesma espécie. Então, além da objetividade lógica contida nas coisas, haveria também, segundo ele, uma objetividade essencial que formaria um sistema ontológico de entidades reais. O Bem e o Verdadeiro, por exemplo, transcendem a dimensão conceitual, são considerados essências em si, fonte dos conceitos e não eles exatamente.

Esse mundo das essências ideais, universais, eternas, imutáveis é denominado de o mundo das idéias por Platão. O ser se identifica com a idéia que por sua vez corresponde às essências, colocando-nos diante de uma concepção ontológico-metafísica do ser. Somente a partir da definição do ser como sendo a idéia nos termos da tese ontológico-metafísica é que Platão se debruçará sobre os problemas de ordem gnosiológica (conceitos) e cosmológica (mundo físico).

O que fundamenta a ciência e cria as suas condições é o ser, já que ele é a verdade e, por isso, o conhecimento se aproxima da verdade quando também se aproxima do ser. Então temos que, para Platão, não há gnosiologia que não seja também ontologia e metafísica. Podemos perceber inclusive, uma influência sofrida por Platão da concepção parmenídea de ser como princípio metafísico dos entes reais; e não-ser como aparência enganável. Para Platão a matéria é o irracional não-ser; e o ser também é uma entidade metafísica tida como um princípio.

Aristóteles rompe com a idéia da existência de um ser juntamente com o não-ser, faz isso mediante o princípio da contradição que institui. O ser em Aristóteles se

expressa de diversos modos e, portanto, não existiria um não-ser, até porque é contraditório pensar que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, ele considera isto uma impossibilidade ontológica. O princípio da não-contradição é a base de sua metafísica.

Mas Aristóteles desloca o problema da filosofia como ontologia do ser-essência de Platão, para uma filosofia como uma ciência da natureza. A substância aristotélica é o real, e o real é o real físico, a natureza em movimento.

Durante o desenvolvimento da filosofia helenístico-romana, último período da filosofia grega, a ontologia vai se secundarizar ainda mais. O helenismo fundamenta a discussão sobre o homem a partir de uma ordem política, moral, física, descartando sua condição ontológica. De fato, o que ocorre é uma submissão do plano metafísico da idéia e do pensamento à ação prática.

Uma das reações a essa perspectiva está na filosofia de Plotino (204-270) que afirma a essência mediante o uno como meio de reestabelecer um princípio religioso que se esvaiu entre os céticos e epicúrios. Para ele, há uma unidade nas coisas que é absoluta e somente o uno é verdadeiro. Esse uno é o princípio ontológico de onde as coisas derivam, é “a potência de todas as coisas”, e por isso é atividade, fundamenta toda e qualquer existência, permanecendo em sua condição de uno.

Segundo Sciacca (1966), Plotino é platônico-aristotélico, por isso sintetiza no uno a idéia platônica atrelada ao movimento aristotélico. Tal movimento do uno à matéria é feito por emanção através de graus de despotenciamento do ser a se confirmar no múltiplo da matéria. Existem, para ele, três graus de emanção, a saber: o intelecto, a alma e o mundo corpóreo. O uno, o intelecto e a alma formam o mundo inteligível, e a matéria o mundo sensível, lugar de indeterminação do ser, de aparência, de não-ser. Vemos que aí o dualismo entre sensível e inteligível, corresponde ao dualismo essência e aparência que caracteriza um tipo de ontologia.

A ontologia enquanto metafísica terá grande expressão nas filosofias religiosas. E isso se justifica pela tentativa de se afirmar o Deus-essência de todas as coisas, princípio eterno e imutável de onde deriva o resto. Um exemplo disso é a filosofia de Santo Agostinho, para quem Deus é a verdade e também o sumo ser, fato que aproxima a metafísica de Agostinho da de Platão, em que o ser que é a idéia possui um valor ontológico. Agostinho corrobora com uma concepção de

ontologia atrelada ao ser-essência, nesse caso, o Deus-verdade, mas com isso acaba por aprofundar o problema do homem, na medida em que o leva para um plano metafísico, pois Deus é nele imanente e transcendente ao mesmo tempo.

Antecipando o que virá com Descartes, podemos dizer que Agostinho se contrapõe a perspectiva da dúvida, pois para ele a certeza do ser é indiscutível e primordial. Nessa época, eram aos céticos a quem ele se opunha, afirmando que o homem tem consciência de si como existente. A autoconsciência é, para ele, um ato ontológico.

O princípio da criação surge em Agostinho como uma espécie de potência divina que, ao se confirmar nas formas concretas de realidade, assume inúmeras configurações, na medida de suas possibilidades. Podemos dizer que a criação estabelece um vínculo ontológico entre essência e existência marcado pela contingência.

Diversificando a concepção aristotélica, Santo Tomás situa não só a matéria e a forma, mas a essência e a existência estando em relação de potência e ato. Da essência se distingue a existência ou o *esse*, portanto separado da essência. Assim, formata a relação da potência como essência, e do ato como existência. Deus é, ao mesmo tempo, essência e existência. Outras essências que não são Deus, estas, para existirem, necessitam do ato criativo dele.

Em resumo, o *esse* é a síntese de essência e existência, a essência ligada à natureza do ser e a existência ao ato pelo qual o ser é. “Potência é a capacidade para ser; ato é o que existe; substância o que tem existência em si; acidente o que não tem existência autônoma. A idéia do ser é, portanto, universal...”⁷. Isto seria, resumidamente, a ontologia tomística.

Se a metafísica esteve ligada à ontologia do ser durante a Antiguidade e a Idade Média, isso vai mudar no pensamento moderno. Já em Bacon, mas, sobretudo em Kant, a metafísica fica atrelada muito mais ao pensamento e não mais ao ser, e, portanto, à gnosiologia e não à ontologia, como vimos.

Este fato não se institui sem que tenha havido reações adversas, dentre as quais podemos destacar a filosofia religiosa de S. Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaard é considerado um dos precursores das idéias existencialistas referidas

⁷ SCIACCA, Michele Federico. 1966. vol 1 p.223.

ao indivíduo em sua existencialidade, isto que para ele só pode ser garantido pela religião.

Kierkegaard advoga pela interioridade da verdade e subjetividade dos sujeitos, no mínimo contrastando com o que já havia sido desenvolvido pela filosofia especulativa, que, segundo as críticas de Kierkegaard, fora negligente com os indivíduos, além de nivelar, num mesmo patamar, as existências. A filosofia especulativa busca a confirmação das verdades objetivas, na maioria a verdade científica, e também inclui todos os indivíduos num grande sistema. Daí o conflito com o ideário kierkegaardiano que acusa a filosofia especulativa de ficar somente na superfície, pois aceita a transcendência da razão, ao passo que nega a transcendência da fé.

O problema da existência está, para Kierkegaard em três âmbitos: o estético, o moral, e o religioso. O esteta tenta manter-se superior à sua existência, aparentando viver numa atmosfera de prazer, quando na verdade, essencialmente o que o domina é o desespero. Um tipo de desespero diferente do filósofo existencial que admite a condição de desesperado, assume isso como uma escolha responsável por significar a sua vida, e para prová-lo, contribui a ironia que o destaca do mundo a qual o esteta está agarrado. A ironia, nesse caso, é uma dimensão constitutiva do ser enquanto essência.

O ato da escolha depende do indivíduo. Tal decisão pressupõe um átimo de suspensão necessário para a aquisição da consciência do eu profundo do sujeito, que assim exerce sua liberdade. É a partir disso que se desenvolve uma idéia que ganha eco nas filosofias existenciais decorrentes, estamos falando do livre arbítrio como uma condição de possibilidade do sujeito passar da essência à existência numa relação de liberdade.

Para Kierkegaard, o homem, enquanto existente, é mais do que a síntese de alma e corpo é síntese do temporal e do eterno. A existência é presença imediata e individualidade determinada, mas é uma presença que não pode se conceber senão como invocação do eterno. É o paradoxo da universalidade do individual, da absolutez do singular. Existência etimologicamente quer dizer “estar fora de” (existere), transcender-se, projetar-se do ser no espaço e no tempo: é a distância entre os instantes do tempo e os pontos do espaço, entre o pensamento e o ser e capta

os dois opostos. É pecado e libertação do pecado, pecado e redenção, é o encerrar-se do homem na infinidade do ser.

No instante que é o tempo do presente e do existente, é vivido um sentimento de angústia, relacionada ao problema da finitude, ou seja, a angústia que o homem tem enquanto ser finito ao viver um mundo que é eterno e que, portanto, o ultrapassa. A angústia é a possibilidade da liberdade expressa na nossa condição de escolha pelo livre arbítrio, por isso muitas vezes a angústia acaba por levar o homem ao encontro do pecado, que para ele só pode ser vencido pela fé.

O problema da interioridade e da subjetividade da verdade, e mesmo da verdade como uma apropriação individual como visto em Kierkegaard é, de certo modo, retomado por V. Cousin, orientado numa espécie de psicologismo. Para esse pensador a intuição ou a experiência interna, nos revela uma razão impessoal que nos faz intuir a verdade. A psicologia está na base da ontologia e no fundamento de toda certeza para ele. Através do método de observação psicológica, por exemplo, encontramos em nós as crenças do senso comum que permeiam o nosso ser antes de qualquer reflexão.

Ao tentarmos estabelecer uma leitura descontinuísta da história da filosofia, identificando os momentos de cortes ou rupturas, movimentos de renovação ou de vanguarda, nos deparamos com o espiritualismo italiano, que, estranhamente, não obteve uma dimensão de importância e reconhecimento no âmbito do pensamento em geral e seu caráter crítico e, ao mesmo tempo propositivo de uma nova filosofia espiritualista de base ontológica.

O ponto de partida para essa filosofia emergente é a crítica às filosofias do século precedente ao seu desenvolvimento, o século XVIII. Os filósofos italianos procuram construir uma filosofia do ser a partir de um retorno ao agostinismo e então ao platonismo cristão que suplanta o empirismo e o sensismo do século antimetafísico.

O pensador mais perceptivo das críticas como um impasse é Rosmini (1797-1855). Para ele a filosofia é a ciência do ser, tanto do ser ideal, ligado à ideologia e à lógica, como do ser real, o que corresponde à ontologia e metafísica. Em ambos os casos a filosofia rosminiana busca pela essência do ser. Portanto, antes mesmo do problema apresentar-se como sendo da ordem do conhecer, é, efetivamente, um problema metafísico do ser, daquilo que é da fundação do ente inteligente ou

espiritual, enfim da metafísica do homem e não do real enquanto real. Uma tentativa de retorno à concepção de metafísica como ontologia, supomos.

Ao problema gnosiológico apontado por Descartes e Kant, Rosmini apresenta o problema da verdade como raiz do conhecer, situado, portanto, no plano metafísico, visto que a “razão primeira do conhecer” é o ser, e a filosofia deveria preocupar-se com isto inicialmente para somente depois ater-se às questões relativas ao conhecimento e à experiência sensível.

O ser indeterminado está presente à mente na forma da idéia segundo Rosmini, inspirado na filosofia platônico-agostiniana. Tal idéia é o princípio do pensar e, assim, o fundamento de todo racional conhecer. Podemos com isso dizer que a idéia é a essência ontológica do conhecer, é um *a priori*. Como essência é também ato e potência, visto sua possibilidade em tornar-se um ser determinado, nesse caso, o homem enquanto existente. A idéia do ser é também “o primeiro ato universal do ser”, presente à mente humana e à de Deus como essência.

Mas o ser real não se identifica com o ser ideal, em outras palavras podemos dizer que não existe uma relação direta entre essência e existência em se tratando do homem, da mesma forma que não há adequação entre o sujeito e a idéia. Por isso o homem é considerado como uma existência contingencial, ele não é o princípio de sua existência; a sua existência é limitada e finita, o ser ideal é ilimitado e infinito. Somente em Deus essência e existência coincidem.

Para Rosmini existem duas ciências ontológicas: a Ontologia propriamente dita e a Teologia natural. A ontologia trata do ser real que é dado pela experiência em relação ao ser ideal por nós intuído por natureza. Até porque o ente que nós intuímos é a idéia do ser e não o ser em si, disto ocupa-se a teologia.

Um dos seguidores das idéias de Rosmini é V. Gioberti (1801-1852), que diverge do seu precursor por acreditar que não houve superação do subjetivismo gnosiológico do pensamento moderno de Descartes e Kant. Gioberti acusa Rosmini de ter confundido, sob a denominação de ontologia, aquilo que seria uma forma de psicologismo, e propõe o reconhecimento da distinção dos dois termos.

Segundo Gioberti o princípio psicológico é a primeira idéia, e o princípio ontológico a primeira coisa, sendo que os “dois” princípios seriam, de fato, um único, chamado por ele de Princípio Filosófico, tido como a base única de todo real cognoscível. Rosmini teria possuído uma idéia subjetiva do ser, bem como do

conhecimento, e nesse sentido, poderia estimular, na concepção de Gioberti, reações céticas, subjetivistas e niilistas. Para tanto Gioberti desloca o princípio ontológico para o Ser real, instaurando um ontologismo (intuição do ente) que objetivava superar o subjetivismo psicológico a que se baseava, segundo ele, a ontologia rosminiana.

A ciência ou filosofia expressa uma ontologia religiosa; do ente como criador e do existente como criação, em suas palavras: “o Ente cria o existente e o existente retorna ao Ente”. Somente esta pode ser uma ciência absoluta, constituída com método ontológico, resultante de elementos racionais, provindos da filosofia, e de elementos sobrenaturais, da teologia. O ente fica distinguido, mas não separado do existente; o existente tem o seu ser no ente. O princípio da criação ressurgue com destaque, e talvez aí esteja situada a divergência conceitual com Rosmini que, como já mencionamos, se inspira no agostinismo. Gioberti, ao trabalhar a noção de criação, demonstra sua inspiração na filosofia tomista.

Tentando sintetizar ao máximo sua tradução do princípio tomista da criação, podemos dizer que em Gioberti o ser conjugado com o ato criativo se torna existir, e existir mediante o ato criativo se torna ser.

Num momento mais recente, podemos dizer que houve um movimento de recuperação da filosofia original, que ficara submetida aos padrões e paradigmas da ciência e, portanto, restrita aos ditames do conhecer. Tal processo se faz mediante um retorno à preocupação com o ser, numa perspectiva que se abre à ontologia. A exigência do ser “essencial” ou “existencial” ultrapassa a exigência lógica; não é o pensamento que inclui o ser, mas o contrário. A instância gnosiológica que predominou na filosofia moderna desde Descartes, cede lugar à discussão do ser no âmbito de uma nova ontologia.

Falamos de uma nova ontologia, pois, hegemonicamente há um rompimento com a tradição escolástica de ontologia em que a transcendência estava ligada ao plano da teologia. Em alguns casos pontuais, ainda podemos ver, mesmo no momento em questão, algumas direções presas às exigências da ontologia tradicional sob a forma de um espiritualismo transcendente de inspiração cristã, ou formas de idealismo ontológico, sendo que se abre a uma nova e estruturada tendência de visualização do ser mediante suas formas de existência, no estar-aí (*Dasein*), além do qual não há ser possível. O problema da existência passa a

traduzir o problema do ser, e, portanto, cabe interpretar qual a significação, valor e fim que a existência passa a assumir.

Chegamos então a um momento de um amplo movimento filosófico que se consolida mediante o desenvolvimento das filosofias da existência, que têm o seu nascedouro na Alemanha e conjuga de uma inspiração forte na fenomenologia hursseliana, especialmente no método, e tantas outras influências reunidas que visam, sobretudo, realizar uma revisão “crítica” do pensamento moderno.

A nossa referência de leitura ontológica que permeia a análise deste trabalho, vê como um marco significativo a passagem da ontologia como uma metafísica de essências, para esta concepção mais recente da ontologia como filosofia da existência. Na verdade, uma discussão sobre o Ser em que a existência precede a essência, e não encontra nela um *a priori*, ou fonte de seus princípios constitutivos ou substanciais.

A filosofia da existência alemã, para Sciacca (1967), tem na figura de Martin Heidegger seu precursor. Na obra “O Ser e o Tempo”, o ser se perde no tempo, se existencializa, e, ao fazer, descobre-se um ser para o nada ou para a morte. Nesse ínterim há uma aproximação com o drama antes levantado por Kierkegaard. Este autor tem um papel de destaque para a formulação das idéias existencialistas, mas em outros países em que o existencialismo aparece, até mesmo contemporâneo ao alemão, não há marcada essa presença de Kierkegaard. O fato é que existe um existencialismo de influência religiosa, no qual sentimos a presença de Kierkegaard; e um existencialismo laico.

As filosofias existenciais surgem como filosofias num momento de crise expressa pelas duas guerras mundiais, em que paradigmaticamente se dão fraturas sentidas em toda uma geração atordoada pelos dramas da existência inerentes à ontologia dos homens. Penetrar no fundo da existência concreta, permite captar a vivente contradição que ela é, sentir a existência na sua situação de relação e em conjunto com a transcendência, existência que participa do ser, que o transcende.

A existência assume o papel de liberdade, suspensão entre problema e certeza; é ato, problema, drama que não se resolve na luz da idéia, nem tampouco se exalta nos impulsos vitais. A existência consiste no próprio problema do ser, pois todo existente (o homem) não tem a existência, é a existência. É a existência que define a essência e assim é invertido o princípio da metafísica clássica que

considera a existência como um momento da essência se manifestar. Ao superar essa metafísica, a existência, vista como experiência vivida, se capta no ato de viver a sua finitude e temporaneidade, ou na angústia de sentir-se finita, destinada à morte.

Para Martin Heidegger, o objetivo da filosofia é desvelar a existência, determinar “o ser da existência”. O ser é sempre um estar-em (*Dasein*), que significa também um ser-aí. Por isso a condição inicial do existente é de ser limitado, posto no mundo. Existência é “ser no mundo”, onde o homem se encontra, empenhado em realizar-se enquanto possibilidade.

Para Heidegger, não existem categorias ou conceitos a priori no sentido racionalístico, mas todos os conceitos e as categorias se resolvem no existir, no acontecer histórico. Não há conceito do tempo ou conceito da história, mas o tempo concreto, a história concreta, e, portanto, não há ser senão no perene recurso do tempo, isto é, no existir. O existir do ser, o seu existencializar-se é, no próprio ato, infinita transcendência do próprio ser. O ser se faz no tempo e, como tal, é mundaneidade. Nós e as coisas somos apenas possibilidade do ser que se determina no curso do tempo e seremos cancelados sempre por novas determinações. O mundo na sua totalidade é nada: pura historicidade e temporalidade.

O mundo como o nada, do vazio de todas as coisas nasce a angústia, essencial à existência, que nos resgata da banalidade da vida e nos coloca diante da existência autêntica. A angústia revela toda a problematicidade do ser.

A morte representa o fim e o fim do *Dasein* ou ser-aí. Mas a morte não vem de fora para anular o ser da existência, ela coincide com o seu próprio ser. O “ser no mundo” é “ser para a morte”. Uma vez que o ser é o seu existir, que o existir é o tempo, a sorte do ser está ligada aos limites do existir, que é a sua situação. A angústia revela que o ser do ser é o nada e que a vida autêntica é vida para a morte. A morte é a possibilidade mais pessoal do ser. Assumir esse destino comum é uma atitude de fidelidade a si mesmo, e daí provêm a liberdade, liberdade para a morte.

O ser-nada não é uma condição captada pelo intelecto, mas verdade fundamental sentida e sofrida, pois mediante ela se sabe que tudo é “destinado” a perder-se, a tocar a raiz originária da existência. O nada não é uma categoria lógica, mas categoria ontológica: o *dasein* provém do nada e caminha para o seu nada que

é a morte. No revelar-se do nada do ser, na angústia, conquistamos a verdadeira liberdade, a “liberdade para a morte”. O ser do ser é o nada.

Seguindo a trajetória de Heidegger a partir da visualização do sentido trágico da vida faz Karl Jaspers⁸ (1876-1969). A existência, segundo Jaspers, se esclarece diante da transcendência. Diante da transcendência a existência se descobre como possibilidade, e por isso também como liberdade, isto é, se adverte naquele momento em que ser tudo é nada. Nesta possibilidade é verdadeiramente ela mesma, realiza completamente a sua historicidade, aceita o seu destino. A transcendência revela o sentido profundo da nossa humanidade, pois no nosso existir tentamos atingir o uno originário, o ser em si, mesmo que conscientemente saibamos da impossibilidade em atingi-lo.

O existencialismo de Jean Paul Sartre também se apresenta como ontologia, análise e sentido do ser. O sentido do ser a que Sartre se refere é o de sua existência, pois acredita que não existe nada além dos fenômenos e a existência é um fenômeno, tal como o ser; sendo que nos adverte que não há somente o fenômeno do ser, como também o ser do fenômeno. Este dualismo, faz que a fenomenalidade do ser seja transcendida para o ontológico; mas o ser do fenômeno é tal para uma consciência que o conhece. A consciência é sempre consciência de algo e é o modo de ser do sujeito cognoscente. Há, portanto, um ser da consciência ou o ser-para-si, que remete a um ser-em-si.

Para Sartre, contrariando a perspectiva religiosa, não há analogia entre o em-si e a criação, tendo em vista que, se assim fosse, o em-si seria uma criação do outro, perdendo o status de em-si. O em-si é. O ser que é em-si, o em-si é o seu fenomênico manifestar-se. Mas o ser põe-se diante de si mesmo, torna-se o ser-para-si, ou a consciência. Conseqüentemente, o necessário devir do ser é a necessária imóvel relação dialética do ser que é o Em-si e do ser que é o Para-si. Um movimento dialético que vai da existência do em-si, para a essência do para-si.

