



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Bernard Teixeira Coutinho

**Geografia e anarquia do claroescuro: a ontologia do ser social como política  
da existência espacial**

São Gonçalo

2017

Bernard Teixeira Coutinho

**Geografia e anarquia do claroescuro: a ontologia do ser social como política da  
existência espacial**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Geografia e Relações de Poder.

Orientador: Prof. Dr. Ruy Moreira

São Gonçalo

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

C871  
TESE

Coutinho, Bernard Teixeira.

Geografia e anarquia do claroescuro : a ontologia do ser social como política da existência espacial / Bernard Teixeira Coutinho. – 2017.

175f.

Orientador: Prof. Dr. Ruy Moreira.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Geografia – Filosofia – Teses. I. Moreira, Ruy.  
II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 6150

CDU 910.1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Bernard Teixeira Coutinho

**Geografia e anarquia do claroescuro: a ontologia do ser social como política da  
existência espacial**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Geografia e Relações de Poder.

Aprovada em 29 de agosto de 2017.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ruy Moreira (Orientador)

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof. Dr. Charles da França Antunes

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Mariane de Oliveira Biteti

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dr. Elvio Rodrigues Martins

Universidade de São Paulo

São Gonçalo

2017

## AGRADECIMENTOS

A minha mãe, Maria Helena – por me ensinar, cotidianamente, o significado de lar e morada e por me conceder a oportunidade de enxergar as pessoas, suas virtudes e contradições.

Ao meu pai, Denis, a Adriana e ao meu irmão, Felipe – por me oferecerem abrigo, amor e abertura para recomeços.

Ao tio Moka e a tia Mar – pela acolhida e generosidade de cada dia.

A minha tia Tereza Cristina e aos meus primos, Munik e Gheorge – por permanecerem com os pés no chão, cultivando a humildade e a humanidade.

Ao meu melhor encontro, Isa – por me ensinar, pacientemente, a ver a vida em seu avesso, a senti-la sem mistérios e com responsabilidades; por me ensinar a ser-com-o-outro e por proporcionar equilíbrios na instabilidade das relações humanas.

Aos amigos e parentes distanciados – por respeitarem as minhas ausências.

Ao professor Ruy Moreira – pela amizade a mim concedida e pelos ensinamentos dialógicos, pelo respeito e ética nas desconstruções do saber ser.

Ao professor Charles Antunes – pela paciência e generosidade dispensadas desde os anos da graduação.

Aos professores Marcos César, Denilson e Astrogildo – pelas lições, pelo respeito e pela amizade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Formação de Professores – por lutar em favor de uma geografia dos homens simples, pluralizada e crítica.

Àqueles que aqui ficaram no anonimato – pelos encontros e desencontros.

Carnavais custam muito pouco – o verdadeiro teste de seu valor é o que permanece no dia seguinte, ou a maneira como nossa vida normal e cotidiana será modificada.

*Slavoj Žižek*

## RESUMO

COUTINHO, Bernard Teixeira. *Geografia e anarquia do claroescuro: a ontologia do ser social como política da existência espacial*. 175f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

A presente dissertação objetiva pôr em tela o temário da vida cotidiana como pano de fundo ao discurso ontológico na Geografia. Pretende-se, com isso, tratar geograficamente a vida como correlação desigual de existências traduzida no binômio sociedade-natureza. Far-se-á necessário, tomando o último Lukács como interlocutor central, ensaiar um retorno aos momentos em que a geografia brasileira inicia (e, posteriormente, rompe com) o seu relacionamento com o debate ontológico. Tal momento deverá ser contemplado para que se crie, adiante, condições mínimas de estabelecimento de diálogo com categorias próprias do campo da ontologia, sem a falsa necessidade de se relacionar estritamente com as categorias pertencentes à epistemologia. Ademais, atendendo às imposições metodológicas, será feita uma inserção ao tema da ontologia e, em seguida, uma consolidação dos recortes feitos no âmbito da pesquisa a partir da revisitação das geografias dos clássicos do campo disciplinar no interior do qual se estuda, como Paul Vidal de La Blache, Jean Brunhes e Max Sorre. Tal procedimento fornecerá respaldo teórico-metodológico ao último momento do texto que trará a vida cotidiana como dupla condição da existência, isto é, limite e possibilidade à formação e consolidação de projetos ontológicos, razão de ser do homem-no-mundo.