Talvez a grande novidade levantada por Sartre, seja a de considerar o em-si como existência e não essência, e assim, o manifestar do fenômeno não emanar de nenhum a priori ou essência, tal como aparece na fenomenologia de Husserl. Então temos que, o fenômeno produz a consciência de si, num movimento que ocorre do em-si-para-si. Do ser à consciência. Da existência à essência.

⁸ JASPERS, Karl. Introdução ao Pensamento Filosófico. 1965. São Paulo: Editora Cultrix.

O fato do para-si estar ligado indissociavelmente ao em-si, isto é, somente existe para-si em relação ao em-si, da mesma forma que não existe em-si sem para-si, desse modo, objetivamente está definido que o para-si é nada. Não tendo o homem nenhum sentido, não pode dar-lhe um às coisas ou ao mundo; dá-lhe o seu, o sentido humano, que é nada. Então se é nada o para-si (a consciência ou o humano do homem) e é nada o para-si que o homem dá às coisas (o humano do mundo), resta o em-si, o é primitivo. A nossa reação psicológica diante de um mundo que é um nada de sentido é, precisamente, a náusea, matéria que se desfaz, se decompõe e se recompõe. A angústia de Heidegger é a náusea de Sartre.

O homem busca ser uma condição inumana, ele quer vir-a-ser o único em-si-para-si consistente que é Deus. O projeto fundamental da realidade humana é a projeção em Deus, o desejo de ser Deus, pelo tanto que sofre com a angústia da finitude, sua consciência de ser finito frente a um mundo infinito. A paixão do homem, para Sartre, é inversa da paixão de Cristo, que de Deus se fez homem; o homem tem a paixão desperdiçada.

Uma forma do existencialismo religioso, de tipo cristão-católico, é o pensamento de Gabriel Marcel (1888-1973). Em seus trabalhos o conceito de existência é central e com ele as teorias da sensação e do corpo. A sensação é entendida na imediatez do contato direto que estabelecemos com o mundo, incapaz de promover uma separação de sujeito e objeto. O mundo, segundo Marcel, não é passível de ser pensado, sob pena de torná-lo objeto, destacando-o de mim, enquanto o mundo eu posso senti-lo somente de modo imediato. Ao mesmo tempo sinto o meu corpo, ao qual estou indissolúvelmente ligado. O meu corpo não é pensável, pois se o pensasse o faria um objeto e o negaria como “meu”: ele, como o mundo, me é dado imediatamente, está presente a mim: eu sou um eu encarnado. Isto ficou conhecido como o empirismo crítico. Resulta desse modo fundado, consoante Marcel, o conceito de existência; eu existo e existe o mundo com que enlaço relações sentidas. Não há o problema, mas a fé imediata da existência minha e do mundo.

Na existência capto imediatamente o ser, o ser concreto com o qual estou em reação de presença e participação. Afirmar o ser não é afirmarmo-nos nós mesmos, mas a um princípio superior, do qual participamos: nós somos testemunhas do ser.

2.3. O impasse desde a filosofia: as críticas de Heidegger e Sartre

Vimos que em diferentes momentos da história da filosofia, que aqui tentamos recuperar sinteticamente, alternaram-se períodos em que a teoria do conhecimento ou a ontologia apareceram como real intento da filosofia. No entanto, podemos dizer que, mesmo considerando algumas críticas inerentes, a filosofia moderna, que é formulada sobretudo a partir das idéias de Kant, marca o pensamento com a predominância da teoria do conhecimento.

Nesse sentido, a questão interrogante de Heidegger diz respeito à genuinidade do pensamento que, segundo ele, está na busca pela dimensão ontológica do ser. O motivo de sua crítica é, então, a busca por um pensamento originário que evidencie a filosofia enquanto tal, ou seja, a filosofia enquanto ontologia. Diante disso, a sua iniciativa torna-se uma referência para nós, já que traduz, no campo da filosofia, os imbrólios teóricos que chegam até a geografia.

A nossa referência a Heidegger também intenciona aprofundar o conhecimento sobre a ontologia em seu aspecto existencial, tal como a pensamos. Além disso, Heidegger situa questões relativas à mundaneidade do ser que serve de interface com a nossa proposição de uma ontologia do espaço para a geografia. Um outro ponto que pretendemos realçar de sua influência nesse trabalho, se refere à discussão da alteridade por intermédio do que chama de diferença ontológica.

Heidegger afirma que a filosofia, ao investigar o ser, sempre o fez numa perspectiva secundária, vendo-o ora como noção, ora como conceito ou atributo. Disso derivaria o traço lógico-representativo-sistêmico que marca o pensamento até os dias de hoje, e que tem sua origem mais evidenciada na filosofia de Platão, quando então se torna um paradigma do pensamento.

Esse modo de pensar a que se refere é o metafísico, que seria a base do pensamento enquanto representação, no qual nos colocamos distantes das coisas à medida em que o nosso contato com elas é mediado por um conceito previamente elaborado. Nesse sentido, cabe a indagação se o que chega ao nosso pensamento são as coisas mesmas ou a noção delas.

Um dos pontos fundamentais para compreendermos o pensamento de Heidegger são as duas concepções de metafísica com que trabalha. Um modo predominante que critica é aquele em que o princípio ou o ser estaria na esfera do

supra-sensível, agindo como a causa ou a origem da esfera do sensível, uma dimensão posterior e ligada ao real. Por outro lado, haveria ainda um modo mais originário do pensamento, cuja essência não é apreendida como o princípio do mundo, mas como duplicidade ou diferença entre o ente e o ser, visto que ambos não pertenceriam a âmbitos distintos do real, mas como uma única realidade. Como uma unidade na diferença. Sendo assim, Heidegger apresenta dois significados para a palavra metafísica, um primeiro ligado à tradição do pensamento, já o segundo seria, para ele, a verdadeira missão da metafísica. Vejamos:

- a) A metafísica é uma fatalidade (...) ela suspende as coisas humanas no interior do ente, sem que o ser do ente possa jamais ser conhecido, por experiência, como a Dobra de dois (...) (HEIDEGGER, apud Michelazzo, p.88).
- b) Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão (Idem, p.39).

Compreendemos ainda melhor a sua proposição de uma filosofia enquanto metafísica, quando diz:

Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser (...) quando falamos do fim da filosofia queremos significar o acabamento da Metafísica... (Heidegger, 1972, p.21).

Podemos ver que o objetivo de Heidegger é pensar uma diferença ontológica evidenciada por um real apreendido em sua unidade ontológica constitutiva, e não como uma duplicidade entre o real sensível, dimensão do ente, e ideal supra-sensível, âmbito do ser que marcou o pensamento durante muito tempo.

Seguindo numa análise arqueológica, Heidegger tenta elucidar os significados originários das palavras *phýsis* e *logos* entre os pré-socráticos. Com relação à *phýsis*, Heidegger indica que houve uma restrição em sua aceção pelos pensadores posteriores. No início de sua utilização, o real significado estava ligado ao nome que se dava ao ser, *phýsis* era tida enquanto potência ou emanação do ser, porém, visões posteriores reduziram o sentido de *phýsis* à dimensão do físico ou natural, e depois, em Platão *phýsis* virou sinônimo de *idéa*, que a partir de então

passa a ser admitida como o princípio. Nesse instante, teria surgido a metafísica que trabalha com uma noção de ser enquanto essência constante que não participa do movimento e mudança dos entes. Também a palavra *logos* é desviada de seu sentido originário de reunião, concepção anterior à sua compreensão como um discurso lógico.

Segundo Heidegger, a mudança da interpretação do ser do ente de *phýsis* para *idea* é visível no mito da caverna de Platão, fundamentado na mudança da essência da verdade, tal como analisada por Chauí:

(...) A verdade deixa de ser o próprio Ser manifestando-se para tornar-se a razão que, pelo olhar intelectual, faz da idéia a essência inteiramente vista e contemplada, sem sombras. A verdade se transfere do inteiramente vista e contemplada, sem sombras. A verdade se transfere do Ser para o conhecimento total e pleno da idéia do Bem. Com isto, escreve Heidegger, a verdade dependerá, de agora em diante, do olhar correto, isto é, do olhar que olha na direção certa, do olhar exato e rigoroso, Exatidão, rigor, correção são as qualidades e propriedades da razão, no Ocidente. A verdade e a razão são *theoría*, contemplação das idéias quando aprendemos a dirigir o intelecto na direção certa, isto é, para o conhecimento das essências das coisas ... (CHAUÍ, Marilena. 2002).⁹

Complementar a esse pensamento no que diz respeito à influência do platonismo para a transformação no sentido do ser tal como indicado por Heidegger, vemos no seguinte trecho com uma clarificação melhor de conteúdo:

(...) o ser, como idéia, é tomado como o ente, ou seja, aquele que verdadeiramente “é”, ao passo que o ente, o simples ente, por seu lado, é rebaixado à condição de mera imitação ou cópia, uma vez que ele “é” somente em parte no ser (idéa). Com Platão, portanto, inicia-se um novo período para a história do pensamento, a partir de sua interpretação do ser como idéia. Esta assumirá, doravante, a condição de *parádeigma*, isto é, a referência exemplar permanente. Se a *idéa* tornou-se paradigma, então, o pensamento que pensa o ser como *idéa* tornar-se-á, também e necessariamente, paradigmático, isto é, o modo referencial e padrão do pensar ocidental. Aqui, para Heidegger, nasceu a metafísica. (MICHELAZZO, José Carlos. 1999, p.36).

⁹ Extraído do site www.odialetico.hpg.ig.com.br.

Sendo assim, a metafísica, para Heidegger, teria sido a responsável por um esquecimento do ser na medida da transformação da *phýsis* em *idéa*, e da verdade (*alétheia*) em exatidão. Isso provoca uma mudança na forma de apreender o real. Um dos traços marcantes desse fato é a perda da dimensão de unidade originária do real, que passa a ser apreendido como dois mundos separados e fragmentados: o mundo do supra-sensível visto como superior, reino da idéia; e o mundo sensível, inferior, plano da aparência.

Aliás, a aparência, entre os primeiros pensadores gregos, gozava de um *status* e era tida como um modo de ser constitutivo da realidade. Já em Platão e, conseqüentemente, no pensar ocidental, a aparência é vista como enganosa. E assim, de certo modo, perdemos o contato com as coisas, primeiro porque suspeitamos de sua veracidade, segundo porque buscamos sempre a sua essência, pressupondo que o que se apresenta não “é” verdadeiramente. Essa distinção é bastante recorrente sob a forma de dualismos constantes no desenvolvimento de filosofias posteriores a Platão.

Um exemplo de continuidade dessa idéia de hegemonia do supra-sensível com relação ao sensível, discurso que fundamenta a metafísica do *um* como princípio desde Platão, pode ser vista nas chamadas ontoteologias, em que Deus aparece como a idéia suprema, princípio da criação, unidade dos contrários.

Para Heidegger, Aristóteles é discípulo dessa tradição. Se o princípio fundamental em Platão é a *idéa* tal como vimos, em Aristóteles o princípio é apreendido como *energía* que é o modo como ele designa o ser do ente ou aquilo que dá constância à presença.

Durante o desenvolvimento do cristianismo forjou-se uma nova concepção do ser. Nesse período, o ser é tido como *ens creatum*, ou seja, o Deus criador pertencente ao real supremo de que deriva o real eficaz. Na verdade, a metafísica do cristianismo dessa época medieval cria as bases do pensamento moderno na medida em que a razão é um de seus pressupostos que serve à confirmação da existência de Deus. A partir disso é que Descartes, posteriormente, desenvolveu a idéia do ente como *res* num modo objetivado de conceber o real, sem contar que Deus cumpre uma função de *Ens creator* ou ente supremo de onde derivam o sensível das coisas e o supra-sensível do homem.

O pensamento de Descartes inaugura, para Heidegger, uma nova forma de interpretar o ser, mesmo que ainda considere que tal pensamento não rompe com a tradição da escolástica anterior. Inclusive, a forma dual de conceber a realidade que é factual desde Platão, aparece contextualizado na filosofia de Descartes a partir da distinção que ele faz entre a *res cogitans*, nível do supra-sensível, e *res extensa*, nível do sensível.

Para Heidegger o sentido do cogito cartesiano está para além de uma posição privilegiada do pensar humano, mas também expressa uma nova maneira de pensar distinta das anteriores, que é a da representação. A representação, para Descartes, indica uma forma de objetivação do existente a partir da construção de sua imagem pelo homem. Esta proposição, provoca uma mudança na essência da verdade que passa a ser admitida como certeza. Uma outra consequência derivada do pensamento enquanto representação foi, segundo Michelazzo, ter tomado:

...o existente como objético - ou seja, o ente só "é", quando está fora do homem, mas, ao mesmo tempo, apreendido pelo seu pensar calculador -, então o mundo, tomado como totalidade dos entes, se transforma em imagem. Esta é muito mais que reprodução, quadro ou cópia. Ela é, para Heidegger, a totalidade do existente colocada. (Michelazzo, 1999, p.61).

Diante disso, podemos ressaltar um aspecto importante do pensamento moderno que se constrói mediante a influência de Descartes que é o humanismo, segundo o qual, o homem assume a condição de sujeito do pensamento, e o mundo se transforma em imagem produzida relativa ao homem. Mas essa concepção de humanismo é criticada por Heidegger na medida em que ele entende que o homem, enquanto pensamento, atributo da dualidade metafísica, não alcança a realidade do homem enquanto ser. Ou seja, o humanismo não revela a humanidade do homem. Por isso Heidegger segue em busca de um pensamento originário como uma alternativa à metafísica.

O sentido dado ao termo originário não é o de resgatar questões já pensadas por outros filósofos, mas antes tentar pensar o que ainda não foi pensado, mesmo que sugerido. Estamos nos referindo ao pensamento do ser, que segundo Heidegger fora esquecido pela filosofia depois de Platão. Essa arqueologia rumo às filosofias pré-platônicas encontra eco sobretudo em Parmênides.

Muitas razões estariam por trás desse esquecimento do ser. Uma delas relaciona-se à inconcretude do ser que não é passível de uma definição concisa, outra é a sua universalidade aparentando estar subsumido a qualquer assunto, outra razão tem como fundamento o fato de terem desconsiderado a própria etimologia da palavra que possui três significados concretos: viver, surgir, permanecer.

Esse sentido concreto do ser expressa que ele se revela à existência humana imediata e não por intermédio de uma investigação conceitual. Sendo assim, Heidegger propõe o desenvolvimento de uma nova ontologia em que o ser não seja considerado como a substância das coisas, visão típica da metafísica essencialista, mas sim como uma expressão da existência humana concreta, tomado pelo “aí” de sua experiência cotidiana.

Segundo Michelazzo (1999), o pensamento de Heidegger é interpretado muitas vezes como ambivalente, tendo em vista que percorre sempre duas posições ou dois pólos: o primeiro referente à existência do ente e o segundo ao seu ser, pois para ele o existente ao mesmo tempo em que “é” ultrapassa em direção ao seu ser. Essa relação ente-ser conforma um tipo de diferença ontológica que se constrói mediante a unidade como identidade na diferença, idéia que Heidegger tenta instituir a partir das influências de Heráclito e Parmênides.

A noção de unidade extraída do pensamento de Heráclito, por exemplo, não corresponde a um tipo de unidade metafísica em que as coisas são reunidas num bloco homogêneo, mas, distante disso, pressupõe uma unidade baseada em diferenças que as coisas mantêm entre si, e assim formatam o real como uma totalidade de entes que se pertencem e se contrastam ao mesmo tempo. O pertencer mutuamente garante a compreensão da unidade entre as coisas; o contrastar, que é um tipo de separação na unidade, permite a compreensão da singularidade na presença de cada coisa.

Vemos em Sciacca (1967), que a unidade segundo Parmênides tem uma estreita ligação com “o mesmo”, tido como identidade de uma coisa consigo mesma, nesse caso o que afirma é o pertencimento originário entre o ser e o pensar. O lugar onde acontece esse encontro originário do mesmo é o “onde” de seu desvelamento, de sua aparição, e essa manifestação localizada é para Heidegger a condição que faz do homem o ente que é.

Pensar o ser enquanto diferença gera, segundo Heidegger, uma mudança paradigmática na filosofia na medida em que supera uma concepção de metafísica predominante desde Platão. O que marca essa tal concepção de metafísica é a cisão do real sensível e supra-sensível em dois termos inconciliáveis, como vimos. A diferença proposta por Heidegger pressupõe que ente e ser, tal como essência e existência, interagem no âmbito do mesmo, o real visto como unidade originária. Diríamos que essa perspectiva é a base de uma nova idéia de ontologia.

Mas a reconstrução do pensamento, segundo Heidegger, se faz mediante um salto originário em que o um supra-sensível, considerado o ente supremo em que coincidem essência e existência, perde valor frente o desenvolvimento de um tipo de transcendência horizontal onde ente e ser ocupam o mesmo âmbito, relacionando-se reciprocamente num círculo hermenêutico. Pertencer ao ser supõe a sua compreensão, daí a anunciada união entre ser e pensar propagada por Heidegger.

O ciclo hermenêutico seria responsável por revelar o modo de ser do homem, visto que a origem da essência do homem só pode ser apreendida como ser-no-mundo (Heidegger, 1974). Portanto, é no nível da existência que o ser se afirma e que o pensamento originário se constrói, tal como analisado por Michelazzo:

Isto significa que o modo de pensar guiado pelo círculo hermenêutico choca-se contra toda uma tradição do pensamento, pois ele não parte de uma afirmação prévia e devidamente fundamentada para, em seguida, serem derivadas outras proposições por meio da demonstração (...) qualquer tipo de proposição que venha a fazer nunca será no nível da representação, mas sempre a partir das estruturas constitutivas do homem. (1999, p.114.).

Heidegger propõe pensar o sentido do ser através de uma analítica da existência do homem, e usa o termo *Dasein* para designar a existência do homem como ser-aí, estado que indica uma correspondência entre homem e ser numa unidade, mas que também serve para analisar o momento e o lugar de aparição das coisas, o que de certo modo resgata a relevância dotada à aparência (tomada aqui como existência) presente entre os primeiros filósofos gregos e diante do que eles entendiam por *physis*. Michelazzo nos oferece a seguinte definição:

Dasein, portanto, como a livre dimensão do aberto, é a palavra com que Heidegger designa o homem para além de qualquer cisão metafísica entre os âmbitos do sensível e do supra-sensível presentes naqueles antigos conceitos que tomam a sua essência em sua dualidade: animal-racional, corpo-alma, sujeito-objeto ... (1999, p. 128).

Assim, para que possamos alcançar o intuito de Heidegger com a expressão ser-no-mundo, bastante utilizada por ele, precisamos nos desvincular de qualquer representação metafísica condicionada a ver o homem e o mundo como coisas separadas. Ser-no-mundo designa uma estreita ligação entre o homem e o mundo que formam uma unidade originária em que nenhum existiria, senão reciprocamente imbricados.

Participam dessa mesma relação de unidade a vida e a morte. Para o pensamento metafísico, a morte é algo exterior à existência, é vista pelo cristianismo como uma passagem do sensível rumo ao supra-sensível, e pelas ciências modernas como uma “falha” da vida. Heidegger critica essas perspectivas como sendo incapazes de compreender o significado da finitude do homem, em que a morte é um a priori da existência e, por isso, uma manifestação da vida. Quando o homem consegue viver esse comum-pertencer ele atinge a “liberdade para a morte”(Heidegger, 2005).

O que oferece ao homem um sentido de permanência no mundo é a habitação, Heidegger situa o habitar como sendo um atributo fundamental da condição humana. É assim que Michelazzo (1999) afirma que, em Heidegger, o homem “é” enquanto habita, e que o lugar da habitação humana revela o estar junto às coisas que lhes dá proteção e abrigo. Quando então os homens se colocam como mortais, eles passam a habitar um seio de permanência em que se sente abrigado e familiarizado. Interessante para nós é lembrar que os textos clássicos que analisamos evocam o *habitat* como fundamento da existência do homem em um meio geográfico determinado.

As coisas as quais nos colocamos em relação não são objetos e nem objetificáveis pela ação do homem. Devemos ter com elas uma experiência originária de proximidade, diz Heidegger, cujo objetivo é apreender o ser da coisa ou a sua coisidade, e não nos ater às formas de sua utilização prática. Representar a coisa por meio do pensamento é manter uma relação de distância com ela, e isso

não admite reconhecer a unidade do homem com as coisas que se constroem no nível da existência. Portanto, a busca pelo ser da coisa, acolhida poeticamente, dá ao homem a possibilidade de vivenciar a profundidade do mundo.

Uma atualização dessa discussão encontra um fundamento na idéia de Michelazzo, a propósito da filosofia de Heidegger, que veremos a seguir:

Somente um pensamento que recolhe e reúne (*logos*) todas as coisas, no âmbito do desvelamento como o lugar da construção da morada e da habitação do homem (*oikos*), pode circunscrever a tarefa para uma possível *oiko-logia* originária que seja capaz de compreender a essência da crise do meio ambiente a partir da perigosa e inextrincável teia em que estão enredados a terra, o homem e o paradigma metafísico. (1999, p.205).

Esse pensamento ao mesmo tempo originário e pós-metafísico, que rompe com a tradição dual e representativa do pensamento metafísico e tenta resgatar o ser da proximidade, âmbito do mesmo, constitui-se como um pensamento que intenciona a simplicidade na consideração do real em sua unidade marcada pela reciprocidade dos opostos. Eis a síntese da ontologia de Heidegger: a sua tentativa de promover uma reformulação do pensamento mediante a fusão entre ser e pensar no âmbito da existência finita dos homens.

A filosofia de Sartre também conjuga do propósito de afirmar a filosofia como ontologia, numa espécie de ruptura com a filosofia moderna. Sartre em sua obra “O Ser e o Nada” (1943), ao tomar a negação como um princípio da investigação filosófica, confronta-se com a epistemologia tradicional e o primado do conhecimento que têm como fundamentos a certeza e a verdade.

Diante desse propósito, a consciência adquire um papel de destaque. Aparece como para-si e é dotada de intencionalidade. Mas tal intencionalidade não remete a uma série de significações, pois a consciência é-no-mundo, ou seja, significa um movimento de transcendência para o mundo. Sendo que, para Sartre, consciência e mundo são um único fenômeno da existência, e portanto, não há anterioridade de um ou de outro. Assim, acredita superar a separação entre sujeito e objeto que caracteriza o conhecimento. Passemos a palavra: “...a redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento...” (Sartre, 1997:p.23).

Além da crítica da submissão da consciência ao conhecimento (que por isso se constitui como uma representação), Sartre, ao situar o fenômeno na esfera da existência, inverte o caminho que vai da essência para a aparência, da essência para a existência, ou mesmo da potência para o ato, que caracterizam um tipo de metafísica. Para tanto presume uma outra metafísica: “A metafísica não é uma discussão estéril sobre noções abstratas que escapam à experiência, é um esforço vivo para abraçar de dentro a condição humana na sua totalidade”. (Sartre, 1948:p.251).

Num outro texto, podemos ver um aprofundamento dessa discussão:

... a consciência sartriana não é interioridade... não se reduz à esfera do conhecimento nem se confunde com a reflexão. Pelo contrário, abre-se ao mundo ... à dimensão existencial da realidade ... O conhecimento e o pensamento puro perdem sua posição privilegiada, dando lugar a experiências existenciais, como a náusea. (Coêlho, 2003).

A questão é que o existencialismo sartriano toma como uma iniciativa apreender os existentes de modo concreto, por isso contesta qualquer forma de julgamentos e pressupostos metafísicos.

Podemos afirmar com isso, que há na filosofia de Sartre um primado da existência sobre a essência, diante do qual o mundo se revela como contingência, ou seja, sem nenhum tipo de relação necessária. Sendo assim, os homens, diante da imprevisibilidade que o mundo assume, sentem-se angustiados, ou como vimos em citação, sentem náusea.

Se nas teorias tradicionais, diz Sartre, conhecer a realidade humana pressupõe determiná-la, ele não acredita que essa perspectiva é capaz de portar bons resultados, visto que a realidade humana, para ele, não é passível de determinações, mais que isso, sofre da ausência de determinação. Portanto, o seu conhecimento só é possível pelo reconhecimento dessa indeterminação. Até porque os homens absorvem seus valores numa relação de liberdade com o mundo.

A ausência de determinação torna difícil a afirmação de conceitos em sua obra, como podemos ver abaixo:

Ao comentar os fundamentos de sua própria obra, Sartre certa vez observou que sua filosofia tem origem naquilo que ele

prefere qualificar de “noções” e não de “conceitos”. O termo conceito designa uma idéia abstrata, um constructo intelectualmente elaborado, como o conceito de estrutura. Em contraste, as noções são vivências, experiências nas quais o sujeito se vê tomado em meio às atividades da vida cotidiana. (Levy, 2007, p. 68).

Diante de tudo o que apresentamos, podemos dizer que Sartre é um crítico tanto da metafísica tradicional, como da teoria do conhecimento. Sua filosofia existencialista pretende, portanto, redimensionar a metafísica incorporando a consciência enquanto um fenômeno da existência, e com isso também renunciar à primazia do conhecimento, afirmando uma filosofia como ontologia, tal como podemos ver abaixo:

Assim, renunciando à primazia do conhecimento, descobrimos o ser do cognoscente e encontramos o absoluto, o mesmo absoluto que os racionalistas do século XVII tinham definido e constituído logicamente como objeto do conhecimento. Mas, exatamente por se tratar de absoluto de existência e não de conhecimento, escapa à famosa objeção de que um absoluto conhecido não é mais absoluto, por se tornar relativo ao conhecimento que dele se tem. Realmente, o absoluto, aqui, não é resultado da construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências ... O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância... (Sartre, 1997, p.28).

2.4. O impasse desde a ciência: as críticas de Sousa Santos e Leff

A tentativa empreendida por Heidegger e Sartre no campo da filosofia para o problema do ser, ganha expressão no âmbito da ciência a partir de aspirações à reformulações no campo do conhecimento. Esses movimentos de repensar a filosofia e a ciência não são díspares, mas se encontram, tanto como problema, quanto como possibilidade, pois, ao que parece, são uma imagem refletida num espelho. Vejamos como isso se dá a partir de duas emblemáticas propostas de ruptura no pensamento: uma referenciada na idéia de dupla ruptura epistemológica de Sousa Santos, e outra no diálogo de saberes de Leff.

Boaventura de Sousa Santos a propósito de discutir o momento recente de crise das ciências que aponta para o fim de uma hegemonia de uma certa ordem científica

pautada pela modernidade e, com isso, propor que seja pensada uma ciência pós-moderna em outras bases, advoga para a realização de uma dupla ruptura epistemológica que significa, como veremos, um reencontro com o senso comum. Este fato para nós está vinculado à necessidade da ciência hoje, em seu processo de embate paradigmático, ir ao encontro de pressupostos ontológicos como uma saída à crise da epistemologia moderna, tal como já analisamos, mesmo que desviado o foco, nas obras de Santos, Harvey e Soja. Esse tema em Sousa Santos é abordado superficialmente em “Um discurso sobre as ciências”(1987); e mais aprofundado em “Introdução a uma Ciência Pós-Moderna”(1989).

Para Sousa Santos todo conhecimento é autoconhecimento na medida em que o sujeito se aproxima cada vez mais do objeto. Daí os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor serem partícipes da construção da explicação científica. Não há nem mesmo uma razão científica que justifique a hegemonia da explicação proposta pela ciência moderna em outras formas de conhecimento como a metafísica ou a arte. A ciência pós-moderna tentaria reativar essas outras possibilidades de conhecimento, ressubjetivando a ciência para assim transformá-la numa saber prático. Pois todo conhecimento científico, segundo Souza Santos, visa constituir-se em senso comum.

O encontro da ciência com o senso comum se dá pela necessidade prática em conferir um sentido ao ser-estar no mundo. Se a modernidade descartou o senso comum como o falso ou ilusório a pós-modernidade tenta recuperá-lo através de um diálogo. Na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do senso comum; numa proposta de inversão da ruptura epistemológica.

Esse resgate da relação da ciência com o conhecimento do senso comum, partícipe de um projeto de ciência renovada frente aos pressupostos que predominaram durante o período da modernidade, se instaura mediante uma segunda ruptura epistemológica, que, veremos, é uma idéia central desenvolvida por Sousa Santos no livro “Introdução a uma Ciência Pós-Moderna”(1989).

A ciência segundo Sousa Santos, deveria ser admitida como uma prática social de conhecimento que se constrói na relação com o mundo, antes mesmo de se fundamentar em qualquer pressuposto filosófico. A reflexão hermenêutica assume esse papel de traduzir a ciência para o âmbito da vida comum a partir da relação eu/tu e não num distanciamento típico da relação epistemológica entre eu/coisa. Sousa Santos aprofunda dizendo assim:

A reflexão hermenêutica tem, pois, aqui um duplo cabimento: tornar compreensível o que as ciências sociais são na sociedade e o que elas dizem sobre a sociedade. E porque o conhecimento científico-social é hoje um elemento constitutivo, tão íntimo quanto ignorado, do nosso *Dasein* social, a compreensão hermenêutica das ciências sociais é, em sentido muito preciso, a auto-compreensão do nosso estar no mundo técnico-científico contemporâneo. (Santos, 1989, p.13).

Para Sousa Santos a crise da ciência reflete uma crise da epistemologia na medida em que atinge todas as disciplinas num dado momento, e quando isso ocorre estamos diante de uma crise paradigmática que reflete uma ruptura com a forma até então posta de intelegibilidade do real. Corresponde a uma nova forma de ver o mundo, naquilo que T. Kunh (1982) chamou de reversão gestáltica do conhecimento.

Um dos problemas que envolve a ciência está no seu contraponto irrevogável com o senso comum. Sousa Santos dá o exemplo da epistemologia bachelardiana que se constrói numa oposição da ciência com a opinião. A opinião reuniria além do senso comum, o chamado conhecimento vulgar, muitas vezes atrelado a uma experiência imediata, tipos de conhecimento que para Bachelard é necessário romper diante da intenção de afirmar o conhecimento científico. É no século XVIII que ocorre um rompimento, a primeira ruptura que dá margem ao conhecimento científico.

Acerca da primeira ruptura epistemológica, Sousa Santos tenta identificar as razões da hegemonia que as ciências naturais assumem frente às ciências sociais, criticando esses pressupostos. Um ponto que nos chamou atenção foi quando afirma que a ciência moderna provocou inicialmente uma ruptura ontológica entre o homem e a natureza, essa ruptura está na base de outras sucessivas a ela, tais como as

que se realizam entre o sujeito e o objeto, entre o singular e o universal, e mesmo entre as ciências sociais e naturais.

Sousa Santos tenta resgatar a concepção retórica da ciência, que, segundo ele fora descartado desde a época de Descartes e seguido durante todo o tempo em que sua influência é marcante nas ciências como um todo. A retórica traz a tona os elementos não cognitivos do discurso científico, dando a voz ao elemento emocional antes subtraído da lógica racional da ciência. Ciência e emoção aparentam estar no pilar da ciência pós-moderna que Santos propõe.

A problematização do sentido da ciência num momento recente em que Sousa Santos acredita estar havendo uma transição paradigmática, pressupõe que a epistemologia seja submetida à reflexão hermenêutica, de modo a ressaltar o sentido do conhecimento científico no mundo contemporâneo, e não fechado nos objetos teóricos que a ciência constrói sobre si mesma. Nesse processo de dupla ruptura epistemológica as ciências sociais ganham um destaque maior que as ciências naturais. Se a instituição da ciência moderna fez-se mediante o padrão das ciências naturais matematizadas, a constituição da ciência pós-moderna far-se-á pelas ciências sociais.

Sousa Santos fala em comunidades de saberes para realçar a importância da contextualidade na produção do conhecimento. O “mundo da vida” é portador do sentido da existência dos seres no mundo e, também, da ação em sociedade. Portanto, são essas comunidades em sua enorme diversidade que confirmam a dimensão utópica e emancipadora do conhecimento para além das demonstrações e exatidões científicas, e rumo a uma ontologia como partícipe do projeto de renovação das ciências.

Diante disso a idéia desenvolvida por Santos da dupla ruptura epistemológica, trás como grande contribuição a necessidade de um encontro da ciência inspirada em outras formas de racionalidade, no caso de Sousa Santos um senso comum modificado, não sujeito a alguns preconceitos.

Z. Bauman num texto muito interessante *Sobre a verdade, a ficção e a incerteza* (1998), ao defender uma pluralização das verdades e consecutiva aceitação de diferentes opiniões, afirma que há uma objetividade ontológica no senso comum que difere da objetividade tida como parâmetro entre as ciências.

Segundo Bauman, a modernidade foi responsável por essa exclusão da multiplicidade de verdades, opinião que coincide com a de Sousa Santos.

Mas o que se apresenta como um problema para a realização deste intento na geografia, e que percebemos como sendo uma das razões do impasse ontognosiológico, objeto percebido nas obras que aqui usamos de referência, é justamente o fato de ainda não estar claro para a geografia a sua legitimação como um discurso científico, ou seja, a efetividade de sua primeira ruptura epistemológica.

Se há, como Sousa Santos afirma, uma tendência geral no campo das ciências de reverem os seus paradigmas instituintes e, assim promover uma ruptura com a ruptura epistemológica, como imaginamos que a geografia acompanha esse movimento? É mesmo curioso observar que Sousa Santos menciona os casos da geografia e da psicologia como sendo exemplo de ciências fraturadas internamente, visto terem se constituído com base numa dicotomia entre o natural e o social, diante disso seria necessário investigar o modo como ambas, nesse momento de transição, reagiriam epistemologicamente. Talvez seja isso, em parte, que estejamos tentando fazer.

O enfoque de Leff, por sua vez, é uma referência para a discussão sobre uma alternativa ao conhecimento instituído pela ciência moderna. Sua proposta de caminho não vai, necessariamente, ao encontro de pressupostos ontológicos. Mas abre, como veremos, um diálogo referenciado em argumentos ontológicos como fonte de crítica ao paradigma científico e em busca de sentido à existência-no-mundo.

O tema da diferença e da outridade compõe a base de seu pensamento referente às lutas pela afirmação identitária dos povos. Diante do que, é necessário contemplar, teoricamente, a complexidade que se apresenta nesse diálogo de saberes. Para tanto propõe reconhecer, longe de um ecletismo conceitual, as múltiplas dimensões que o assunto pode envolver.

Para Leff, a crise ambiental contemporânea revela a insuficiência dos paradigmas estabelecidos pela ciência moderna e pela racionalidade econômica, razão para se buscar novas metodologias que orientem a reconstrução do saber a partir da complexidade que o tema envolve, e por isso não se basta numa análise sistêmica da realidade restrita a um único campo de conhecimento ou a uma metodologia. Uma das razões para que a leitura do ambiente ultrapasse os ditames

do pensamento científico, é a constatação de que natureza e sociedade são categorias ontológicas¹⁰, portanto passíveis de outras referências de interpretação.

A questão ambiental aparece como um problema de cunho social, produzido mediante formas de intervenção e processos sociais. Mesmo assim, Leff aponta que as ciências sociais não acompanharam a evolução dos acontecimentos referentes ao crescimento da problemática ambiental contemporânea, não renovaram seus conceitos e metodologias, fato que abre caminho à sua proposição de uma nova epistemologia ambiental pautada em outra forma de racionalidade ambiental.

Segundo Leff, alguns conceitos sociológicos retrabalhados servem como orientação para se pensar uma teoria sociológica marcada por uma maior proximidade com as questões ambientais, e que sirva, portanto, como base de compreensão e constituição de uma política ambiental. Tais conceitos são: o de formação econômica e social de Marx; o de racionalidade de Weber; e o de saber em Foucault (2002, p.115).

Uma noção que lhe é muito cara é a de racionalidade ambiental, entendida num sentido amplo, que propõe internalizar, no bojo de sua definição, diversas formas de racionalidade, para além da racionalidade econômica, e na direção da racionalidade dos atores sociais envolvidos. Isto feito segundo níveis diferenciados, pressupondo que há uma racionalidade substantiva, uma racionalidade teórica, uma racionalidade técnica e uma racionalidade cultural (2002, p.130). Isso porque a racionalidade ambiental não expressa uma lógica e nem uma lei, mas resulta de um conjunto de interesses, valores e ações sociais. Segundo Leff isso traduz o apelo social da teoria, tal como analisa na seguinte passagem:

Esta caracterização do saber ambiental e da categoria de racionalidade ambiental não se propõe como um princípio epistemológico geral para a reunificação do saber ou para a integração interdisciplinar das ciências. A racionalidade ambiental se constrói e se concretiza por múltiplas inter-relações entre a teoria e a práxis. A problemática gnoseológica e epistemológica do ambientalismo surge no terreno prático de uma problemática social generalizada, que orienta o saber e a pesquisa para o campo estratégico do poder e da ação política. Assim, a categoria de racionalidade ambiental não só resulta útil para sistematizar os enunciados teóricos do discurso ambiental,

¹⁰ “Natureza e sociedade são duas categorias ontológicas; não são nem conceitos nem objetos de nenhuma ciência fundada e, portanto, não constituem os termos de uma articulação científica(...)” (LEFF, 2002, p. 48).

mas também para analisar sua coerência em seus momentos de “expressão”, isto é, o poder transformador do conceito – e de sua própria construção – por meio de suas aplicações. (2002, p. 127/128).

A racionalidade ambiental vista em sua abrangência categorial, indica um caminho para se produzir uma racionalidade produtiva alternativa acompanhada de uma transformação teórica perceptiva dessa mudança, naquilo que Leff denomina como um *programa de sociologia do conhecimento* (2002, p.141). Este se edifica sobre uma nova base epistemológica, visto que o saber ambiental produz um tipo de objeto que não se apreende a partir de um único campo de conhecimento das disciplinas tradicionais. Diante disso, faz-se necessário empreender mudanças epistêmicas, elaboração de novos conceitos e mesmo rupturas com determinados paradigmas que permitam a integração entre os saberes e a colaboração em uníssono de diferentes disciplinas. Esse processo se dá de modo dialético entre as ciências sociais e um saber ambiental emergente¹¹.

Para Leff a noção de ambiente emerge num contexto de deflagração de problemas socioambientais, e sua aparição remete a um conjunto de saberes subordinados pelo desenvolvimento da ciência moderna, tal como fora analisado por Foucault como o momento da primeira ruptura epistemológica.

O ambiente corresponde a uma categoria sociológica ligada a uma racionalidade social. O saber ambiental recupera, portanto, saberes sociais que foram descartados pelo projeto da ciência moderna¹² como sendo falsos ou ilusórios, meras opiniões em meio às verdades científicas, como visto numa crítica de Bauman, Z.(1998). O propósito de afirmar uma única verdade, sob pena de admitir o erro ou a incerteza como partícipes do processo do conhecimento, absolutiza a ciência e submete uma diversidade de saberes ao imperativo de uma razão sistêmica e pragmática. Assim, Leff apresenta, a partir da noção de ambiente,

¹¹ “(...)a contribuição das ciências sociais para a definição de um “paradigma ambiental” é um processo dialético no qual ao mesmo tempo que as ciências sociais se orientam e integram para conformar um conceito de ambiente e um campo ambiental do conhecimento, um saber ambiental emergente vai se internalizando dentro dos paradigmas teóricos e das temáticas tradicionais das ciências sociais para gerar um conjunto de disciplinas “ambientais”. (2002:141)

¹² A propósito desse assunto uma grande contribuição é o texto de PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, I. O Projeto da Ciência Moderna. In: A Nova Aliança. Brasília: UnB, 1991: pp.19-41.

uma extrapolação do pensamento para além dos limites expressos pela ciência moderna:

... o ambiente configura o campo de externalidade das ciências que não é reintegrável – internalizável – por extensão e a racionalidade científica a estes espaços negados e saberes esquecidos. O ambiente é o Outro do pensamento metafísico, do logos científico e da racionalidade econômica. Nessa perspectiva, o propósito de internalizar a “dimensão ambiental” nos paradigmas do conhecimento se propõe como um confronto de racionalidades e tradições, como um diálogo aberto à outridade, à diferença e à alteridade. (2002, p. 161).

O saber ambiental problematiza o conhecimento pondo em pauta a unilateralidade com que os paradigmas científicos se institucionalizaram. Por isso, mesmo reconhecendo as especificidades de cada ciência, o saber ambiental sugere que a inter e a transdisciplinaridade sejam procedimentos utilizados com o objetivo de produzir um paradigma onicompreensivo capaz de apreender a complexidade dos problemas ambientais. Sendo assim:

A construção de uma racionalidade ambiental demanda a transformação dos paradigmas científicos tradicionais e a produção de novos conhecimentos, o diálogo, hibridação e integração de saberes, bem como a colaboração de diferentes especialidades, propondo a organização interdisciplinar do conhecimento para o desenvolvimento sustentável. Isto gera novas perspectivas epistemológicas e métodos para a produção do conhecimento, bem como para a integração prática de diversos saberes no tratamento de problemas socioambientais... (2002, p.162).

A atualidade que comporta a emergência do saber ambiental é a mesma que incide sobre a impossibilidade de um conhecimento unitário pautado pelas ciências. Nesse sentido, o saber ambiental incorpora o interesse pela “diferença de sentidos existenciais”, relativa a saberes e práticas não-científicas, que, ao se inserirem às novas disciplinas ambientais, permitem construir uma racionalidade teórica e social inovadora. “Abre-se, dessa forma, um diálogo entre ciência e saber, tradição e modernidade.” (p.168).

Aliás, uma das características marcantes do saber ambiental é abrir um campo de discussão acerca da pluralidade cultural, tanto no que se refere ao seu papel no conhecimento da realidade, como em suas formas de apropriação em

contextos culturais distintos. Portanto, mais que um conhecimento científico abrangente, o saber ambiental fomenta novas significações sociais, estando por isso vinculado à questão do poder.

Leff numa crítica à ciência moderna ressalta que o sujeito (do conhecimento) pautado por este modelo de ciência, intenciona cobrir sua “falta em ser”, seu desconhecimento de si mesmo, através do conhecimento do mundo pela ciência e do controle da natureza. Nesse sentido, afirma Leff, admitimos o conhecimento como um Outro, uma externalidade que não alcança o âmbito do ser. E a consequência disso é a angústia pela ausência de sentidos existenciais que mobiliza várias lutas pela afirmação identitária.

É importante destacar que Leff adverte que o diálogo de saberes como o sentido da complexidade ambiental não significa um tipo de ecletismo epistemológico, mas sugere a admissão de conhecimentos tradicionais pertencentes a outras matrizes de racionalidade. Essa idéia se aproxima do modo como Z. Bauman (1998) pensa a objetividade do conhecimento do senso comum, que para ele não está vinculada à racionalidade científica, mas é uma objetividade ontológica, ligada a um modo de existência determinado.