Palavras-chave: Ontologia em geografia. Ser social. Vida cotidiana.

## ABSTRACT

COUTINHO, Bernard Teixeira. *Geography and anarchy of the lightdark: the ontology of the social being as a politics of the spatial existence*. 175f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

The present dissertation aims to expose the agenda of everyday life as a background for the ontological discourse in Geography. It is intended, therefore, to treat life geographically as an unequal correlation of existences translated in the binomial society-nature. Taking the last Lukács as the central contact, it will be necessary to rehearse a return to the moments when the Brazilian geography begins (and breaks with later) its relationship with the ontological debate. Such a moment should be contemplated in order to create, later, minimal conditions for establishing dialogue with categories of the field of ontology, without the false need to relate strictly to the categories belonging to epistemology. In addition, given the methodological impositions, an insertion will be made to the topic of ontology and then a consolidation of the cutbacks made in the scope of the research from the revisiting of the geographies of the classics of the disciplinary field within which one studies, such as Paul Vidal De La Blache, Jean Brunhes and Max Sorre. This procedure will provide theoretical-methodological support to the last moment of the text that will bring daily life as a double condition of existence, that is, limit and possibility to the formation and consolidation of ontological projects, reason of being of man-in-the-world

Keywords: Ontology in geography. Social being. Daily life.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1</b>	<b>RECEPÇÃO DE GEORG LUKÁCS NA TEORIA SOCIAL BRASILEIRA.....</b>	<b>12</b>
1.1	<b>As esquerdas brasileiras e as aproximações com Lukács.....</b>	<b>13</b>
1.2	<b>Quando a geografia brasileira conhece a ontologia: as primeiras entradas e saídas do pensamento lukacsiano.....</b>	<b>17</b>
1.2.1	<u>A geografia teórica de Armando Corrêa da Silva: uma auto-avaliação crítica de impostação ontológica.....</u>	<b>20</b>
1.2.2	<u>Da ontologia do espaço à ontologia do ser social: a centralidade do pensamento lukacsiano em Antonio Carlos Robert Moraes.....</u>	<b>28</b>
<b>2</b>	<b>NATUREZA, SOCIEDADE E ONTOLOGIA: BREVE ENCAMINHAMENTO TEÓRICO ACERCA DO SER SOCIAL.....</b>	<b>32</b>
2.1	<b>Das categorias ontológicas fundamentais da ontologia do ser social.....</b>	<b>35</b>
2.2	<b>Trabalho e ontologia: um retorno à primeira constituição social do ser sociabilizado.....</b>	<b>47</b>
<b>3</b>	<b>A PRESENÇA DO DISCURSO ONTOLÓGICO NA GEOGRAFIA CLÁSSICA: DIALÓGOS COM VIDAL, BRUNHES E SORRE .....</b>	<b>68</b>
3.1	<b>Ontologia do <i>ser terrestre</i> em Paul Vidal de La Blache: as relações de trabalho (no) cotidiano como princípio da simbiose homem-meio.....</b>	<b>70</b>
3.1.1	<u>Coabitação, solidariedade e determinismo geográfico.....</u>	<b>81</b>
3.1.2	<u>Processualidade e individualidade: a assinatura ontológica de cada ser na superfície da Terra.....</u>	<b>86</b>
3.1.3	<u>Ocupação e trabalho do ser social na vida cotidiana .....</u>	<b>92</b>
3.2	<b>A geografia brunhiana e o reconhecimento da vida como movimento.....</b>	<b>97</b>
3.3	<b>O homem, um ser múltiplo e indivisível: a ecologia humana de Maximilien Sorre.....</b>	<b>104</b>
3.3.1	<u>O princípio geográfico de organização do meio: a técnica como arte a serviço da formação do habitat.....</u>	<b>111</b>