O conhecimento para Leff, se desenvolve mediante a objetivação do mundo, num vir-a-ser que não está predeterminado pelo logos e nem pela razão, mas que se abre para o impensável, para o que ainda não é, estabelece assim um conhecimento em que não existe uma única verdade, mas verdades legitimadas pela história e tradições dos grupos humanos. Verdades que foram submetidas, e que podem vir à tona na medida em que o real as legitima, visto que nessa proposta do diálogo entre os saberes, a verdade é potência.

A crise ambiental é analisada por Leff como sendo um problema de conhecimento, mais especificamente, do pensamento ocidental marcado por uma “determinação metafísica”, que traduziu a busca pelo conhecimento do ser através do reconhecimento do ente, e assim constituiu uma ciência marcada pela racionalização e coisificação do mundo. Diante disso, a crise ambiental, tida como um pensamento complexo, permite retomar a discussão sobre o ser do mundo que se encontra em vias de maior complexificação. Assim, fica possível estabelecer uma relação de reapropriação do mundo centrada no sentido que isso assume para as pessoas envolvidas.

Essa crítica de Leff a propósito do pensamento metafísico que, desde Platão, hegemonizou o pensamento ocidental, e que se manifestou em diferentes mecanismos de cisão entre uma realidade sensível e uma outra supra-sensível, fragmentando o mundo em duas esferas inconciliáveis, é a base de toda a crítica heideggeriana (1969), e como vimos, também norteia a crítica de Sartre. Heidegger, ao condenar uma forma de metafísica enraizada, propõe o retorno a uma filosofia originária, que para ele é uma filosofia como ontologia.

No entanto, segundo Leff, a complexidade da problemática ambiental e de sua proposta de um diálogo entre os saberes não se traduz numa proposta de retorno a ontologia, mas num repensar de ambos: epistemologia e ontologia, pois, como diz, os pressupostos ontológicos e epistemológicos do saber ambiental fundamentam a construção de uma nova ordem social (Leff, 1994), tal como podemos ver:

“Mais do que uma crise ecológica, a problemática ambiental diz respeito a um questionamento do pensamento e do entendimento, da ontologia e da epistemologia pelas quais a civilização ocidental tem compreendido o ser, os entes e as coisas; da ciência e da razão tecnológica pelas quais temos dominado a natureza e economicizado o mundo moderno” (2002, p.194).

A complexidade sugerida pela pluralidade do ser, formata um novo tipo de identidade pautada pela diferença, pois se constitui em meio à diversidade cultural. Segundo Leff, a identidade não pode ser vista como a reafirmação do uno, mas como uma forma de reconstituição do ser pela *outridade* num diálogo de saberes. Heidegger, conforme uma análise apreendida por Michelazzo (1999), também propõe pensar o dois como unidade, uma unidade na diferença numa contraposição ao uno como princípio, atributo da metafísica.

Enfim, para Leff o objetivo de compreender a problemática ambiental em sua complexidade supõe o reconhecimento de um pensamento complexo, que envolve dimensões ônticas, ontológicas e epistemológicas, capazes de apreender o real que tende a se complexificar. Para tanto, é preciso admitir que o ambiente é, ao mesmo tempo, objetividade e subjetividade; exterioridade e internalidade; falta em ser e falta

de saber (2002, p.220). Sendo assim, o pensamento disciplinar não é capaz de captar esse processo, é preciso projetar novos sentidos do ser. Leff diz assim:

“A complexidade ambiental constrói-se e se apreende num processo dialógico, no intercâmbio de saberes, na hibridização da ciência, da tecnologia e dos saberes populares. É o reconhecimento da outridade e de sentidos culturais diferenciados, não apenas como uma ética, senão como uma ontologia do ser, plural e diverso” (2002, p.221).

CAPÍTULO 3

3 – AS CATEGORIAS DE UMA ONTOLOGIA GEOGRÁFICA

3.1. A epistemologia e a ontologia na tradição geográfica

O tratamento em que coabitam ontologia e epistemologia sem ter sua presença e diferença explícitos que vemos nos textos de Soja, Harvey e Santos, também encontramos, mas sem o sentido definido de impasse, em grande parte dos clássicos. O que sugere uma simples continuidade da tradição no enfoque desses três autores.

Tomaremos como exemplos ilustrativos, três autores da tradição da geografia: La Blache; Sorre e George, vistos a partir de três categorias pertinentes à questão da ontologia levantada por nós, a saber: a contingência, a complexidade, e a existência, respectivamente.

3.1.1. A contingência em La Blache

O tema da contingência é recorrente na obra de La Blache, motivo de sua interpretação enquanto possibilista. A nossa referência de leitura sobre o tema estará baseada em uma de suas obras clássicas: “Princípios de Geografia Humana” (1921), pois acreditamos que aí delinea-se, com mais clareza, os pressupostos que norteiam a sua concepção sobre a contingência, vista como as possibilidades assumidas pelos homens na sua relação com o meio.

Destacamos aqui a contingência como o termo médio da relação entre a epistemologia e a ontologia, já que, no campo filosófico este termo aparece ora como livre arbítrio, sobretudo na ontologia religiosa, ora como a liberdade na relação do homem com o mundo, numa releitura feita pela filosofia contemporânea de Sartre da idéia antiga já mencionada.

De Martone aponta no prefácio o que seria um dos objetivos centrais dessa obra, que é interpretar a marcha da humanidade segundo ritmos diferenciados, marca do desenvolvimento díspar dos homens, que se reflete no espaço e no tempo segundo contingências de natureza variada, e como consequência das influências diversas do meio físico. Uma das marcas da relação dos homens com o meio é a adaptação, tal como aponta:

O meio – quadro complexo de condições variadas de clima, solo, associações vegetais, posição, situação, relevo – atua sobre os grupos humanos; estes respondem, reagindo, adaptando-se ativamente a essas condições, determinando-se por uma ou várias das possibilidades que o meio oferece(...) forçoso é considerar a possibilidade da resposta do homem no sentido de as modificar, de lhes diminuir a acuidade.

Os homens ao se expandirem rumo a regiões diversas, tiveram, necessariamente, que se adaptar às condições múltiplas do meio. Condições que se apresentaram como auxiliares, mas também como obstáculos. Diante disso, a espécie humana desenvolveu soluções locais capazes de assegurar sua existência. A diversidade de quadros de vida que se desenvolvem a partir daí, dificulta uma apreensão sistemática pela ciência. Por outro lado, a observação sobre as famílias mais isoladas, aquelas que considera as mais “atrasadas”, serve para o entendimento de modos de existência mais vinculados com o meio.

La Blache toma como iniciativa apreender o significado e o objeto da geografia humana. De suas investigações, ressalta a existência de um meio dotado de potência capaz de agrupar seres diferentes em relação de reciprocidade, num espaço de coabitação. Esta noção de meio é, para ele, essencialmente geográfica. Está atrelada à divisão do trabalho, que torna imprescindível a união dos homens em grupos, que atuam, enquanto tais, na superfície terrestre.

Diante dessas considerações preliminares, La Blache realiza uma descrição da relação do homem com a terra a partir da sua distribuição na superfície. Toma como referência a influência exercida pelos fatores naturais nessa ocupação, e no próprio meio de vida, já que o homem é, ao mesmo tempo, ativo e passivo na relação com a natureza. No entanto, que fique claro que a passividade do homem frente aos fatores naturais, não é determinísticamente apreendida, pois, para La Blache “tudo o que se refere ao homem é contingente”, ou seja, é possível.

A propósito da coabitação, La Blache nos oferece uma análise muito rica que ressalta a dimensão do outro e da diferença, que veremos a seguir:

No ponto de vista geográfico, o fato de coabitação, quer dizer, o uso comum de um certo espaço, é o fundamento de tudo. Nos quadros regionais a que se acomodavam os grupos humanos, estes encontravam-se em presença de outros seres, animais e plantas, igualmente agrupados e vivendo em relações recíprocas. As causas que presidiram a estas reuniões são diversas, devem-se, pelo menos, tanto ao acaso como a afinidades específicas. As vicissitudes do clima afetaram, perturbaram de diversas maneiras a distribuição das plantas; as peripécias da concorrência vital modificaram, em todos os sentidos, a distribuição dos seres; e, em particular, para os homens, a disputa do espaço não deixou de produzir efeitos perturbadores. Foi por colônias, por enxames, mais do que por mecanismo regular de expansões naturais, que se formou a maior parte dos agrupamentos vivos. Dentre os seres que entram na sua composição, muitos trouxeram, para o espaço que os mantém reunidos, qualidades ou hábitos contraídos em outras regiões.

Mas á falta de afinidade original, o laço geográfico que os liga é suficientemente forte para lhes dar coesão e para formar um feixe de todos estes seres, em consequência da necessidade que tem de se apoiar uns nos outros... (p.156).

Os tipos de alimentação também são tomados como um modo de apreensão das influências exercidas pelo meio, através das particularidades que cada área geográfica assume, através de diferentes regimes alimentares distribuídos pelo globo, tais como: o tipo mediterrâneo, o tipo americano, o tipo europeu central, ou setentrional, dentre outros. Dessa leitura podemos extrair aspectos relevantes da cultura de cada povo mencionado como exemplo. O mesmo procedimento ele faz ao situar como tema os materiais utilizados nas construções.

Características do habitat são, freqüentemente, mencionadas como tema de destaque, pois refletem como o arranjo espacial se constitui, sobretudo pelas facilidades de ajuntamento da população. Diante da ocupação, e, muitas vezes, da aglomeração, mudam as paisagens. Assim, afirma que há também, na distribuição das formas de habitat, algo de essencialmente geográfico.

O homem humaniza a natureza segundo seu modo de vida, criando com isso uma originalidade no seu padrão de desenvolvimento. A natureza, nesse sentido, atua apenas como um estímulo. Mas o homem, diante da variabilidade dos meios em que se encontra, e tendo que garantir a sua existência, teve que dispor de “intenções e de esforços coordenados em vista de um modo de vida”.

Essa forma de ver a relação do homem com o meio como contingencial, aparece em La Blache tanto como as possibilidades que o homem encontra e assume, visto que ele é passivo e ativo; e também, em alguns casos, como adaptação às diferentes realidades impostas pelo meio. É aí que a técnica entra assumindo o papel de instrumento responsável por assegurar a existência dos homens em meio às adversidades.

La Blache ainda se refere à circulação através da descrição e análise dos diferentes meios de transporte. Podemos dizer que nessa parte há uma compreensão da técnica inscrita nos territórios, vista como parte integrante dos modos de vida em cada subespaço, e, também, atuando como meio de contato entre diferentes países ao constituir uma rede mundial.

3.1.2. A complexidade em Sorre

Sorre, ao admitir como método da geografia humana que propõe, tomar o homem em si como o objeto desse estudo, assume a complexidade como um tema,

vemos isso em sua obra “El Hombre em la Tierra” (1967). Logo no início de sua análise, indica a necessidade de uma concepção nova que reforce o sentimento de unidade dessa geografia do homem. Ao reconhecer a unidade da geografia humana, Sorre pretende eliminar o “falso problema das geografias especiais”.

Para Sorre, a geografia ao realizar uma descrição da terra, leva em consideração elementos inertes (objetos estudados pela geografia física), seres vivos (parte de uma geografia biológica), e os homens (objetos da geografia humana). Sua iniciativa é a de tentar reunir todos esses elementos numa visão de unidade, já que, para ele, a geografia humana é uma “descrição científica das paisagens humanas e de sua distribuição no Globo”, e como descrição é síntese e, portanto, unifica sob o parâmetro da localização.

A localização dos fenômenos é exclusiva à geografia por esta ser a disciplina dos espaços terrestres, isso que a diferencia das demais ciências do homem e da natureza. A partir da geografia tenta apreender a relação do homem com o meio num ângulo espacial e levando em conta o papel das técnicas. Para Sorre, os progressos da ciência e da técnica foram responsáveis por uma transformação ampla das condições de existência e de suas escalas de reprodução, chegando até a alterar a natureza mesma das coisas.

A unidade a que se refere repetidamente não se restringe à do espaço, mas como mesmo diz: “Nunca debe perderse de vista la *profunda unidad del hombre*, del hombre entero em cada uno de sus actos e incluso em sus contradicciones”(p.xi). Mediante isso, reforça o papel de unidade da geografia humana.

Ao partir de uma influência lablachiana, critica um tipo de geografia que foi dominada pela preponderância conferida ao meio físico. Para tanto afirma que, ao estudo do meio natural se somam os aspectos dos meios sociais, e disso resulta uma complexificação da idéia de ambiente, tal como feito por La Blache a partir da noção de gênero de vida. Segundo Sorre, essa relação entre o meio físico e o meio social, fora por muito negligenciada, tal como aponta a seguir:

Cuando la geografia humana se elevaba a la condición de disciplina científica, se abusó de las correlaciones simplistas entre el medio físico y las formas de organización de la tierra. El primero no ejerce nunca su acción fuera de un marco humano. (p.68-69).

Os homens aparecem como dotados de quatro traços que representam, segundo Sorre, a trama do nosso ser, são eles: a plasticidade (vista num sentido de adaptação e potência de expansão), o desenvolvimento mental, a mobilidade e a sociabilidade. Essa condição humana irá refletir-se no modo de ocupação e delimitação do espaço dos homens. Estes que tem, mediante estes seus traços constitutivos, a capacidade de eleger as possibilidades oferecidas pela natureza.

Uma diversidade de temas é realçada para designar os diferentes modos de vida dos homens que se distribuem no espaço, isso que reflete uma “confusa variedade do ecúmeno”. Características gerais das formas de ocupação dos povos, migrações, superposição de raças, tipos de roupa e de habitat relativos aos ambientes climáticos, são exemplos que se multiplicam como partes integrantes de sua análise dos homens.

A propósito de uma geografia da alimentação, tema já anteriormente mencionado em La Blache, tenta demonstrar a dificuldade de classificar os regimes alimentares de modo a atribuir-lhes uma base científica para a geografia, já que existem não só diferenças entre os países, mas também internamente devido à estratificação social. Mesmo assim, considera que a noção de regime alimentar detém um sentido geográfico inerente, pois reflete as possibilidades do meio bioclimático e as exigências básicas do organismo, sendo assim, expressam a totalidade dos traços do gênero de vida, tanto no seu aspecto material das técnicas apreendidas, como no aspecto imaterial derivado das crenças.

O papel das técnicas é central em sua análise. As técnicas são vistas como instrumentos criativos dos homens que permitem, mesmo que em circunstâncias físicas bem variadas, formar núcleos de densidade. O homem, assim, mediante a apropriação de técnicas cada vez mais sofisticadas, habilita o meio físico para a formação de aglomerados populacionais que vejam atendidas as suas necessidades. Um dos exemplos que nos oferece, trata do conjunto de técnicas empregadas pelo homem no meio rural, como a irrigação e a correção dos solos, que dão uma fisionomia ao mundo rural.

Sorre impõe uma necessidade epistêmica para a geografia que é a definição mais precisa da noção de espaço. Um problema que apresenta para ser superado é a conceituação do espaço baseado em pressupostos meramente geodésicos, mesmo porque, a evolução tecnológica formata novos tipos de espaço: ilimitados,

sem fronteiras definidas, partícipes de um tempo virtual. A geografia dos capitais, como fala, ilustra essa tendência de ultrapassamento de fronteiras num espaço sem limites, através da ação dos grandes bancos. Assim, diante desse novo quadro, comenta que as velhas noções de limites e de situação, perdem sua eficácia explicativa.

A relação de sociabilidade em cada meio geográfico, faz com que a geografia e a sociologia mantenham uma colaboração entre si, com a finalidade de interpretar o comportamento da população. As iniciativas individuais e em sociedade de manutenção da vida, são objetos da sociologia que adquirem uma realidade observável, através dos marcos geográficos que instituem.

As cidades se apresentam, assim, como a expressão mais completa da vida social, já que absorvem, em seu âmago, diferentes grupos humanos que, por sua vez, ocupam o espaço da cidade de modo original.

Sorre analisa como se configuram as paisagens em vários países do globo. Ele utiliza o termo paisagens humanas para designar os gêneros de vida que representam, em sua teoria, parte importante que a influência de La Blache exerce. As referências do olhar sobre essas paisagens são várias: habitat, trabalho, religião, e, com ênfase, os fatores naturais. O procedimento utilizado prevê a localização e a distribuição desses modos de vida.

Mediante o entendimento das chamadas paisagens humanas, Sorre propõe um conceito de regiões humanas entendidas como porções do espaço dominadas por um tipo ou vários de paisagens humanas. Sendo assim, existem inúmeras regiões humanas de áreas diversas, cuja extensão depende do substrato – conjunto homogêneo de possibilidades de uma superfície determinada – e do grupo humano.

Sobre a relação complexa dos grupos humanos no espaço, base para o entendimento de sua geografia humana, e sobre imbrólios epistêmicos, nos diz:

(...) en nuestro universo, ninguna parte del ecúmene puede vivir en estado de total aislamiento. Los etnógrafos descubren en las montañas de Nueva Guinea tribus que hasta hoy habían logrado subsistir al margen de la civilización. Son los últimos restos de una condición que desaparece. Estrechos vínculos ligan a las comunidades humanas, incluso cuando parecen opuestas. Ya hemos descubierto su trama al tratar de los complejos industriales, de la vida de relación, de las redes urbanas. Ello equivale a decir que regiones elementales se aglomeran para

originar otras de un orden más elevado. Y éstas, a su vez, pueden engendrar unidades más vastas. Se organiza una JERARQUÍA. Es paralela a la que en el dominio físico propusieron algunos geógrafos de la segunda mitad del siglo XIX. Sus esfuerzos fueran de gran valor: sus resultados coincidían en muchos puntos. Si no se impuso ninguna clasificación, se debe al hecho de que ni siquiera en la Geografía física existe un criterio universal. La dificultad es la misma en el dominio de la Geografía humana. La agrupación geográfica que hemos presentado se inspira tanto en los grandes rasgos de la evolución humana como en imperativos físicos (p.281-282).

3.1.3. A existência em Pierre George

Em seu trabalho, de um modo geral porém mais explícito em “Sociologia e Geografia”(1969), George toca no tema da existência. A existência assume uma centralidade explicativa da realidade geográfica dos grupos humanos, fato que motiva um ir ao encontro mais detalhado de sua proposta de entendimento na geografia.

Na geografia de Pierre George o tema da existência integra o estudo do tema do trabalho. Este entrelaçamento vem combinado às categorias do número (a dimensão demográfica) e do espaço. Vemos uma correlação entre trabalho, número, existência e espaço, por exemplo em dois livros fundamentalmente – *Sociologia e Geografia* e *As Populações Ativas* –, mas é em *Sociologia e Geografia* (George, 1969) onde a existência, o trabalho, o número e o espaço aparecem em sua combinação com mais clareza. E isto em relação direta com a problemática das situações, aspirações e possibilidades de sobrevivência dos grupos humanos em cada pedaço da superfície terrestre.

O tema do trabalho em específico foi analisado por nós em outro momento (BITETI, 2003). Já aí o trabalho teve que ser analisado correlativamente com o tema da existência. A existência aparece em George como um dos temas explicativos dos grupos humanos. O trecho abaixo esclarece a relação, ao tempo que avança sua idéia da categoria da existência:

Tendo-se considerado o trabalho somente como meio de assegurar a existência, sob designação de existência deverão ser examinadas todas as modalidades da vida ativa ou passiva ... A análise aponta a multiplicidade dos condicionamentos da existência em relação às exigências do trabalho ... sujeições que fazem com que as modalidades do trabalho influam sobre a vida dos indivíduos como um todo (GEORGE, 1969: 134).

O tema da existência em George permeia-se no entendimento dos elementos que compõem-na, a exemplo do *habitat* e da habitação; do consumo; a da mobilidade. Sem dúvida um campo fértil de análise para este trabalho.

O espaço emerge em George como um dado relativo, pois constitui-se de uma estratificação de espaços que ganham significado a partir das relações e das atividades distintas com as formas de existência vividos pelos diferentes grupos de coletividades humanas que projetam-se sobre ele. Não há um espaço puro. George reafirma então o espaço como uma cri(ação) humana e um dado natural, sendo a técnica o meio responsável por libertar a ação humana dos dados naturais, uma abordagem recorrente entre os clássicos que vimos.

Significa dizer que o espaço é o que se vincula ao tempo. O tempo é visto a partir de duas possibilidades, visto haver o tempo comum e o tempo anômalo. O tempo anômalo qualifica o tempo comum, por vezes podendo-se tornar ele mesmo comum. Este é o fato que confere movimento ao espaço.

Tempo e espaço relacionam-se assim à natureza, por conta da interação dos ritmos. O homem, ao se apropriar da natureza o faz impondo seus ritmos ao dela e pode com isso acelerar os processos naturais, o que resulta num descompasso entre o ritmo de existência do homem e o ritmo da natureza, ou seja, seu próprio tempo em relação ao seu mundo material.

Há, portanto uma diferenciação social da utilização do tempo segundo os ritmos que movimentam uma determinada sociedade. Também há diferenciações no modo de apreensão do espaço, este visto a partir de três acepções predominantes. A primeira refere-se ao espaço de localização, tido como um suporte espacial dos grupos humanos, daí provindo sua natureza quantitativa; acrescente-se a este o espaço de relação, que emerge mediante uma complexificação da relação do homem com o espaço, e possui por isso, diferentes formas e tendências de acordo com as atividades humanas que aí se projetam, e varia, inclusive, de acordo com o

nível social dos indivíduos, este podendo expressar tão somente um conteúdo empírico; por fim, há o espaço ocupado, aquele que é mobilizado para suportar um povoamento, garantir um nível de vida satisfatório, ou seja, assegurar a existência, e compõem, então de um coeficiente de valor. Passemos a palavra a George:

(...) do nosso ponto de vista, o espaço só tem sentido quando ocupado, isto é, mobilizado para assegurar a existência das coletividades que o ocupam. Logo, a ocupação é, na realidade, uma ação situada no tempo e capaz de se projetar no decorrer de período mais ou menos longo (p.31).