3.3.2	<u>Gênero de vida e habitat: da causalidade à correlação.....</u>	115
3.3.3	<u>Homem, circulação e mobilidade: mover-se no ecúmeno para ser por inteiro ..</u>	119
4	<b>VIDA COTIDIANA: LUGAR DOS INDESEJÁVEIS E DOS TEMPOS RALENTADOS.....</b>	123
4.1	<b>Arranjando os termos da questão: o ato de habitar como condição à vida compartilhada e coletivamente produzida.....</b>	125
4.1.1	<u>A arena de realização do cotidiano como o lugar das relações.....</u>	129
4.1.2	<u>Espaço e estrutura: as sobredeterminações do binômio totalidade-totalização ..</u>	132
4.1.3	<u>Mediação concreta entre ação e forma ou O valor como produção das relações e o lugar como relações produzidas.....</u>	135
4.2	<b>O homem imobiliário em sua passividade no agir político.....</b>	139
4.3	<b>Da psicosfera desumanizadora ao horizonte rizomático da ação na cotidianidade.....</b>	145
4.4	<b>Geografia (e vida) cotidiana: o sentido de ser e estar do homem inteiriço ..</b>	153
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	165
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	167

## INTRODUÇÃO

No início da década de 10 do século XX, o filósofo húngaro Georg Lukács, ainda distanciado dos manuscritos seminais de Marx e da militância política que enfrentaria anos mais tarde, em *Metafísica da Tragédia*, escreveu: “a vida é uma anarquia do claroescuro” (1975, p. 244). Para ele, munido de um discurso ensaístico talhado pelos pressupostos do neo-romantismo, a vida é o todo que não se completa, porque há uma fluidez temporal a hibridizar as vozes que se (des)encontram no acontecer. O todo, num só corpo, é o irreal, a indeterminação e a irrealização que confronta o feixe empírico da vida.

Este jogo idealista de contraposições é o prenúncio da urgência de se estudar a vida como ser em seus grandes instantes. Lukács, nesse momento, já se aproxima da vida cotidiana e de sua complexidade. Anos mais tarde, em trabalhos do chamado último Lukács, o tema da vida cotidiana “reaparece” ao lado do ser da vida, mas, dessa vez, real, objetiva e passível de transformação (e não mais irreal e contraditoriamente sem vida). A *anarquia do claroescuro* quer isto dizer: a vida cotidiana, que se edifica e se destrói, oscila entre o visível, o aparente e o invisível.

Será este o nosso ponto de referência. Nesta dissertação, assumiremos o compromisso com a vida em seu (re)fazer cotidiano. Mas o faremos com o Lukács da ontologia que, ao voltar-se à razão dialética, elabora uma autocrítica. A nossa premissa é a de que a vida está para além da empiria e da simples presença. Adotaremos a tese lukacsiana do claroescuro como abertura, fio condutor aos complexos que se enredam e às combinações entre mundos diferentes.

A noção de vida será estudada como uma totalidade múltipla que contém dentro de si movimentos, processualidades (formas de ser) e razão de existir diferentes uns dos outros. Ao adotarmos tal empreendimento, teremos de aceitar a lição marxiana acerca da ontologia: a de que o ser, geral ou pertencente aos homens, é processo histórico. Esse delineamento exposto por Marx e captado por Lukács, que abandona a ideia de vida como causa perdida (porque irrealizável), traz a noção de historicidade como recurso de interpretação acerca da existência da substância.