George nos fala ainda que quanto mais antiga a ocupação do solo, maior a carga de heranças que nele se acumulam ao longo do tempo, o que nos remete à noção de herança existencial tal como apreendida por Sartre, sendo uma condição para um desenvolvimento futuro. É prático-inerte, que ganha expressão com Milton Santos através das rugosidades espaciais. Em George aparece assim:

A paisagem rural é inseparável da sociedade que lhe deu origem. Pode sobreviver a essa sociedade, sendo que, neste caso, vai desempenhar papel conservador em relação às heranças da sociedade tradicional, e dificultar a formação de outra sociedade, de outra economia (p.32).

Diferenciações no modo de utilização do tempo e de apreensão do espaço sintetizam-se, pois, mutuamente na escala do espaço vivido, onde o espaço passa a ser percebido em unidades de tempo diferenciais, relacionadas ao modo de existência de cada sociedade determinada.

São esses pressupostos que apontam para uma discussão mais aprofundada do tema da existência. Analisado por George, o tema da existência subdivide-se em habitação, consumo e movimentos, já que os elementos da existência que subsidiam sua análise são o *habitat*, o consumo e os deslocamentos.

Como nos aponta o autor, a existência surge inicialmente como *habitat*, que para ele trata-se de uma presença do homem localizada no espaço e é definida de acordo com o quadro natural e funcional que sustenta e limita os grupamentos humanos, o que se traduz numa diferenciação básica entre *habitat* rural e *habitat*

urbano, motivo de uma análise detalhada de cada uma dessas formas de presença distintamente localizada.

Um outro termo da existência mencionado é o consumo que também se diferencia mediante o quadro tecnossocial de cada meio. Em se tratando da maioria da humanidade, esse consumo restringe-se a “consumos vitais”, mas quando nos referenciamos às sociedades industriais, tecnicamente mais desenvolvidas, esse consumo se amplia podendo-se falar numa sociedade de consumo nesses lugares. Essa diversidade no padrão de consumo foi analisada mais amplamente em *Geografia do Consumo*, livro publicado em 1971 pela Editora Difusão Européia do Livro, integrando a coleção Saber Atual.

O terceiro elemento da existência em destaque é a mobilidade, movimento este que possui motivações diversas e se efetiva segundo diversos ritmos e dimensões mediante sua inserção no eixo do trabalho e da existência. A mobilidade ressalta um tipo de relação do homem em seu meio de vida, muitas vezes atrelado a um desenraizamento. O autor desdobra isso em diversos tipos de migrações.

Integrada por dentro do movimento e realizações do trabalho, o estudo da existência para George presume um reconhecimento das formas de trabalho específicas das coletividades humanas de cada lugar determinado. Ou como diz:

O trabalho é encarado pelo geógrafo como fator de produção e modo de existência, envolvendo a ação dos grupos humanos em quadros temporais definidos com base na forma do meio em que vivem e desenvolvem sua atividade. (GEORGE, p.93).

O trabalho é visto por George como um meio de assegurar a existência, vinculando-se as modalidades da vida às exigências do trabalho que condicionam os meios de existência, como as sujeições relativas ao *habitat*, aos deslocamentos e outros elementos da vida, que ganham realidade em cada lugar e sociedades distintos.

Daí que George tenta demonstrar que há flagrante descompasso entre as diferentes formas de trabalho e de existência da maioria da população no planeta, em particular dado as condições materiais presentes nos países subdesenvolvidos,

onde os meios reais de existência, de organização do tempo e do espaço, que insatisfatoriamente dispostos comprometem o desenvolvimento dos países.

Esses pressupostos se evidenciam em outras obras de George, tal como podemos ver em *A Ação do Homem*, uma publicação da Difusão Européia do Livro (sem data). Trata-se de um compêndio de Geografia Humana que tenta demonstrar como, em circunstâncias ímpares e com técnicas adversas, as coletividades humanas “arrumam” seu território e com isso condicionam sua existência.

Nessa discussão, o papel das técnicas é fundamental para a inserção dos homens em espaços até então inacessíveis a eles pela preponderância da natureza, pois as técnicas criam meios de penetração e de instalação dos homens nesses espaços. Sendo que o nível de organização de um dado espaço é conferido pela eficácia técnica da ação humana.

Esse fato pode ser bem demonstrado a partir de seu contrário, quando na primeira parte do livro George remete-se ao “espaço não organizado” que resulta de uma “geografia natural sofrida”. Neste contexto, George analisa a realidade dos homens que, sujeitos aos imperativos da geografia natural, têm como único modo de existência assegurado a simples arrecadação de recursos espontâneos, tendo em vista o baixo grau de técnicas presente nesses meios.

Faz-se aqui uma especificidade, diz George: “É sem dúvida a tais sociedades que se aplica o conceito de gênero de vida, elaborado para definir as relações entre as civilizações primitivas e o seu quadro ecológico...” (1979:p.11)

George chega a apontar que nessas sociedades em que a natureza impõe restrições à vida, a existência é de extrema fragilidade na medida em que as ações permanecem passivas em relação ao espaço, sem deixar quaisquer marca. Por isso cabe a indagação se seriam estas sociedades geográficas ou não antropológicas e etnológicas.

O tema do trabalho aparece melhor desenvolvido em *Populações Ativas*, livro publicado em língua portuguesa em 1979, pela Editora Difel. O trabalho é então visto como um meio de assegurar a existência, já a partir da primeira parte do livro, ao propor um reconhecimento da diversidade das formas de trabalho, George contempla a análise da existência em seu condicionamento formal no âmbito do

trabalho em cada segmento de fração de espaço. Nesses termos, fica-nos clara a diferente imbricação do tema do trabalho e da existência na geografia de cada espaço em George. Em suas palavras:

A quantidade de trabalho fornecida pelo indivíduo ou pelo grupo familiar é bastante condicionada por sua utilidade, isto é por sua resposta à satisfação das necessidades circunstanciais do indivíduo e do grupo (GEORGE, p.12)

Essa diversidade espacial do trabalho e, por conseguinte, da existência, é analisada também em dois outros trabalhos consagrados de George. Em *A Geografia Social do Mundo*, o tema é antecedido de considerações teóricas que ampliam ainda mais as referências conceituais apresentadas nos três livros já analisados. George enfatiza aqui o papel das relações produtivas e das técnicas, apresentando um novo enfoque da geografia que o autor designa de geografia social. Conceito que assim resumimos no texto publicado, que acima mencionamos:

Segundo George, a sociedade se forma a partir de uma aglutinação de relações humanas estruturadas segundo condições determinadas pelos modos de produção e reprodução dessa sociedade. A isso somam-se os atributos oferecidos pelos países para instalação da população, vinculadas às possibilidades de produção, portanto ao nível técnico, e à existência, esta vinculada aos fatores naturais.

Nesse sentido, propor uma leitura da geografia social do mundo significa para George diagnosticar a presença de diferentes padrões de desenvolvimento social localizados nos países do globo. Para tal, torna-se necessário considerar a evolução das estruturas sociais que alcança, conforme expresso pelo autor, níveis acelerados no tempo, já que esta evolução está pautada no contato com outras estruturas sociais. (BITETI, 2003. p.237).

O meio pelo qual a população ativa realiza seu trabalho a partir das diferenças técnicas e materiais provenientes da desigualdade econômica entre os grupos de países, além das questões políticas, atrela-se ao modo como o autor trabalha o tema da existência, vista sempre como e a partir das condições materiais de existência.

A partir da leitura, discussão e análise de distintas obras de George um discurso do que poderíamos chamar a geografia da existência assim aparece. Um

tema sempre permeado pela discussão do trabalho, visto, por sua vez, como uma tema cada vez mais entremeado pelo conteúdo da técnica. Mesmo porque, como vimos, o trabalho é também modo de existência, dado que esta é regulada pelo tempo de trabalho, determinante na constituição de um espaço do trabalho, o espaço do homem.

É o trabalho quem cria a paisagem da existência, mas também condiciona, em escala do cotidiano, um “estilo de vida”, e para além disso, significa a condição de existência do grupo na medida que é responsável pela produção, e não há consumo sem que haja produção. Ele é considerado difícil quando está sujeito e precisa se sobrepôr aos obstáculos naturais periodicamente, porquanto as condições naturais imprimem uma condição aos modos de exploração e de organização à sua ação do cotidiano, principalmente no que se refere às sociedades rurais. E isso sugere, ao condicionar os diferentes modos de existência.

É no âmbito da divisão do trabalho, no contato com as diferenças técnicas e de dados materiais de realização das atividades, que a população ativa desempenha sua capacidade de criação das condições concretas de existência, daí provindo as desigualdades tão destacadas entre a sociedade dos países industriais e a dos países não industriais.

Eis porque a categoria da existência é assim entendida e confundida em George aos quadros e termos das formas de sobrevivência que os homens encontram nos quadros de suas relações de produção locais, considerados a técnica e o processo concreto do trabalho em seus diferentes meios ambientes e o número segundo o qual se definem as demandas de consumo dos grupos humanos nessas porções de lugares.

O conceito da existência significa o que seria a ontologia geográfica em George. A existência que em George está relacionada ao homem-habitante, ser que se manifesta pela presença. Em suas palavras:

Em sua obra de geografia humana publicada em 1949, M. Le Lannou considera que o homem, objeto de estudo geográfico, *é o homem-habitante*, desejando com isto mostrar que o ser se afirmava pela *presença*, antes de se afirmar pela ação, ou seja, pelo trabalho e pela busca da produção (GEORGE, 1969: 134)

De um modo simples, neste trecho reúnem-se as categorias ontológicas de George: o *ente*, a *presença* e o *trabalho*.

O trabalho, a ação, manifesta-se na presença, uma formulação muito próxima de uma certa historicidade que George vai buscar nas ciências sociais. Estando em estreito intercâmbio com o trabalho, o ser-estar espacial do homem confirma-se, sobretudo, pela presença, numa leitura que lembra o *dasein* de Heidegger. O homem enquanto objeto de estudo geográfico seria o homem-habitante, visto que, mesmo anteriormente ao processo de trabalho, em que o homem afirma-se como ação, é pela presença que o ente atesta sua existência.

A presença expressa-se no que George propõe como as dimensões espaciais do homem-habitante: o morar, o consumir e o migrar: o morar é a presença localizada no espaço, o consumir é o subsistir e o migrar é a mobilidade que reflete um modo de utilização do espaço, também vinculada à sobrevivência e à acessibilidade.

A noção de morar começa no *habitat* e relaciona-se à ambientalidade do homem, sua relação com o meio a partir da habitação, pois o morar expressa a “forma de grupamento dos indivíduos em relação ao quadro natural e funcional que sustenta e limita esse grupo” (p.134). Para George, a atualidade, defrontada com a separação técnica entre o *habitat* e a mobilidade das modernas vias de circulação, é a de um alheamento do habitante em relação ao seu espaço, notadamente no urbano da cidade, numa perda de referência e significado que provoca a distorção entre o que seria o espaço econômico e o espaço do homem, evidenciando um tipo de angústia existencial do homem com seu espaço. Uma temática que remete à filosofia da existência.

De resto, o habitar não somente responde a uma necessidade natural do homem como também, vinculado ao contexto social e cultural de um determinado tempo histórico, modela um tipo de homem, numa relação de reciprocidade entre o homem e o meio, condicionada pelo *habitat*.

Eis porque o espaço de localização emerge como um dos suportes espaciais das coletividades humanas, de acordo com uma maior ou menor capacidade de absorção de população, responsáveis por garantir um nível de vida diferenciado mediante suas características funcionais. Por isso para George, uma vez que

adquire sentido quando mobilizado para garantir a existência das sociedades que o ocupam, todo espaço é um espaço relativo.

Mas a relatividade do espaço está para além de sua capacidade de sustento humano, pois, vincula-se ao campo da percepção individualizada das sociedades que o habitam. Por isso estas compõem-se de formas diferenciadas de percepção do espaço, mediante a familiaridade com o meio de existência. Acordado à vida comum e à vida cotidiana, o espaço é um espaço vivido, pois, como nos aponta George, “A consciência de ocupar um espaço de localização constitui uma das formas mais simples de consciência de sua própria existência” (p.44).

O conceito de existência de George permite-nos avaliar o modo de inserção do tema da ontologia no debate do espaço tal como ele se apresenta na geografia clássica, sempre permeada pela discussão do trabalho e entremeada pelo conteúdo da técnica. Mesmo porque, como vimos, o trabalho é também modo de existência, dado que esta é regulada pelo tempo de trabalho, um traço determinante na constituição de um espaço do homem. O trabalho cria, mas também condiciona, em escala do cotidiano, um “estilo de vida”. E, por conta disso, significa a condição de existência do grupo na medida que é responsável pela produção e consumo em cada lugar da superfície terrestre.

É por intermédio da relação do trabalho que a existência remete igualmente ao tema da natureza, uma vez que é relação homem-meio. Sabe-se que as condições naturais imprimem uma condição aos modos de exploração e de organização do trabalho cotidiano, principalmente no que se refere às sociedades rurais, e oferecem as condições locais dos meios da subsistência. Entrando assim, via condições do trabalho, dentre os elementos que condicionam os diferentes modos de existência.

Restringido aos termos materiais básicos da subsistência e da sobrevivência, o conceito de existência de George nos permite assim este exercício retrospectivo do que podemos supor sobre uma ontologia geográfica entre os clássicos. Em George, a categoria da existência é entendida como o conjunto das formas de sobrevivência – o morar, o consumir e o migrar – que cada grupo humano encontra nos quadros de suas relações com as condições naturais de produção locais, considerados a técnica e o processo concreto do trabalho. Ao considerar os modos

de vida nos diferentes contextos de espaço, descrevendo suas formas de produção, consumo e realização da vida, é a existência a categoria que George está analisando.

Eis que instaura-se uma correlação entre espaço, trabalho e existência, visto que as condições existenciais do homem seguem as exigências e as formas da natureza e do trabalho em cada sociedade de cada lugar, tornando relativo o espaço. É no âmbito da divisão do trabalho, no contato com as diferenças técnicas e de dados materiais de realização das atividades, que a população ativa desempenha sua capacidade de criação das condições concretas de existência, daí provindo às desigualdades tão destacadas entre a sociedade dos países industriais e a dos países não industriais. O espaço em George é, pois, um dado natural e uma criação humana. Antecede a existência humana como um dado onde se projetam as ações humanas. E isto é o tema de todos os clássicos.

3.2. Da crise de paradigmas à ruptura ontológica e sua relação com as obras de Soja, Harvey e Santos

O momento atual da ciência revela uma insuficiência do paradigma moderno para a compreensão das características e problemas da nossa sociedade. As obras de Soja, Harvey e Santos são contemporâneas a essa discussão que se dá no âmbito das ciências e da filosofia em geral. Por isso, acreditamos que a crise de paradigmas traduz entre nós um repensar de ambos: epistemologia e ontologia. De certo modo a desconstrução epistemológica é parte necessária de uma construção ontológica. Sendo assim, falar em uma ruptura epistemológica, que significaria pensar no espaço como um conceito da ciência geográfica, incita a falar em uma ruptura ontológica, o espaço tido como ser. Tal abordagem que aparece como uma possibilidade entre os clássicos, redimensionada, pode em tempos de crise, tornar-se uma proposição.

A idéia de uma ruptura ontológica ganha eco a partir do pensamento de Sousa Santos no que se refere à segunda ruptura epistemológica. Acreditamos que uma hermenêutica do senso comum, ressalta uma preocupação ontológica que aqui pretendemos realçar. Diante disso, iremos proceder por apresentar com mais

detalhes o conteúdo dessas rupturas, mediado pelo embate teórico que elas trazem para o âmbito da geografia, nas obras de Soja, Harvey e Santos.

O tema da ruptura epistemológica é bem desenvolvido por Michel Foucault, sobretudo em seu livro “As Palavras e as Coisas”(1985). Neste contexto o que Foucault visa investigar é a relação da arqueologia com a epistemologia, mediante a apreensão das rupturas e descontinuidades históricas dos saberes vinculados à introdução de novos conceitos. A leitura epistemológica de Foucault, portanto, privilegia a dimensão do conceito como agente proponente da ruptura epistemológica, tal como demonstra a partir da biologia, economia e filologia. Segundo Foucault, essas ciências modernas se constituíram enquanto tais a partir da introdução dos conceitos de vida, trabalho e linguagem, respectivamente. Tal como podemos ver a seguir:

(...) Quando se fala de ciências empíricas em *Les mots et les choses* trata-se de economia, biologia e filologia, ciências que têm por objeto respectivamente o trabalho, a vida e a linguagem. Segundo Foucault essas ciências definiram sua positividade a partir de fins do século XVIII, quando se inaugura um saber inteiramente novo com o desaparecimento da positividade do saber clássico definido como análise das riquezas, dos seres vivos e das palavras... (Machado, 1982, p. 125).

A análise do pensamento de Foucault acerca do nascimento dos saberes sobre o homem na modernidade é feita por Machado em seu livro “Ciência e Saber”. Nesse contexto, um dos aspectos realçados é justamente a relação da arqueologia com a epistemologia vista a partir da entrada dos conceitos como agentes de rupturas e descontinuidades nos saberes. Mas, se por um lado, a epistemologia reflete sobre a produção do conhecimento pela ciência e subordina a racionalidade à cientificidade; a arqueologia tentaria tratar de saberes não propriamente científicos.

Vamos nos ater à epistemologia no que se refere a especificidade da ruptura epistemológica, isto porque entendemos que é uma das exigências flagrantes nas obras de Santos, Harvey e Soja. Ambos mencionam a necessidade da afirmação do

espaço como conceito. Talvez o autor que mais situa isso num plano epistemológico como uma intenção bastante clara seja Milton Santos, mesmo que sua proposta inicial tenha sido a de identificar “a natureza do espaço”. Por ora, mesmo que já de antemão reconheçamos a importância da análise arqueológica de Foucault, deixaremos que o aprofundamento dessa questão venha como uma possibilidade próxima.

Na análise foucaultiana, vida, trabalho e linguagem são conceitos que provocam a ruptura epistemológica com os saberes clássicos e dão origem à biologia, economia e filologia, como ciências modernas. Na biologia, por exemplo, o que se constata é o deslocamento do conhecimento do visível para a profundidade, privilegiando-se com isso as funções e não a forma. Na época clássica também não havia economia, mas sim análise das riquezas, visto que a circulação era preponderante à produção. Mas com a passagem à época moderna a fonte de obtenção do valor passa a ser o trabalho. Com referência à biologia nos diz Foucault:

Querem fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se dão conta de que a biologia não existia e que o recorte do saber que nos é familiar a mais de cento e cinquenta anos não pode ter validade para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, havia uma razão bem simples para isso: é que a própria vida não existia. Existiam somente seres vivos e que apareciam através de uma rede do saber constituída pela história natural(Foucault, apud Machado, 1981, p.152).

Dizer que a vida não existia antes do século XVIII parece, no mínimo, inusitado. Porém, o que Foucault busca explicitar é que o conceito de vida não existia, daí a impossibilidade da construção de uma ciência empírica como a biologia antes disso. Apropriando-nos desse debate indagamos acerca de qual conceito teria sido responsável por constituir a realidade da disciplina geográfica. Ou será que a geografia de fato promoveu essa ruptura epistemológica? Se por hipótese a geografia não tiver realizado a primeira ruptura epistemológica, é possível passar à

segunda ruptura sem problemas? São essas as proposições que norteiam nossa análise nesse momento.

Milton Santos demonstra uma preocupação em afirmar um objeto geográfico quando diz:

Mas, devemos perguntar-nos, haverá, mesmo, um objeto geográfico? Assim como, em outras disciplinas, costuma-se dizer que existe um objeto social ou um objeto antropológico, entende-se que, numa disciplina geográfica sequiosa de autonomia – e de legitimidade epistemológica – também se queira afirmar a existência de um objeto próprio...(p.72).

Nesta passagem fica claro que à geografia, em seu projeto de afirmação enquanto uma ciência necessita da definição de seu objeto. Diante dessa constatação Santos vai mais além:

Uma definição consistente do espaço geográfico não pode ser encontrada em metáforas provindas de outras disciplinas. Nem os conceitos de espaço que essas disciplinas estabelecem podem passar, automaticamente, para a disciplina geográfica. Mesmo as idéias seminais de Einstein, como a da relatividade e a equivalência entre tempo e o espaço, necessitam de adequação, para se tornarem operacionais em geografia. **É a geografia que cabe elaborar os seus próprios conceitos, antes de tentar emprestar formulações de outros campos.**(p.87, grifos nossos).

Esse propósito que Santos aponta em “A Natureza do Espaço” tem um passado relacionado à década de oitenta do século XX, momento de renovação da geografia que em seu trabalho é explicitado pelo livro “Por Uma Geografia Nova – da crítica da geografia a uma geografia crítica” (1981), que representa um marco na discussão teórica na história recente da geografia, com a intenção explícita de confirmar a presença da geografia no âmbito das ciências, mediante a clarificação do seu objeto. O próprio título da obra indica o foco do embate que queremos anunciar.

A geografia é para Santos uma ciência centrada na categoria do espaço, de cuja clareza conceitual depende tudo mais. Como diz:

É por isso que tantos geógrafos discutem tanto sobre a geografia – uma palavra cada vez mais vazia de conteúdo – e quase nunca sobre o espaço como sendo o objeto, o conteúdo da disciplina geográfica. Conseqüentemente, a definição deste objeto, o espaço, tornou-se difícil e a da geografia, impossível. (Santos, 1980: p.91).