Ontologia e vida cotidiana são objetos distintos, porém, indissociáveis. O último tem nos mostrado sua complexidade no ato de lidar com a reprodução social; ela funciona como um multiplicador de dimensões do ser. Faremos um exercício teórico de se pensar essa mesma vida cotidiana como reprodutora de dimensões do ser e do estar, à luz do metabolismo

homem-meio. Para tanto, alguns processos metodológicos terão de ser respeitados, quais sejam: i- o de entender a razão pela qual a ontologia se pluraliza; ii- o de localizar a posição do homem nessa arrumação da existência, que se traduz como relação sociedade-natureza, dentro e fora da Geografia; iii- o de compreender essa relação como produto de ação social e coletiva conduzida pelo trabalho, categoria fundante do ser social, junto à sociabilidade e ao que buscamos chamar de política da(na) existência; iv- e o de sublinhar a vida cotidiana e a cotidianidade como demarcações da existência como ideia e realização.

Diante da demanda em sistematizar tais processos, optou-se em distribuir o texto em quatro capítulos. No capítulo 1, intitulado “Recepção de Georg Lukács na teoria social brasileira”, faremos uma abertura acerca do papel seminal de Lukács na teoria social e na composição das esquerdas brasileiras para alcançarmos um panorama sugestivo sobre a posição do pensamento lukacsiano na Geografia brasileira. Sob a hipótese de que diferentes entradas e leituras marcaram tal pensamento no Brasil, faremos uma breve menção às recepções promovidas no interior do nosso campo disciplinar por Armando Corrêa da Silva e Antonio Carlos Robert Moraes, entre as décadas de 1970 e 1980. Este capítulo poderá ser lido como introdução ao autor que utilizaremos como interlocutor.

Em seguida, no capítulo 2, denominado “Natureza, sociedade e ontologia”, elencaremos as categorias ontológicas *trabalho* e *sociabilidade*, retiradas da Grande Ontologia de Lukács, de maneira a estimular um retorno metodológico ao problema da fragmentação do saber que se funda como espelhamento da fragmentação do ser, de contrastes entre esferas (mundo inorgânico, vida orgânica e vida social) de um mesmo ser. O leitor encontrará uma breve aproximação ou um acolhimento parcial das categorias estudadas pelo filósofo húngaro. Isso porque não adotamos como tarefa ou objeto específico o transplante da filosofia marxiana/marxista na Geografia; ao contrário, buscou-se ir além dos termos anunciados para se investigar na própria literatura geográfica proximidades com o debate ontológico.

A isto dedicaremos o capítulo 3, “A presença do discurso ontológico na Geografia Clássica”, convocando Paul Vidal de La Blache, Jean Brunhes e Max Sorre. Com Vidal, estudaremos as relações sociais que produzem geografias pela coabitação, pelas solidariedades e investidas de cooperação entre o homem e o meio. O mestre francês deixou um registro inacabado de um verdadeiro tratado de uma geografia do homem em sua presença e existência política na Terra. Faremos uma leitura sistematizada de modo a extrair noções que contribuam ao desvelamento de um Vidal para além daquele vinculado ao gênero de vida,

que se aproxime das ocupações humanas e de sua razão de ser em suas múltiplas combinações.

Como ponte à Max Sorre, registraremos algumas considerações acerca do caráter crítico da geografia de Brunhes que, além de outras coisas, incentivou a tarefa de irmos ao encontro de uma geografia do movimento, do “tornar-se” como processo histórico-social. Dialogaremos com o Brunhes das totalizações abertas, dos arranjos recombinantes, o defensor da integração entre os fatos/fenômenos geográficos. O capítulo se encerra com a abordagem sorreana. Buscamos aprender com Sorre sobre a mobilidade humana que se coloca como qualidade do ser do homem-no-mundo frente a outros modos de ser, no real. Veremos em sua ecologia humana o valor também da relação homem-meio, voltando-nos à presença do habitat em sua teoria dos complexos.

Este capítulo é a síntese ou a antecipação do que virá a seguir, no interior do diálogo com a vida cotidiana. Ele nos permitirá extrair lições dos três geógrafos convidados à discussão, tais como: a existência como política e a defesa da ontologia como política da existência, o movimento societal como ritmo do que se quer habitual (ou cotidiano) na vida social e a necessidade de se ensaiar uma reflexão integradora.