Podemos concluir com isso que o espaço seria, para Santos, o conceito capaz de promover a ruptura epistemológica na geografia, que assim tornar-se-ia, efetivamente, uma ciência. Mediante isso, poder-se-ia dotá-la de uma teoria social, com o espaço como o conceito primordial. Um propósito que se inicia no debate da renovação, mas que ganha fôlego e dota-se de novos componentes em sua leitura mais recente.

Um outro ponto que demonstra a atenção dada por Santos à preocupação epistemológica é ressaltado quando diz que nas vezes em que o geógrafo não se preocupa previamente com o seu objeto, no caso o espaço, tudo o que faz é reunir “dados”, segundo Santos, um procedimento que não ajuda em nada na afirmação metódica da ciência. Tal idéia se aproxima e adquire maior visibilidade quando posta em relação com a seguinte menção de Machado:

...Vimos que a epistemologia se diferencia das histórias descritivas que limitam sua pesquisa à coleta de dados, celebração de datas, exposição de teorias, invenção de precursores, desconhecendo que a ciência, enquanto sistema de produção de conhecimentos e lugar próprio da verdade, tem no conceito seu elemento mais fundamental (p.177)

Também Soja, como vimos, apresenta como seu projeto reafirmar o espaço na teoria e na análise sociais contemporâneas, isto feito mediante uma espacialização da narrativa histórica e consolidação do espaço numa dialética social inspirada no materialismo histórico de Marx, traduzido assim como um materialismo histórico-geográfico. Tanto que Soja situa como um problema a tradição de uma visão iluminista do espaço, admitido como uma base física de ocorrência dos fenômenos. Nesse sentido, a construção de geografias pós-modernas pressupõe a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Mais uma vez o espaço aparecendo como o conceito capaz de realizar a ruptura epistemológica.

E quando já no final de seu livro, Soja menciona que a reafirmação do espaço na teoria social crítica depende ainda de uma desconstrução permanente do historicismo ainda presente e de “viagens exploratórias” no conjunto das geografias pós-modernas, parece que a pretendida ruptura em privilégio do espaço, de fato, não se concretizou.

Harvey explora em seu livro o que para ele seria a passagem da modernidade à pós-modernidade e de um dominante epistemológico a um outro ontológico. No entanto, toma como um de seus pressupostos, a afirmação conceitual do espaço, até pelo que isso representa em termos de afirmação da ciência geográfica e do seu conceito de compressão do tempo-espaço como elucidativo da realidade presente. Tempo e Espaço indissociáveis pressupõem uma igualdade de valor explicativo, fato que indica a necessidade de afirmação do espaço frente a uma tradição historicista dominante, sobretudo no âmbito da teoria marxista.

Juntos, Santos, Soja e Harvey, apontam em seus trabalhos para a legitimação da ciência geográfica mediante a “purificação” do conceito de espaço. Mas vimos que nos três casos essa afirmação aparece dotada de inúmeros imbróglios, de que deriva o impasse ontognosiológico. De fato acreditamos que a iniciativa em propor o conceito de espaço como agente da ruptura epistemológica é muito dificultada pela tradição kantiana na geografia moderna, tendo em vista que para Kant o espaço não é e nem pode ser um conceito, visto que sua função é atuar como um dado ordenador da sensibilidade. Para Kant, a geografia destina-se à descrição, ocupando um papel taxonômico com referência nos nichos espaciais da superfície terrestre, pois o espaço não é um conceito, mas um dado da sensibilidade, um elo da base empírica que existe fora de mim, é um *a priori* da minha intuição.

A iniciativa de propor uma discussão mais atenta sobre a natureza do objeto, como vimos, é mais evidente na obra mencionada de Milton Santos, porém podemos dizer que a afirmação do espaço como conceito fecundo à elaboração de uma teoria social para a geografia é também o projeto de E. Soja no seu “Geografias Pós-Modernas”(1989), cujo subtítulo é exatamente “A Reafirmação do Espaço na Teoria Social Crítica”, o que demonstra seu real intento. A respeito da tentativa de afirmação teórica, Haesbaert ensaia uma crítica:

Nossa necessidade, às vezes quase doentia, de afirmação teórica revela justamente nossa carência: quem não é, mas deseja sê-lo, precisa reafirmar-se a todo instante. Romper com essa dissociação teoria/prática significa romper com nossa timidez e quase culpa pela “indefinição de um objeto” – como se, não havendo “objeto”, desaparecessem as questões, ou se estivéssemos impossibilitados de enfrentá-las(...).(Haesbaert, 2002, p.43).

Nesse sentido, nos indagamos se já não é mesmo o momento de irmos para além da discussão epistemológica na geografia que subordina as formas de racionalidade ao imperativo do conceito. Sousa Santos segue em seus trabalhos mais recentes uma preocupação política ainda maior de afirmação da diferença na produção do conhecimento, tomando como pressuposto a legitimação do conhecimento do “sul” visto como uma metáfora do sofrimento humano em seus estudos pós-coloniais. Milton Santos em seu livro “A Natureza do Espaço” (1996), reafirma sua preocupação de legitimar o espaço como o conceito chave para a construção de uma teoria social geográfica, mas nesse momento indica a necessidade de pensar numa ontologia do espaço; e mesmo Foucault num momento anterior (1985) abre a possibilidade de sua leitura através da lente da arqueologia, que aceita a verdade como uma configuração histórica dos saberes, não subordinados à ciência como propõe a epistemologia, e assim possibilita incorporar ao saber geográfico outros saberes, não científicos, como os do senso comum, por exemplo.

Uma questão que se coloca é se a geografia, mesmo não estando nesse conjunto de ciências empíricas analisadas por Foucault, acompanhou a ruptura das representações, de modo a incorporar um conceito para assim se constituir como uma ciência moderna, naquilo que G. Bachelard (1977) chama de psicanálise do conhecimento objetivo. Pudemos ver, ao longo da análise das obras de Soja, Santos e Harvey, que uma das preocupações centrais dos autores é a de afirmar o espaço como o conceito chave do conhecimento geográfico, e por isso o responsável em proceder a ruptura epistemológica. Diante disso, supomos que a afirmação epistêmica da geografia é um projeto ainda inacabado, fato que põe em discussão, segundo os parâmetros de análise implementados por Foucault, a história epistemológica da geografia.

Já a idéia da dupla ruptura epistemológica extraímos de Boaventura de Sousa Santos, principalmente em seu livro “Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna” (1989). Segundo Sousa Santos, se na ciência moderna a ruptura epistemológica simboliza o salto qualitativo do conhecimento do senso comum para o conhecimento científico; na ciência pós-moderna o salto mais importante é o que é dado do conhecimento científico para o conhecimento do senso comum; numa proposta de inversão da ruptura epistemológica que acreditamos estar na base de uma proposta de uma ruptura ontológica, mediante o retorno à ontologia.

O reencontro com o conhecimento do senso comum, uma necessidade apontada por Sousa Santos, se faz segundo uma dupla ruptura epistemológica, que significa uma ruptura com a ruptura epistemológica. É interessante observar que o conceito de dupla ruptura epistemológica indica uma superação tanto do senso comum como da ciência, para assim estabelecer um outro tipo de conhecimento. Santos diz com isso que: “Com essa dupla transformação pretende-se um senso comum esclarecido e uma ciência prudente...”.(1989:p.45).

A dupla ruptura epistemológica e o retorno à ontologia ocorrem mediante uma reavaliação e reconstituição da primeira ruptura. Porém, se entendemos que a geografia não realizou a primeira ruptura epistemológica, ou seja, não definiu precisamente o seu conceito primordial, como irá conseguir implementar a segunda ruptura, participe de um projeto de “ciência pós-moderna”, tal como proposta por Sousa Santos(1989)?

A nossa intenção é, a partir de todas essas considerações, propor um conceito ontológico de espaço capaz de portar a possibilidade de uma ontologia geográfica. São muitas as influências que se combinam nesse propósito, sobretudo àquelas ligadas à fenomenologia existencial e ao existencialismo, que, na filosofia contemporânea, correspondem a uma espécie de retorno à ontologia.

3.3. A ruptura ontológica em Silva, Morais, Moreira e Martins

Tematizada desde os anos setenta, junto com o movimento de renovação que se convencionou chamar de geografia crítica, a busca da formulação de uma ontologia geográfica tem seu momento seminal mais permanente a partir dos textos

de Armando Correa da Silva no Brasil. Silva se dedica a este tema em diferentes textos nos anos 1970 e 1980, a que se dedicam também outros geógrafos brasileiros.

Numa coletânea organizada por Moreira nos anos oitenta¹³, Silva ressalta a sua preocupação em analisar por um viés ontológico, questões relativas ao momento de crise e renovação da geografia em que emerge a necessidade de afirmação teórico-epistêmica da ciência geográfica. O seu texto, por isso, trata do “Espaço Como Ser”, numa clara referência ao tema da ontologia. Isso faz dele, uma referência indispensável a esse trabalho.

No texto mencionado, Silva afirma que o pensamento acerca do espaço como ser encontra-se ainda em elaboração, daí aparecer como uma auto-avaliação crítica. Nesse sentido, a nossa referência ao texto, particularmente, situa-se muito mais no âmbito da crítica, como ele mesmo se propôs, do que propriamente da saída que o autor pode nos oferecer à questão da ontologia geográfica.

Seu objetivo de produzir uma geografia ontológica torna indispensável a discussão sobre o objeto, nesse caso, o espaço. Silva nos diz que o estatuto que a geografia obteve enquanto uma disciplina científica, se fez no âmbito da geografia descritiva ou empírica, ao passo que não haveria, naquele momento, a efetividade de uma geografia teórica a qual se propõe pensar.

Uma referência utilizada por Silva como sendo uma contribuição importante à geografia desenvolvida até então, é a releitura do espaço absoluto e relativo proposto por David Harvey, cujo objetivo é tentar superar a idéia de que há “dois espaços”, já que o espaço absoluto efetiva-se na existência real do espaço relacional. Mesmo assim, segundo Silva, essa iniciativa apresenta um problema, na medida em que, em Harvey: “o espaço não se põe como ser” (1982:p.77). E sendo assim, a percepção do movimento do espaço pensada por Harvey, encontra-se ligada à prática humana e serve de subsídio para analisar a ação política e o debate crítico. Mas não resolveria o problema teórico que está fundamentado na perspectiva do espaço como ser, numa aproximação necessária da ontologia com a epistemologia.

¹³ SILVA, Armando Corrêa da. 1982. O Espaço como Ser: uma auto-avaliação crítica, in Geografia Teoria e Crítica: o saber posto em questão. Petrópolis: Editora Vozes.

O debate acerca do objeto da geografia analisado por Silva, ganha uma outra dimensão quando refere-se, mediante a apreensão da perspectiva de autores como Harvey, Lacoste e Milton Santos, ao problema da teoria do conhecimento relativo ao posicionamento racionalista ou empirista como focos de leitura sobre o objeto. Para Silva, há uma contradição na análise do objeto que não se resolve devido ao privilégio, dado pelos autores, a uma dessas dimensões, e numa perspectiva exclusivamente epistemológica

Nesse sentido, o pensamento dos autores mencionados por Silva, por mais inovadores que sejam, fato importante num momento de repensar a ciência, mantém fortes aspectos da tradição do pensamento, e, no caso de ambos, contribuem muito mais com referência ao método ou ao modo como fazer, que, para Harvey liga-se à prática humana e, para Lacoste, à prática intelectual.

Sua tentativa de realizar uma abordagem integrada entre as perspectivas racionalista e empirista, fazendo valer sua leitura dialética da realidade social e do espaço, encontra eco na noção que desenvolve do espaço como subtotalidade. Silva toma como pressuposto o espaço relacional de Harvey, mas tendo como pano de fundo a teoria das mônadas de Leibniz. O monadismo serve para explicar o que situa como o objeto da geografia: o espaço-superfície da terra. O espaço estaria para o racionalismo, assim como a superfície estaria para o seu empirismo, sendo que ambos vistos de modo integrado, como uma única realidade no nível da cada subtotalidade.

Além de Leibniz, Silva indica o conjunto de suas referências, tais como: Kant e a dualidade “razão pura” – “razão prática” como fonte da explicação; a dialética de Hegel e a possibilidade de se pensar uma dialética do espaço; o materialismo histórico de Marx em contribuição da dimensão da materialidade do espaço que se insere na história; de Wildelband extrai as noções de ciências idiográficas e nomotéticas a ser pensada no âmbito da geografia; em Wittgenstein acumula elementos da filosofia analítica para interpretar a epistemologia na geografia; da fenomenologia absorve a teoria da percepção e do fenômeno; o existencialismo a partir das noções de sujeito e objetos existenciais; e, finalmente, em Althusser a questão da estrutura e da sobredeterminação. Mesmo que esta seja uma gama ampla de referências, Silva nos adverte que não significa um posicionamento eclético de sua parte, como se pode ver:

Não há, também, ecletismo, porque não há mistura nem arbitrariedade no tomar dessas posições elementos para a análise, articulando-os numa ontologia especial. Por isso, a análise de que lanço mão é, basicamente, a análise ontológica (...) Minha preocupação é, lançando mão dos fundamentos enunciados e, talvez, de outros – tendo como referência o objeto geográfico – encontrar uma solução não sistêmica para a contradição. Por isso, trabalho com ontologia... (1982: p.82).

Silva indo nesse sentido chega a dizer que a questão fundamental, que atua como um *a priori* para a afirmação da subtotalidade na geografia e que, segundo ele, não foi respondida, é sobre o que é o espaço? Uma questão que envolve o problema das relações e da própria natureza da geografia.

Um exemplo utilizado por Silva, advindo da geografia social francesa, e que serve para ilustrar o modo como a ontologia esteve presente entre os clássicos, está no pensamento de Elisée Reclus, que em sua mencionada obra “*L’homme et la terre*” apreende o espaço como determinando ontologicamente o real. Assim, dá-se uma resposta teórica às questões teóricas que precisam ser resolvidas no âmbito da geografia num momento de debate paradigmático e para além da necessária ação política.

A espacialização da idéia no âmbito da existência material faz do ser sujeito e objeto ao mesmo tempo, e torna possível o desenvolvimento da teoria em geografia mediante a ontologia do espaço. Nesse escopo, e a partir das idéias de Sartre, mencionadas por Silva, o homem visto como um ser significativo, e dotado de intencionalidade, empresta significado ao seu projeto que se realiza em toda parte, diríamos, num espaço de sua referência, e assim se constrói uma relação intrínseca de significado-significante entre o homem e o seu espaço de relação.

Em *Geografia e Lugar Social* (1991), a propósito de pensar uma geografia social, Silva discute questões como o papel do homem e da natureza na geografia, indicando que o seu pressuposto para tal fim retoma as idéias da natureza em geral e do homem em geral em suas bases ontológicas, concebidas nos limites da subtotalidade, uma espécie de recorte ontológico do real que Silva institui, e que parece ter relação com a ontologia regional proposta por Husserl.

Para Silva, os papéis do homem e da natureza foram subvertidos na geografia, e isso resultou em uma abstração pensar uma geografia da natureza e da

sociedade em geral. A natureza foi tomada como território e Estado, já o homem sempre fora visto como um homem natural, por isso parcial. Daí sua tentativa de recuperar o que chama de “idéias anteriores” de homem e natureza.

Sua ontologia relaciona-se ao intercâmbio material entre o homem e a natureza mediado pelo trabalho. Uma ontologia de inspiração luckacsiana¹⁴, diríamos. Essa idéia recorrente em sua obra pode ser sintetizada nessa longa citação:

A força de trabalho é a capacidade humana de produzir e reproduzir trabalho social e que tem como pressuposto a força natural. O trabalho social é só aquele que se realiza por determinações sociais. Por isso, ele se põe como relação que modifica a natureza. É uma relação entre homens, mas que não pode prescindir da natureza. Então, as relações entre os homens que, inicialmente, são de trabalho social, são relações que se estabelecem de modo duplo: entre os homens e a natureza e entre os homens em si, no decorrer de sua existência(...) Esse movimento não é um caminhar às cegas, mas se põe como ato de compreensão, o ato de consciência que supõe a descoberta das leis que fundamentam a existência do ser. Essa consciência é, desde logo, uma consciência social, ou seja, a capacidade humana de modificar a natureza e o próprio homem, como espaço natural e espaço social, a partir da capacidade que o homem desenvolve de sobredeterminação. A sobredeterminação é o modo como o homem põe-se a si mesmo a determinação como projeto(...). Por isso, o projeto é um ato político. Por isso, também, o homem é, desde logo, um ser político e cultural. Político, porque toma decisões sobre seu modo de vida, assim como cria instituições que são regulamentadoras de sua existência. Cultural, porque cria o conjunto das propriedades sociais que dão significado simbólico à existência humana(...). A existência humana é, então, uma negação da existência natural, como expressão de uma contradição que o homem só supera quando reencontra a natureza em si mesmo. Esse reencontrar a natureza em si mesmo não pode ocorrer sem a consciência do seu ser espacial. (SILVA, 1991, pp.15,16,17).

Vemos aí delinear-se, a fonte de sua ontologia e o modo como isso pode ser pensado na geografia a partir de uma ontologia do espaço. Isso é possível mediante um repensar da relação entre o homem e a natureza no âmbito do trabalho social,

¹⁴ A ontologia de Lukács, e a sua possível influência sobre o pensamento de Silva, pode ser visto em Lessa (2002).

de onde deriva um ato de consciência social visto que se realiza enquanto um projeto político e cultural, ambos ligados à significação do ser-estar-espacial do homem. Dessa forma, pretende-se, além de superar as dicotomias homem-natureza, sujeito-objeto, subjetivo-objetivo, fazê-lo segundo os pressupostos de uma ontologia do espaço, que, ao que parece, é fundamentado por uma ontologia do trabalho, pois se coloca no nível da existência material da relação.

A categoria do modo de vida é também utilizada na elaboração de sua ontologia. Segundo Silva, o modo de vida é o modo de ser no lugar e o “trabalho simples”, apreendido como uma troca de energia básica, configura ecologicamente o lugar, ao passo que o “trabalho complexo”, que pressupõe a divisão do trabalho seria responsável por transformar o lugar. Nesse sentido, temos que o trabalho cria um espaço humanizado, e humanizar o espaço é, para Silva: “...transformar a primeira natureza em segunda...numa relação de significado teleológico” (p.30). Os modos de vida espaciais reúnem a força natural e a força de trabalho. Daí o lugar social se colocar como natureza e sociedade.

A localização é uma outra categoria tomada por Silva como geográfica e que, ligada ao modo de vida, remete à possibilidade de se trabalhar pelo viés da ontologia. Como diz:

A sociedade, a natureza e o espaço são, então, o processo e a forma de expressão do lugar social como modo de vida localizado. Entende-se localização como a identificação do ser na configuração do processo e forma em devir; momento lógico-natural de expressão do sítio, situação, posição... Localizar-se é ser no espaço. Por isso, na área, na região, no território. (1991:p.42).

Num outro texto¹⁵, Silva aprofunda algumas discussões teóricas acerca da epistemologia e da ontologia ligados ao espaço geográfico. Trata-se de um texto preliminar, tendo em vista sua natureza enquanto prefácio de um livro que não chegou a ser publicado. Assim, há muitas idéias expostas que necessitariam de um aprofundamento posterior para serem melhor compreendidas. Mesmo assim,

¹⁵ SILVA, Armando Corrêa da.2000. A Aparência, o Ser e a Forma (Geografia e Método), in Geographia – Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF ano II, nº3. Niterói.

entendemos que é um texto de grande valia para o nosso entendimento da crítica de Silva.

O pressuposto que norteia o texto é a afirmação teórica da geografia como uma subtotalidade. O geográfico, segundo ele, é significado pela particularidade e pela forma, na medida em que ambos expressam um momento da existência de uma configuração do espaço em seu movimento diferenciado e permanente. Ao considerar a espacialidade do valor relacional inscrito no real, admite a geografia, no campo do conhecimento, como uma ideologia do cotidiano. Mas também a vê como essencialidade e manifestação externa do real, ao mesmo tempo.

A propósito de explicitar o método da subtotalidade, Silva recorre a uma leitura antes vista entre os filósofos da existência, como Sartre e Heidegger. Um exemplo disso refere-se ao modo como trata a abstração como um objeto, visto que ela se põe como o vazio ante a mente. Vazio, não-ser e nada, tidos aqui como quase sinônimos, são referências da relação que há entre o pensamento de Silva e a ontologia existencial dos já mencionados autores. Silva chega a dizer que o não-ser possui uma espacialidade relacional, diante do que os vazios são múltiplos. O movimento da subtotalidade compõe o movimento em geral, e se caracteriza como contingência, pois o seu ponto de partida é a indeterminação que caracteriza o vazio ou o nada. Essa indeterminação da consciência abre a possibilidade da escolha como um ato de liberdade que se manifesta, no entanto, no mundo da necessidade. A liberdade aqui pode ser vista como o livre arbítrio, já que povoa a consciência, de que resulta, para Sartre, no sentimento da aventura.

Se da abstração é produzida uma idéia abstrata, confronta-se a esta a idéia concreta proveniente da consciência prática. O que advém dessa relação é a idéia como projeto e plano, fato que relaciona as esferas da liberdade e da necessidade no nível da realidade existencial. O projeto na subtotalidade indica o movimento diferenciado do espaço que produz, a cada momento, uma nova configuração. Temos que lembrar que essa noção de projeto é uma das bases da ontologia de Sartre¹⁶, e se apresenta como a positividade do vir-a-ser.