Por fim, no capítulo 4, “Vida cotidiana: lugar dos indesejáveis e dos tempos ralentados”, dispensaremos uma revisão bibliográfica sobre o tema da vida cotidiana para centrarmos a nossa posição acerca do mesmo, sob o ponto de vista estritamente geográfico. A vida cotidiana será compreendida como a mediação de dimensões tanto do ser quanto do estar que, ao se entrecruzarem, determinam-se e criam as condições objetivas de produzir, juntos aos homens e às mulheres, projetos ontológicos (uma noção surgida em nosso trabalho monográfico, apresentado em 2013, que agora retomamos na tentativa de ressignificá-lo).

Ela traz para si uma contradição antiga: ao mesmo tempo em que limita a existência, alienando os corpos e as mentes das pessoas, cria possibilidades ou raízes e rizomas (para usar uma expressão de Brunhes) por onde as ontologias captam o sentido de existência para além da simples presença do corpo na matéria. Com base nesta duplicidade, caminharemos no sentido de tomar a vida cotidiana como temário relacionado à ontologia do ser social e não restritamente como objeto de estudo.

## 1 RECEPÇÃO DE GEORG LUKÁCS NA TEORIA SOCIAL BRASILEIRA

A cultura política do nosso tempo tem atravessado um estado de paralisia. As nossas convicções estão perdendo as suas demarcações concretas e a nossa vida cotidiana tem sido, cada vez mais, seduzida pelas fábulas das tendências pós-modernas. Ao nos inserirmos nos “novos” campos de representação, abandonamos a nós mesmos para servirmos ao individualismo, ao movimento de desumanização do humanismo, indo de encontro à nossa parca relação com as relações. Perdemos o metabolismo fundacional com o outro diverso/desigual, com o nosso bairro, nossa cidade, nossa ideologia, nossa luta política. E, conosco, os sentidos da existência são enfraquecidos. Este é um quadro que nos permite identificar a reprodução de impasses próprios da contemporaneidade, da concretude do movimento histórico-social e de nosso enquadramento ético-político diante da realidade.

Há que ser reiterado como contrafluxo, e dentro da divisão intelectual do trabalho, o nosso labor direcionado ao descortino das contradições. Mas não se trata de uma tarefa simples. As contradições já não se revelam como antes, bem como a exploração e a barbárie. Tendemos a aceitar, sem nenhum tipo de rigor analítico, o mundo metafísico das coisas impostas, inventadas ahistoricamente. Apesar das dificuldades produzidas socialmente, devemos, diante de nossa responsabilidade social, fazer um retorno às questões centrais que costumam a nossa sociedade.

A ontologia é um dos temas que surgem dessas questões fundamentais, mas, ao ser abordada, ela já traz para a reflexão um sem-número de preconceitos. Aprendemos tal postura ainda com Aristóteles, que sobre este tema sentenciou: “o ser se diz de muitos modos, mas nenhum modo diz o ser. A palavra ser tem muitas significações” (Met. Z, 2; 1003 a 33 *apud* BUZZI, 1979, p. 24). Eis um tema ao qual a Geografia, ao importá-lo da Filosofia, não dedicou necessária atenção dentro dos campos do método e da teoria; e, ademais, apresentou enorme resistência acusando-a de metafísica.

Tal apatia pela ontologia, no entanto, já não provém da indefinição de um ser universal e absoluto que Aristóteles havia denunciado, mas de nosso distanciamento dos fundamentos dos problemas produzidos por aquilo que nos chega como herança direta da modernidade: o capitalismo e a sua descomunal capacidade de criar valores destrutivos. Por esta razão, ainda não rompemos com os paradigmas da modernidade. Jamais fomos tão modernos! Mesmo com inúmeras recusas e distorções, a ontologia deixou de ser produto de uma antimaterialidade para se tornar o seu oposto. A Marx deve-se delegar este pioneirismo.