A geografia vista como uma subtotalidade é apreendida a partir da noção de totalidade como o conjunto das relações essenciais de um fenômeno. A subtotalidade é produzida ônticamente, portanto, na relação que mantém com o ser

¹⁶ SARTRE. Jean Paul. 1967. *Questão de Método*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

e a espacialidade. Silva afirma que, no mundo atual, o ser é o objeto, e mais, o objeto pensado é objeto dado, pois, na contradição, o pensamento puro defronta-se com a sua forma que é a objetividade do existir. E o espaço nesse íterim transpassa e envolve o objeto, assume uma complexidade tal que reforça a “busca do espaço perdido” tanto no nível do real como no do imaginado, e recorrendo não somente aos pressupostos da ciência, mas numa análise ontológica-analítica a que propõe desenvolver. Diante disso, eis uma consideração sobre o espaço que nos oferece:

Perceber o espaço é dar-se conta do opaco, do transparente, do translúcido, do contorno, dos ângulos, da dimensão, da distância, do tamanho, do contínuo, do limitado, do obstáculo, da ausência de obstáculos, etc. No entanto, pensar o espaço defronta-se com a espacialidade, da qual tudo o que disse é aparência. Mas, a espacialidade não é apenas dos objetos. Há o espaço do corpo e seus prolongamentos. Há também o espaço da mente. Como o tempo e o movimento, o espaço é fundante do existir, e, portanto do pensar. Sendo assim, ele é algo físico, uma “coisa”, e é algo social, algo criado pelo trabalho. O primeiro, precede a existência humana; o segundo, nasce da valorização do natural como fonte de vida. Mas, essa constatação é resultado, desde logo, do pensar o espaço. Pensá-lo como dado e pensá-lo como artefato que a mente projeta. (SILVA, 2000: p.18).

Diante disso, a aparência é o dado primeiro de recorrência do método que possui, implicitamente, uma teoria, mas que se confirma mediante o reconhecimento da forma. No entanto, a forma do real, para adquirir um significado para o sujeito, que é a sua constituição como humanidade pelo domínio da necessidade, supera a aparência e segue na direção da relação que os homens estabelecem com os objetos da cultura, tal como diz Silva: “Por isso, dar-se conta dos outros é reconhecer nos artefatos, que auxiliam a vida, o seu ser social”. (2000:p.19).

Para Silva é necessário revelar a ontologia específica que o espacial possui, e assim, superar a interferência recorrente de outras disciplinas no modo de entendimento da geografia. O espaço, como vimos na citação acima, se compõe de múltiplas formas e relações, cujo modo de aparição é a espacialidade humana e natural que, tida como idéia na abstração, pode ser recuperada como categoria e conceito. Isso torna possível a concretização da teoria como projetou Silva nesse ensaio. Então:

Organização do espaço”, “produção do espaço”, “formação territorial”, “estudo do espaço produzido”, etc., são proposições que visam revelar o ser geográfico, conseguindo-o, mas como abordagens parciais. (Silva, 2000:p.21).

E assim, acreditamos ter apresentado minimamente a tentativa de Silva em pensar uma ontologia geográfica a partir da consideração do ser do espaço em suas múltiplas dimensões. Na geografia brasileira, se pensarmos no momento em que se convencionou chamar de renovação durante a década de oitenta, e até hoje, suas idéias acerca do tema da ontologia se destacam como uma possibilidade de caminho, mas que ele próprio não teve tempo de percorrer, infelizmente.

A ontologia do espaço é tema também de Antonio Carlos Robert Morais. No *Em Busca da Ontologia do Espaço*(1982), Morais admite como uma proposição, a partir de uma influência aí clara da ontologia de Lukács, compreender a ontologia do espaço dentro de uma perspectiva materialista e dialética. Pois, para ele, as tentativas anteriores de inserção do materialismo histórico de Marx na geografia foram responsáveis por uma redução do objeto ao fenômeno, ao fato, à epiderme de uma essência, todos sob parâmetros do positivismo.

Daí sua referência centrar-se em Lukács, pois, como diz Morais: “Lukács, ao propor uma base ontológica para o conhecimento científico, possibilita o estudo dos objetos em sua individualidade sem cair na autonomização positivista. (1982,p.71)

Tal perspectiva de análise espacial não ocorre sem que sejam necessárias adequações e soluções. Um exemplo disso é a preocupação levantada por Morais de não reduzir-se o espaço a um palco dos fenômenos e daí perder de vista sua essência e singularidade mediante a opção pelo materialismo histórico. Outros questionamentos somam-se a este, e, segundo Morais, acompanham os geógrafos quando remetem-se ao marxismo como veio explicativo de seus exames sobre o espaço.

O distanciamento da geografia do debate ontológico está, para Morais, relacionado à pretensa cientificidade da ciência mediante uma cientificação do objeto, o que causou um desprendimento da compreensão do ser do espaço.

Se outras ciências, diz ele, já manifestaram interesse em discutir o tema, não o fizeram com a apreensão da totalidade do espaço. Um outro problema proveio da filosofia que acabou por desvincular a análise espacial da realidade social concreta.

Essa apropriação humana do espaço, com sua ação transformadora, o traduz enquanto ser em movimento no âmago de uma história social concreta. E no resultado da produção feita através do intercâmbio material entre o homem e a natureza, leva à unidade do natural com o social, que, relacionados, integram a ontologia do espaço. Tal como podemos ver na relação do ser com a valorização do espaço:

O ser é apreendido como o processo histórico-concreto de valorização do espaço, parte movente movida da totalidade social. A especificidade do ser pode ser facilmente estabelecida na existência de “marcos territoriais” na evolução da história humana. Por marcos territoriais entendemos formas históricas de valorização do espaço que atuam como forças produtivas da sociedade. (1982, p.73)

Existiria, então, para Moraes, um “valor do espaço”, que seria o valor contido pela existência anterior ao homem, ainda como potencialidade natural. E haveria, por outro lado, o “valor no espaço” para designar o valor criado pelo trabalho do homem.

A este tema dedica-se igualmente Ruy Moreira. Moreira aprofunda essa discussão numa série de textos. Em *Realidade e Metafísica nas Estruturas Geográficas Contemporâneas* (2000), aponta ele para a necessidade de superar o discurso cartesiano que legitima o “desencontro espacial do homem” (p.346), apontando para uma ressignificação do espaço como a mundanidade do homem. Chama a atenção para um impasse histórico na apreensão do ser do espaço provocado pela dicotomização corrente na ciência contemporânea entre homem/natureza e homem/espaço, ao acompanhar a tradição cartesiana de separar a *res cogitans* da *res extensa* que difundiu a noção do espaço como sendo exterior ao homem.

Trata-se de uma dicotomia que leva o espaço a se expressar como dois espaços em autores como Isaac Newton, quando este supõe a existência de um espaço absoluto e um relativo, noção que ganha coro na distinção entre espaço do filósofo e espaço da história, em Milton Santos; espaço físico e espaço funcional, em Sonia Barrios; e espaço *per se* e espacialidade, em Edward Soja, como Moreira

observa em recente exposição que faz sobre o tema combinado do espaço-território-escala.

Moreira retoma essa discussão em textos de seu livro mais recente *Pensar e Ser em Geografia* (2007), neste caso mais voltado à afirmação de uma possível ontologia geográfica. Segundo Moreira, há uma relação entre espaço e existência que ele analisa sob o viés da geograficidade. No entanto, a tradição dual em se conceber o espaço que passa de Descartes à física newtoniana e a Kant, teria limitado o desenvolvimento de uma ontologia na geografia, justamente por restringir o conceito de existência, mediante a dualidade instaurada entre o ente e o ser.

Tal impossibilidade da ontologia, encontra respaldo no processo histórico de desnaturização, desterração e desterritorialização que desespacializa os entes e os homens. Tais noções são interpretadas por Moreira como sendo situações concretas que fundamentam um modo alienado de ser-estar-espacial do homem ou de sua geograficidade. Este tema é desenvolvido no texto *O mal estar espacial no fim do século XX* (2007).

A desnaturização tem como fundo motivador a cultura judaico-cristã. Tem como um princípio a exclusão do corpo do início do cristianismo. O seu sentido e definição vemos na seguinte passagem:

A desnaturização é a quebra do elo do homem com a natureza que se instaura através do mito bíblico da expulsão do paraíso e que ganha foro de filosofia desde o seu nascimento na Antiguidade.

Extraído do convívio do espaço da natureza, o homem é então esvaziado de suas propriedades ontológicas mais profundas, caindo ora no empirismo da visão prática do senso comum, ora na mística do para além da natureza da qual deixou mentalmente de ser parte. (Moreira, 2007, p.135).

A desterração é tomada como aprofundamento consecutivo à desnaturização. Corresponde ao movimento de expropriação do campesinato de sua relação com a terra. Passemos a palavra a Moreira:

No seu sentido mais amplo, a desterração é, portanto, o processo mediante o qual o homem é retirado do seu ambiente-terra, através da expropriação e expulsão da sua ligação com a

propriedade fundiária, para ser lançado para fora de seu *habitat* histórico. (Moreira, 2007, p.136).

Sobre a desterritorialização nos diz:

A desterritorialização, por fim, fecha o ciclo. A desterritorialização é a quebra definitiva da relação de corpo que o homem mantinha com o chão e o cosmos, levando a níveis ainda mais profundos a alienação corpórea trazida pela desnaturalização e o desenraizamento trazido pela desterreação, quebrando literalmente a relação identitária que mantinha o homem como habitante da superfície terrestre através do seu lugar de morada, tornando-o um migrante permanente. (Moreira, 2007, p.137).

Desnaturização, desterreação e desterritorialização são movimentos de perda das referências espaciais do homem, por isso resultam numa radical desespacialização. O espaço passa a aparecer, assim, como exterior ao homem. De modo que essa relação de externalidade entre o homem e o espaço impossibilita à geografia pensar o homem em termos de espaço, e o espaço como modo de existência do homem o que acaba por traduzir a tradição moderna que privilegia a epistemologia em detrimento da ontologia. Moreira afirma que essa relação de externalidade em que o homem está, mas não é espaço, se traduz num mal-estar que “é uma mistura de desenraizamento e manipulação do imaginário”.

Moreira exercita a mesma reflexão crítica do espaço sobre outros conceitos. Num texto anterior *Da região ao lugar e à rede: a nova realidade e o novo olhar geográfico sobre o mundo*, a propósito de contemplar uma análise do espaço em outras bases, Moreira vai em busca dos caminhos. Ao perguntar-se sobre quais seriam as componentes estruturantes ontológicas do espaço, Moreira direciona seu olhar para várias categorias que fundem-se na idéia do espaço como unidade, diversidade e tensão. No texto, mobiliza a categoria da tensão, vinda da relação que se estabelece no espaço entre a diversidade e a unidade, em vista da imposição da segunda à primeira numa sociedade de coabitação de classes. A princípio, diz Moreira, nossa relação com o mundo é da diversidade, vista em sua distribuição diferenciada, de onde emerge a distribuição como uma necessidade de mapear a localização. E dessas duas práticas espaciais, num processo dinâmico de aprofundamento contraditório da relação do homem com o espaço, caminha-se no

sentido de organização, até chegar-se à unidade. Consecutivo a isto, a partir de uma maior experiencição da diversidade, o homem passa a reconhecer que algo a unifica, a unidade tendendo a aparecer como uma dissolução natural da diversidade, Daí a tensão, nessa unidade contraditória. Ou como resume:

Tem-se assim o conceito de espaço geográfico como a unidade que resulta da combinação das categorias da distribuição e da localização pela ação coabitante do homem. Unidade da diversidade. Uma unidade de contrários. (Moreira, 1997, p.5).

Esta tensão interna seria em Moreira o espaço em sua essência (1997).

O conceito seguinte é a diferença, e sua tensão com a categoria da identidade. Tema do texto *A Diferença e a Geografia – o artil da identidade e a representação da diferença*. A unidade é a unidade da diversidade, e com isto intenciona-se romper com a tradição que suprime o múltiplo no uno, sem, contudo contemplar a diferença. O resultado disso tudo é a invisibilidade da tensão entre unidade e diferença, eixo fundamental com que a essência ontológica do espaço aprofunda sua natureza contraditória. Aqui fica claro que a reafirmação da diferença conjuga-se à reafirmação do espaço, uma vez que o espaço é a manifestação da diferença, não da identidade, estabelecendo então o fundamento ontológico do espaço, que emerge da reafirmação mútua e contraditória, de espaço como diferença e identidade. A diferença como conteúdo de apreensão da realidade social concreta faz emergir um sujeito múltiplo e com ele um espaço polissêmico, o espaço da diferença.

Segue-se a categoria da técnica, no texto *As Categorias Espaciais da Construção Geográfica das Sociedades*. A técnica atua aqui com preponderância na constituição da unidade espacial dos homens na medida que impõe uma uniformização à diferença. Um ato que se consolida, de vez que a tecnificação é uma prática espacial dinamizadora das outras práticas e capaz de redefinir ontologicamente o espaço, numa criação, estruturação e reestruturação permanentes.

Pode-se então dizer que o contraponto estabelecido entre unidade e diversidade, localização e distribuição, identidade e diferença, expressam um recurso de entendimento da ontologia do espaço segundo esses pares dialéticos

que se complementam como diferença e não como negação. O arranjo do espaço, por exemplo, estrutura-se na dialética localização-distribuição das sociedades que funcionam através de um ordenamento específico. O ordenamento por sua vez supõe uma ordem e a conseqüente contra-ordem, remetendo-nos à reflexão sobre a noção do ordenamento. Tal é o tema que Moreira retoma no texto Espaço e Contra-Espaço(2002), uma análise da manifestação empírica da tensão ôntico-ontológica como vê a natureza do espaço.

Mas é no conceito da geograficidade que o ontológico se explicita. Em *Pensar e Ser em Geografia* (2007), Moreira aprofunda o tema da geograficidade, um conceito ligado à tensão da alteridade. Ao que parece, essa discussão, mesmo que já encontre resquícios em abordagens anteriores, tal como vimos, adquire maior importância nesse momento. A partir das influências do regionalismo de Graciliano Ramos, Mário de Andrade e Guimarães Rosa, Moreira afirma o sertão como geograficidade, na medida em que combina ser-espaço-tempo como modo espacial de existência do sertanejo, apreendido numa rede de significações. O homem nessas literaturas aparece enraizado espacialmente, e através do espaço podem identificar o estar-aí do homem.

A geograficidade ressalta de uma combinação entre o estar no mundo, âmbito da existência localizada dos entes, sobretudo o homem, e o ser-no-mundo, que resulta da relação de alteridade entre os entes. O jogo das localizações e distribuições, conforme já mencionado, equivale à tensão ontológica constituinte do espaço. O estar-no-mundo é estar-em-coabitação. E só na relação com o outro o estar se faz ser, tornando possível uma ontologia do espaço.

Mas o elo espacial de ligação entre essência e existência, meio pelo qual a geografia se faz espaço e tempo é, para Moreira, é o metabolismo do trabalho. Em suas palavras:

O trabalho é o nome ontológico que damos para a relação homem-meio do geógrafo e que em geografia dá-se como um plano localizado e coabitado na superfície terrestre. É uma relação metabólica, uma troca de forças entre o homem e a natureza que se faz entre homens num lugar da superfície terrestre e num momento do tempo. Então, é uma relação homem-meio-homem. E, assim, uma sociabilidade. (Moreira, 2007, p.157).

O metabolismo do trabalho é visto como auto-poiesis, e isto revela a hominização do homem pelo trabalho derivado da relação homem-meio que marca a geograficidade.

Ao tema da ontologia também se dedica Élvio Rodrigues Martins. Em seu texto *Geografia e Ontologia: O Fundamento Geográfico do Ser* (2007), Martins ressalta que a sua referência de leitura do tema se diferencia das abordagens tradicionais no que se refere a uma ontologia do espaço geográfico. O seu questionamento principal gira em torno da admissão, por parte dos geógrafos que se dedicaram ao estudo da ontologia, do espaço como ser. Vemos isso quando indaga: “E se o espaço é o ser, cabe a pergunta: ser de que ente?” (2007, p.34).

Martins define o espaço como propriedade do que existe, ou mesmo como elemento constituinte da existência de um ente. Diante dessa concepção, acredita que a abordagem do espaço como ser esteja pautada num equívoco cuja tradução é a confusão entre essência e existência. Além dessa questão ontológica, vale a pena destacar a discussão epistemológica subjacente à sua leitura do espaço na geografia. Ou seja, se por um lado Martins nega o espaço como ser, atributo da ontologia, nega-o como conceito, pois o admite como uma categoria.

A partir dessa análise, podemos supor que Martins acredite que as iniciativas tomadas por muitos geógrafos, dentre os quais aqui vimos os exemplos de Soja, Harvey e Santos, de afirmar o espaço como o conceito da geografia, encontre eco à pretensão de afirmá-lo como ser. Sendo assim, as abordagens ontológicas na geografia de até então estariam mais reproduzindo o impasse epistemológico, do que propriamente criando uma alternativa ontológica.

Martins tenta buscar alguns indícios que levaram a ciência geográfica a atribuir a condição de ser ao espaço. Uma primeira questão refere-se à coincidência entre espaço, matéria e objetividade que gerou um conceito de espaço exterior, alheio à consciência, palpável. Segundo a sua abordagem, o espaço é uma dimensão da existência do ente, portanto, para ele, as coisas não são, mas estão no espaço. Esse modo espacial de existência seria determinante na constituição da essência do ser.

Diante dessas considerações, segue em frente e afirma que o espaço aparece para nós como categoria que ordena as localizações relativas dos entes. A

localização por sua vez remete à distribuição, numa relação que permite as coabitações e coexistências.

O espaço que não é conceito e nem é ser, aparece como uma das categorias geográficas. E portanto, a discussão ontológica na geografia deveria centrar-se no que para Martins é o fundamento geográfico do ser do homem e da sociedade. Nesse sentido:

A Geografia nasce, portanto com a relação entre a sociedade e a natureza. É propriedade do homem e é propriedade do meio. Mas é acima de tudo propriedade de um todo, no qual o meio e a natureza são a extensão/projeção do homem e da sociedade na medida em que são criação e representações suas (Martins, 2007, p.39).

Martins denomina geograficidade à propriedade geográfica contida nos entes como resultado da relação homem-meio. A geograficidade corresponde à sua categoria ontológica, na medida em que é admitida como fundamento existencial em que se baseia o ser. Assim, a geografia passa a ser vista como o que define ontologicamente o ser do homem na sua ligação com o meio.

Essa relação homem-meio é analisada por Martins, ao que parece, com base no existencialismo sartriano. Vemos isso quando diz que são as escolhas as vias de projeção do homem-no-mundo, um tema recorrente na filosofia de Sartre. Mas também pode conter a dimensão do livre-arbítrio que, sabemos, foi uma referência filosófica da abordagem possibilista de La Blache. Além dessas possíveis influências, podemos identificar no texto de Martins, a presença do *dasein* heideggeriano.

Martins indica o que para ele seriam os principais elementos da discussão ontológica, a propósito, como diz, “homem-sociedade-escolha-trabalho-natureza-meio”. Uma idéia que Martins tira da tradição, pois para ele, a tradição porta a capacidade de trabalhar esses elementos num nexos ontológico. Um exemplo disso é a noção do gênero de vida, que ampliado passaria a ter um caráter existencial. Podemos ver isso quando diz:

Diante dessa ampliação do conteúdo da categoria do Gênero de Vida, considerando-a agora como a relação entre sobrevivência e existência, chegamos ao aí do ser-aí, ou seja, a sobrevivência

e a existência exigem a relação entre o homem e o meio, entre a sociedade e a natureza, para que se realize a escolha, e para que esta se defina no trabalho. Cada homem é um conjunto onto-biológico, destinado a uma escolha, escolha esta amparada pelas determinações da sobrevivência, ou seja, pelo conjunto de relações homem-homem/homem-meio regidas pelas formas do trabalho.” (2007, p.46).

Para Martins, uma categoria que permite apreender o fundamento geográfico do ser manifestado na esfera do cotidiano é o lugar, visto como uma particularidade produzida pela dialética do universal e do singular. Junto a isso ressalta a importância adquirida, no bojo dessa análise, para o habitat e a localização. Sobre a relação do habitat com a localização diz:

O habitat (...) é o espaço de vida, o espaço vivido pelo indivíduo, a realização imediata da existência, é a relação imediata do homem com o meio, o ser-aí em sua mais imediata Geografia, é a sua localização. O Lugar do ente em seu ser-aí. (2007, p. 48).

O sentido da localização é dado pelas relações humanas pautadas pela alteridade. Essa relação emerge à consciência, formulando um tipo de consciência geográfica derivada da compreensão do sentido da localização.

3.4. O espaço como em-si-para-o-outro-para-si: as categorias ontológicas na geografia.

De todas essas análises o para-o-outro aparece como um estar-e-ser-espaço, que a nós soa como a explicitação que falta esclarecer, para que espaço e ontologia, por fim, se encontrem. O caminho, certamente, que falta à passagem e à superação do impasse.

O espaço é condição para a existência dos entes. São entes espaciais os homens, plantas, rochas, bichos. Seres que coabitam o espaço terrestre, todos esses entes têm no espaço a materialização de suas aparições; surgem num espaço-tempo determinado e viabilizam sua existência na forma do espaço. Mas se

esse sentido de existência espacial revela o espaço como estrutura para o acontecimento dos fenômenos, é preciso visualiza-lo nessa perspectiva.