O que se pretende abordar, nas páginas que se seguem, não é propriamente a ontologia marxiana ou a presença/ausência deste tema nos debates estimulados por geógrafos. Não é nosso interesse, ainda, fazer uma digressão do pensamento geográfico brasileiro por si só, apenas para identificar autores, temas, impasses. Tudo isso, porém, está presente neste primeiro capítulo. O que se pretende, na verdade, é estudar a repercussão provocada pela entrada da ontologia na geografia brasileira, nos anos finais da década de 1970, especificamente a partir do renascimento do marxismo proposto pelo pensador de Budapeste Georg Lukács. Trata-se de um pensador que, junto a Marx, retirou a ontologia do terreno nebuloso, conduzindo-a para o campo do materialismo histórico-dialético e a ela atribuindo uma centralidade na compreensão da realidade e do ser social.

Visando a sustentar tal pretensão, faremos uma discussão preservada em dois momentos: no primeiro, contextualizaremos a recepção de Lukács no Brasil, demarcando alguns percursos que contribuíram ou não para sua permanência nos debates políticos e culturais animados por militantes comunistas da época, e, no segundo, dialogaremos com os geógrafos que se inseriram no pensamento marxista na interlocução com intelectuais de outros campos disciplinares. Referências serão feitas especificamente a dois deles: Armando Corrêa da Silva e Antonio Carlos Robert Moraes.

### 1.1 As esquerdas brasileiras e as aproximações com Lukács

Em entrevista concedida a Leandro Konder, em 25 de agosto de 1969, Lukács declarou:

Devemos desenvolver uma ontologia marxista capaz de determinar mais concretamente a unidade do materialismo histórico e do materialismo dialético. A base de uma concepção que seja historicista sem cair no relativismo e que seja sistemática sem ser infiel à história. Enquanto não nos desincumbirmos dessa tarefa, os marxistas estarão deficientemente preparados para enfrentar as tendências irracionais de tipo marcusiano, por exemplo, ou as posições racionalistas formais difundidas pelos neopositivistas e especialmente pelos estruturalistas. Aliás, o irracionalismo e o racionalismo formal podem ser rapidamente combinados, conforme as necessidades do combate movido pela ideologia burguesa contra a razão dialética (LUKÁCS, 1969, p. 5).

Não é incorreto afirmar que a *ontologia marxista* – termo criado pelo próprio pensador

húngaro – tenha se apresentado como projeto ou instrumento de combate na batalha das ideias e nas orientações práticas da militância política. Desde 1956, ano em que foi realizado o XX Congresso do PCUS (Partido Comunista da União Soviética), o marxismo vinha sendo atingido pelo movimento de contestação à ortodoxia de Stálin. O evento se configurou como centro da crítica oficial ao stalinismo. Os anos seguintes comporiam o processo histórico da desestalinização que, em poucas palavras, significou o marco inicial da tentativa de irromper com a “cultura de manual” advinda da stalinização e procedida pela Terceira Internacional (PAULO NETTO, 2012). A partir de então, o marxismo-leninismo deixou de operar teórico-ideologicamente como antes nos partidos comunistas. Lukács, à época, dirigia o Círculo Petofi (ao lado de Tibor Déry e Julius Hay), “o mais ativo fórum público entre os criados em 1956 para articular as reivindicações de erradicação do stalinismo no país, um processo que culminou alguns meses depois com o levante de Outubro” (MÉSZÁROS, 2011, p. 348).

Este espaço de resistência política, criado pelos membros da Liga dos Jovens Trabalhadores, na Hungria, fortaleceu a base das críticas de Lukács divulgadas em suas conferências preparadas para os encontros do Círculo Petofi. Foi neste momento que Lukács passou a assumir a centralidade no movimento comunista e, inclusive, a aparecer nos debates das esquerdas brasileiras.