O estar-do-homem-no-mundo o coloca em contato imediato entre si e com outros entes. É o momento em que o em-si ou a existência individual coloca-se frente à frente, rosto a rosto, com o outro. Nesse sentido, o espaço surge como a referência da alteridade, visto ser ele o lócus da diversidade de entes que se co-localizam e se co-distribuem espacialmente. A alteridade surge, portanto, como a categoria de compreensão da complexidade das relações espaciais, pois reflete o modo como a diferença se manifesta no contato do em-si com o para-outro na coabitação do espaço. O contato é recíproco, quase instantâneo.

Num primeiro instante, ao olhar uma paisagem, capto a multiplicidade de entes que a constituem. Nesse caso, é a paisagem o começar da minha relação com o espaço. Se a minha percepção imediata é a diferença pura e simplesmente, diria, a diferença do outro, num segundo instante, diante de um olhar mais atento, percebo que há em mim características idênticas às do outro, e também percebo que o meu olhar não é unilateral, mas encontra outros olhares. O que vejo é o olhar do outro, as volições do outro, os sentimentos do outro. Assim, o outro não apenas me revela o tipo de ser que é, mas me revela a mim como ser, uma vez que me transforma num novo tipo de ser diante da relação que mantenho com ele.

D. Massey, reforça essa perspectiva quando afirma o espaço como resultado de inter-relações, e assim, como esfera da possibilidade da existência da multiplicidade. Segundo ela mesma diz: "...a verdadeira possibilidade de qualquer reconhecimento sério da multiplicidade e da diferença depende ele próprio de um reconhecimento da espacialidade" (2004, p.10).

Esse sentido de reconhecimento mútuo que advém da relação inter-entes, podemos dizer, retrata um sentimento de identidade, e como vimos, uma identidade construída com base na diferença, um tipo de diferença ontológica na medida em que se refere à constituição do nosso Ser, num caminho que vai da existência à essência. Ou seja, é o nosso estar-no-mundo que incita ao nosso Ser em geral. É na perspectiva do em-si-para-outro que chegamos ao para-si ou à consciência posicional do mundo.

A consciência é posicional na medida de sua intencionalidade. É por meio da intencionalidade que os sujeitos se relacionam com os objetos de modo inseparável, visto não existir duas esferas separadas: sujeito de um lado e objeto do outro, mas um se constituindo enquanto tal na medida do seu intercâmbio com o outro, um transmutando-se no outro. É através da intencionalidade que a essência, tida como a consciência do existir, liga-se à existência, que significa um estar no mundo, um ser-aí. Essência e existência vistos como o par revelador do Ser do espaço.

O espaço é, assim, uma estrutura do nosso estar-no-mundo, é existência que assume um caráter contingencial na medida em que se cria, (re) cria, transforma, renova, mediante as ações do homem e a distribuição dos objetos. É uma condição de ser-no-mundo. Nesse sentido que o espaço não pode ser anterior ou necessário, pois é um espaço dos homens em relação. Por mais que a existência assuma uma centralidade na constituição do ser do espaço, não o vemos como ente(dade)¹⁷, sob pena de admitir o espaço como um em-si, sem movimento ou significação. É por isso que afirmamos o espaço como ser, mediante a relação/tensão ôntica-ontológica do em-si-para-o-outro-para-si, da existência à consciência do existir.

¹⁷ No dicionário Aurélio, o ente enquanto substantivo é um dos significados de entidade.

Considerações finais

“(…) Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir. Tudo isto está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo”. (Lévinas, 2005, p.23).

Reiteramos a nossa afirmativa inicial ao dizer que trabalhar o tema da ontologia na geografia não é mesmo uma tarefa simples, principalmente pela tradição em ver o espaço como relação externa ao homem. Por isso mesmo acreditamos que esse propósito é necessário, reflete uma busca por um sentido e significado existenciais do homem-no-mundo, de modo que consigamos perceber a relação entre homem, espaço e tempo em termos de ser geográfico.

Pudemos ver que a ontologia permeou as intenções epistemológicas de vários autores que aqui mencionamos. É uma realidade tanto em Santos, Harvey e Soja, como em autores clássicos, tal como em La Blache, Sorre e George e recentes como Silva, Morais, Moreira e Martins. Tudo leva a crer que esse papel assumido pela ontologia de fundamento da discussão da epistemologia, integra aquilo que Heidegger apresenta como um dos problemas na apreensão do ser, que é o caráter de universalidade que muitas vezes assume. Sendo assim, ao tentar resgatar o aspecto mais original do significado do ser, para então tornar a sua compreensão mais concreta, apresenta como sinônimos: o viver, o surgir e o permanecer.

Diante de uma leitura atenta dos textos de geografia, sobretudo entre os clássicos, identificamos a existência desses temas. Principalmente sob o viés da discussão referente ao habitat e à sobrevivência, que podemos interpretar como

dimensões do viver e do permanecer, que, segundo o histórico do conceito feito por Heidegger, significam ser. Mas antes que se afirme uma proposta de ontologia clara e definida entre esses autores na geografia, é necessário dizer que no nosso entendimento, mesmo reconhecendo a importância de tais considerações, existe um impasse ontognosiológico que é reflexo da própria história da geografia dentro da história da filosofia.

O que nos propusemos a discutir neste trabalho, foi parte de um questionamento que ultrapassa o âmbito da geografia, e aparece como um nível do embate paradigmático que afeta as ciências como um todo, permeado pela crítica à pertinência, no mundo atual, dos princípios que fundamentaram a ciência e sociedade modernas. Para tanto, é importante produzir novos conceitos, pois entendemos que uma ruptura no pensamento, seja ela epistemológica ou ontológica, demanda a produção de novos conceitos, sejam eles formais ou filosóficos.

Todo conceito pressupõe a unidade da diversidade das apreensões sensíveis. Durante muito tempo, coube à lógica estabelecer os fundamentos desta unidade. Se a nossa iniciativa é a de propor um conceito ontológico de espaço, cabe destacar que para nós, diante dessa questão, o que organiza o mundo como princípio de sua unidade, não é a lógica, mas o sentido. Para nós, o que dá o sentido de unidade ao mundo, fomentando um tipo de consciência espacial é a relação com o outro. Assim sendo, pretendemos esmiuçar as possibilidades que se apresentam diante do conceito de espaço como o em-si-para-o-outro-para-si, uma proposta que visa superar as dicotomias comuns ao discurso geográfico, e, ao mesmo tempo, realçar o tema da alteridade como constituinte do espaço.

Quando afirmamos a ontologia como uma possibilidade real de encaminhamento para a geografia frente aos impasses da epistemologia, e mediante a consideração do espaço como ser, não recorreremos a uma visão essencialista ou substancialista que pudesse afastar o conhecimento da realidade da vida em sociedade. Pelo contrário, a nossa proposta de ontologia tem como referência às filosofias da existência, principalmente Heidegger, e o existencialismo sartriano, de modo que o ser é, sempre, ser-no-mundo.

A filosofia de Sartre é, por exemplo, a base do entendimento do espaço como o em-si-para-o-outro-para-si. Para Sartre, tudo está em ato, a existência precede a

essência e é fonte de sua possibilidade. A essência, no entanto, não é inerente aos objetos, mas é o sentido dele. Portanto, a essência ou o para-si ou a consciência, sinônimos para Sartre, estão em relação direta com o mundo. Intencionar ou apreender o mundo indica a necessidade da consciência estar em situação, ser espaço. A consciência pode ultrapassar o existente, não rumo ao seu ser, mas ao seu sentido. Assim, podemos dizer que a transcendência da consciência segue do ôntico ao ontológico.

Queremos dizer, em síntese, que o espaço como ser é consciência e mundo, ambos tomados como fenômenos da existência ou como o âmbito do mesmo proposto por Heidegger quando supõe que o real deva ser apreendido em sua unidade originária, ou seja, no nível da existência dos seres. É por isso que para Heidegger não haveria dois mundos separados, mas uma unidade pautada pela identidade que se constrói mediante a diferença. É essa relação que significa um tipo de diferença ontológica constituída com base na mundaneidade do ser.

Acreditamos que há uma espacialidade inerente à presença do homem-no-mundo ou à sua mundaneidade. Podemos ver isso através das categorias da localização e da distribuição, da extensão e do habitat, como exemplos. Essas categorias servem como suporte para o entendimento do modo geográfico de existência dos homens já que são categorias do em-si do espaço. Mas o em-si liga-se ao para-outro e o espaço, numa perspectiva leibniziana, é um eixo das coexistências. Sendo assim, a relação do em-si-para-outro revela um tipo de experiência espacial/existencial que se desdobra num para-si sob a forma, não mais do habitat, mas da coabitação ou do recíproco pertencimento. Este sentido que advém das experiências espaciais/existenciais revela o ser, é via de acesso ao mundo, âmbito do para-si ou da consciência.

Essas questões significam: em primeiro lugar que não há o espaço *per se* de que fala Soja (1993) em contraponto à espacialidade, da mesma forma que não há o espaço do filósofo, tal como fora dito por Santos (1978), casos em que fica claro que haveria um espaço a priori, anterior. Em segundo lugar, essência, tal como apreendido por Sartre e que aqui reiteramos, não confunde-se com conteúdo, já que não está nos objetos, mas é o seu sentido. Por isso, Sartre afirma que uma mesa não existe em si, mas existe para mim. Ou seja, são as relações humanas que significam os objetos, da mesma forma que sofrem a contra-finalidade de suas

ações sobre eles. O homem é visto como significado-significante em seu intercâmbio com o espaço. Acreditamos que a idéia do espaço como forma-conteúdo em Santos sofra essa ausência, justamente por definir, ao que parece, conteúdo como essência. A essência perde, com isso, o caráter de sentido dado pelos homens.

Um outro ponto de questionamento refere-se à forma de espaço que se apresenta em Harvey, sintetizada pela idéia de compressão do tempo-espaço que propõe. Ao invés da compressão, preferimos ver o espaço e a sua relação com o tempo, como devir ou como totalização permanente tal como uma iniciativa implementada por Massey (2004). Para Massey, o espaço como devir é aberto para o futuro, e isso é a dimensão política que ele pode assumir. Sartre também afirma¹⁸ que o espaço é, ao mesmo tempo, totalidade e nada, visto estar, permanentemente, se espacializando.

Esta idéia de processo adquirida pelo espaço, destaca o papel dos sujeitos como proponentes das práticas espaciais. O homem como um ente espacial, está sempre em busca do sentido de sua existência, e isso só lhe é revelado no contato com o outro. Sartre afirma que necessitamos do outro para captar plenamente as estruturas do nosso ser. Lévinas corrobora esta afirmativa ao dizer que o em-si do ser (que para ele é a existência individual), é superado no sair-de-si-para-o-outro, atitude que implica, segundo ele, um sacrifício para os homens (tal como o sacrifício do cristo para salvar a humanidade).

O outro, para Sartre de *O Ser e o Nada* (1997), nos é revelado num mundo espacial. Mas que espaço é esse, capaz de revelar o outro?

Diríamos que é o espaço tido como condição de (co)existência, esfera do encontro de múltiplas trajetórias, espaço de inter-relações, a alteridade, atributo indispensável para a realização do diálogo dos saberes. A relação com o outro pressupõe o reconhecimento da diferença, momento em que o espaço assume, também, uma dimensão política, pois tal reconhecimento é feito através da validação da autonomia do outro. A diferença-no-espaço assume uma dimensão, ao mesmo tempo, subjetiva e objetiva, esta última devido ao que Massey menciona como o “reconhecimento político da diferença”. (p.17). E que em Arendt (1983), representa a ação política. Para ela, condição humana da pluralidade.

¹⁸ Essa afirmativa pode ser vista em “*O Ser e o Nada*” (1997)

Mas para haver autonomia é preciso, antes de tudo, que os sujeitos gozem de liberdade. A liberdade, para Sartre é atributo de uma consciência autônoma para escolher. Ao afirmar as suas escolhas livres, o homem se constitui enquanto homem e se afirma enquanto sujeito da ação. Nesse sentido, podemos dizer que o livre arbítrio demanda autonomia, e que essa autonomia é a do sujeito, mas também é relativa ao outro, já que a liberdade do outro se confronta com a minha quando me relaciono com ele. O espaço deve ser, assim, condição da minha liberdade e da liberdade do outro. No entanto, podemos perceber que muitas vezes a organização do espaço limita a liberdade dos sujeitos, vemos isso diante de um espaço normatizado, regulado, ou mesmo violento. Nesse sentido, afirmamos que há uma limitação à espacialidade dos sujeitos, de onde, supomos, podem emergir movimentos que lutem pela autonomia e pela liberdade a partir de um dado espaço de referência. Sendo assim, acreditamos que é a ação a relação mais originária do homem-no-espaço.

A intenção de afirmar um espaço da alteridade bebe nessas fontes do em-si-para-si e da diferença ontológica. A alteridade significa a relação da diferença e da identidade e, portanto, não se resume à dimensão da existência dos seres, mas segue rumo à consciência. Nesse sentido é que afirmamos que a espacialidade¹⁹ dos sujeitos constrói um tipo de consciência espacial ligada ao mundo, por isso intencional. O espaço é tomado aqui como alteridade, pois significa relação. Sartre explicita com propriedade essa definição:

... que poderá ser a alteridade, senão a contradança do refletido e do refletidor que descrevemos no cerne do Para-si, já que a única maneira pela qual o outro pode existir como outro é ser consciência (de) ser outro? A alteridade, com efeito, é negação interna, e só uma consciência pode constituir-se como negação interna. Qualquer outra concepção da alteridade equivaleria a colocá-la como em-si, ou seja, a estabelecer entre ela e o ser uma relação externa... (1997, p.754).

E ainda:

¹⁹ Espacialidade é aqui tomada como a relação do homem, ente superior, com outros entes no nível de sua existência espacializada. Então, sempre que nos referimos à espacialidade está implícita a relação de alteridade.

... caso pudesse alguma vez encontrar seu ser, a alteridade desapareceria ao mesmo tempo, e, com ela, os possíveis, o conhecimento, o mundo... (p.755).

Portanto, uma alteridade espacial construída com base num espaço como em-si-para-si, significa um movimento que segue do ôntico ao ontológico, e que, portanto, não é mais uma versão de dois espaços tal como aparece em Santos e Soja, fruto de uma tradição cartesiana. Também não indica uma separação entre as dimensões da interioridade e exterioridade, dicotomia esta de influência kantiana, mas realça a dimensão existencial, “tudo está em ato” para Sartre. Ao sugerir que a espacialidade constrói um tipo de consciência espacial, consideramos que o ente se essencializa, não num sentido de essência substancial ou imutável, mas entendido como um sentido da existência baseado em referências espaciais, como o recíproco pertencimento e o enraizamento dos homens-no-espaço. Estas noções, porém, não são estáticas, até porque a relação dos homens com o espaço é dinâmica, mas também não são efêmeras, pois possuem um certo grau de durabilidade e permanência.

O conceito ontológico de espaço que aqui tentamos sistematizar, está vinculado aos temas da existência e da essência, do ôntico e do ontológico, que significa um tipo de movimento realizado pelos homens em contato com outros entes. As formas de espaço existentes derivam dessa relação, que envolve aspectos subjetivos e objetivos, de modo que o nosso sentido de reconhecimento comum num dado espaço, nos mobiliza a um tipo de engajamento em prol de uma nova concepção espacial.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. 1970. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Mestre Jou.
- ARENDT, Hannah. 1983. A Condição Humana. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária.
- BARRIOS, Sonia. 1986. A Produção do Espaço, in A Construção do Espaço. São Paulo: Editora Nobel.
- BAUMAN, Zygmunt. 1998. Sobre a verdade, a ficção e a incerteza, in O Mal estar da Pós-Modernidade Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BITETI, Mariane. 2003. A Geografia do Trabalho em Pierre George, in Revista Ciência Geográfica nº 3. AGB Bauru.
- CASSIRER, Ernest. 1945. Antropologia Filosófica: introdução à filosofia da cultura. México: fondo de cultura econômica.
- COELHO, Ildeu M. 2003. A Liberdade em Sartre, in Concepções sobre Fenomenologia. Goiânia: UFG.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1992. O Que é a Filosofia? São Paulo: editora 34.
- FERRATER MORA, José. 1996. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel. 1985. As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes.
- GEORGE, Pierre. 1969. Sociologia e Geografia. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense.
- _____ 1969. Geografia Social do Mundo. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____ 1971. Geografia do Consumo. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____ 1979. Populações Ativas. São Paulo: Difel.
- _____ 1982. Sociedades em Mudança: Introdução a uma Geografia Social do Mundo Moderno. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____ s/d. A Ação do Homem. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

- HARTSHORNE, Richard. 1978. Propósitos e Natureza da Geografia. São Paulo: Hucitec-EdUSP.
- HARVEY, David. 1992. Condição Pós-Moderna (Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural). São Paulo: Edições Loyola.
- HEIDEGGER, Martin. 1969. *que é Metafísica?* São Paulo: Duas Cidades.
- _____. 1972. *O Fim da Filosofia ou a Questão do Pensamento*. São Paulo: Duas Cidades.
- _____. 2005. *Ser e Tempo – parte II*. Petrópolis: Vozes.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. 1965. São Paulo: Editora Cultrix.
- KANT, Emmanuel. *s/d Crítica da Razão Pura*. Coleção Universidade. Rio de Janeiro: Ediouro.
- KUHN, Thomas. 1982. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LA BLACHE, Paul Vidal de. 1954. *Princípios de Geografia Humana*. Lisboa: Cosmos.
- LACOSTE, Yves. 1974. *A Geografia*. In *A Filosofia das Ciências Sociais – de 1860 aos nossos dias*. História da Filosofia – Idéias, doutrinas. CHÂTELET, François (Org). Rio de Janeiro: Zahar Editores
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: ed.34.
- LEFF, Enrique. 2001. *Epistemologia Ambiental*. São Paulo: Cortez.
- _____. 2004. *Aventuras de la Epistemología Ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. Rio de Janeiro: Geramond.
- LÉVINAS, Emmanuel. 2005. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- LESSA, Sérgio. 2002. *Mundo dos Homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo.
- MACHADO, Roberto. 1981. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- MARTINS, Elvino Rodrigues. 2007. *Geografia e Ontologia: O Fundamento Geográfico do Ser*. GEOUSP – Espaço e Tempo, São Paulo, nº21. pp. 33-51.
- MASSEY, Doreen. 2004. *Filosofia e Política da Espacialidade: algumas considerações*. Geographia, Niterói: UFF/EGG, ano 6, nº 12. pp.7-23.
- MICHELAZZO, José Carlos. 1999. *Do Um Como Princípio ao Dois Como Unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real*. São Paulo: FAPESP: Annablume.
- MIGNOLO, Walter D. 2003. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- MORAIS, Antônio Carlos Robert. 1982. *Em busca da Ontologia do Espaço*, in *Geografia Teoria e Crítica: o saber posto em questão*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MORENTE, Manuel Garcia. 1966. *Fundamentos de Filosofia*. São Paulo: mestre Jou.
- MOREIRA, Ruy. 1997. *Da Região à Rede e ao Lugar (A nova realidade e o novo olhar geográfico sobre o mundo)*, in *Revista Ciência Geográfica* nº.6. AGB-Bauru.
- _____. 2000. *Realidade e Metafísica nas Estruturas Geográficas Contemporâneas*. In *Brasil 500 Anos*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand
- _____. 2002. *O Espaço e o Contra-Espaço: Sociedade Civil e Estado, Privado e Público na Ordem Espacial Burguesa*. in *Território, Territórios, Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF*. Niterói.

- _____. 2007. O mal-estar espacial no fim do século XX, in: Pensar e Ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico. São Paulo: Contexto.
- _____. 2007. Ser-tões: o universal no regionalismo de Graciliano Ramos, Mário de Andrade e Guimarães Rosa, in: Pensar e Ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico. São Paulo: Contexto.
- PENNA, Antônio Gomes. 2004. Introdução à Antropologia Filosófica. Rio de Janeiro: Imago.
- PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, I. 1991. O Projeto da Ciência Moderna, in A Nova Aliança. Brasília: UnB.
- PINTO, Alvaro Vieira. 1985. Ciência e Existência. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- SANTOS, Boaventura de Souza. 1987. Um Discurso Sobre as Ciências. Porto: Edições Afrontamento.
- _____. 1989. Introdução a uma Ciência Pós-Moderna. Porto: Edições Afrontamento.
- _____. 2002. As Tensões da Modernidade.
- SANTOS, Milton. 1978. Por Uma Geografia Nova. Da crítica da geografia a uma crítica geográfica. São Paulo: EDUSP/Editora Hucitec
- _____. 2002. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SARTRE, Jean Paul. s/d. O Existencialismo é um Humanismo. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. 1948. Situations II. Paris: Galimard.
- _____. 1967. Questão de Método. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- _____. 1997. O Ser e o Nada: Ensaios de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes.
- SCIACCA, Michele Federico. 1967. História da Filosofia. 3 vol. São Paulo: Mestre Jou.
- SOJA, Edward. 1993. Geografias Pós-Modernas (A reafirmação do espaço na teoria social crítica). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SORRE, Max. 1967. El Hombre en la Tierra. Barcelona: Editorial Labor.
- SILVA, Armando Corrêa da. 1982. O Espaço como Ser: uma auto-avaliação crítica, in Geografia Teoria e Crítica: o saber posto em questão. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 1991. Geografia e lugar social. São Paulo: Contexto.
- _____. 2000. A Aparência, o Ser e a Forma (Geografia e Método), in Geographia – Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF ano II, nº3. Niterói.
- TATHAM, George. 1959. A Geografia do Século Dezenove, in Boletim Geográfico, ano XVII, nº150. Rio de Janeiro: IBGE.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)