Graças ao ensaio de Bela Fogarasi, publicado na revista *Problemas da paz e do socialismo*, e, igualmente, à revista *Estudos Sociais*, os jovens intelectuais e militantes comunistas, em 1959, entraram em contato com o filósofo. A partir de 1960, então, a sua obra começou a ser amplamente requerida e estudada, contribuindo tanto para o campo dos estudos literários quanto para a questão político-partidária, em comunhão com os rumos da classe operária no Brasil. Mas foi somente a partir do golpe civil-militar de 1964 que a sua obra desdobrou-se em níveis mais contundentes. Além da contribuição do historiador Nelson Werneck Sodré, em 1960, com sua *História da literatura brasileira*, e do estudioso marxista Michael Löwy, com o seu ensaio “Consciência de classe e partido revolucionário”, publicado na *Revista Brasiliense*, em 1962, somaram-se os esforços de jovens intelectuais, a maioria acompanhando o movimento de renovação política do Partido Comunista Brasileiro (PCB), tais como: Leandro Konder, Carlos Nelson Coutinho, José Chasin, José Carlos Bruni, José Paulo Netto, Gilvan Procópio Ribeiro e Luiz Sérgio Henriques (FREDERICO, 1995).

A obra de Lukács, nesse sentido, teve diferentes entradas, marcadas por uma diversidade bastante característica. Elas partiram dos significados do pensamento lukacsiano, e, mais do que isto, foram conduzidas pela renovação do marxismo, apresentando-se como respaldo teórico-crítico na luta contra o irrealismo de corte existencialista, da década de 1950

e início de 1960, e contra o racionalismo formal, desdobrado no neopositivismo e no estruturalismo, no decurso dos anos 1970. Além disso, servia “para se reestudar criticamente a literatura e servia, finalmente, em escala menor, para se pensarem temas da realidade brasileira” (FREDERICO, 1995, p. 190).

Acerca dos meios de difusão do pensamento lukacsiano, Frederico (1995) afirmou que a divulgação de seu pensamento foi realizada de distintas maneiras. Além de suas obras terem sido traduzidas, revistas que surgiram nas décadas de 1960 e 1970 foram marcadas pela considerável participação de lukacsianos e livros de orientação lukacsiana foram publicados “quase sempre por editoras próximas ao PCB” (p. 190). Após esse período de ampliação e renovação do marxismo, porém, a intelectualidade, em conflito com a verticalizada e opressora política da ditadura, desviou suas preocupações teóricas e político-revolucionárias às militâncias cultural, estética e literária. Daí Frederico (1995) sinalizar que...

[...] mudando as circunstâncias, a velha e a nova intelectualidades de extração lukacsiana redefiniram a sua militância. E, como costuma acontecer nesses momentos decisórios, os destinos biográficos foram os mais diferentes. Para muitos, curiosamente, a crise do regime militar e a reativação da política institucional implicou o abandono do leninismo e, por extensão, de Lukács e da tradição política e cultural que ele encarnava (p. 204).

A década de 1980, que conheceu já em seu início o processo de redemocratização, foi marcada pela troca de agenda de estudo teórico dessa mesma intelectualidade, promovendo um relativo e considerável abandono do debate político e ontológico. Isso porque, no momento em que a militância cultural ocupou os trabalhos e as preocupações dos membros do PCB, redefiniu critérios de análise e se constituiu como uma base sólida de luta. A política e a ontologia na obra de Lukács, agora passíveis de serem exploradas, foram, paulatinamente, perdendo centralidade no marxismo brasileiro.

Ainda que os aspectos ontológico e político não fossem de todo esquecidos, foi sob o viés cultural que sua obra foi mais conhecida. Quando, pois, a problemática política – com o início da redemocratização – pode ser mais diretamente abordada, a teoria do pensador húngaro foi posta em segundo plano e substituída pelo pensamento gramsciano (TONET, 2002, p. 145-146).

Tonet (2002), não refutando a tese de Celso Frederico, apresentou, porém, outra perspectiva sobre o relativo abandono da obra de Lukács pelos intelectuais comunistas, no Brasil, deslocando-se para uma outra escala de análise. Para se compreender a difusão e o

abandono da obra lukacsiana, é preciso, antes, olhar a história da propagação do marxismo pelo mundo. É preciso, ainda, esquivar-se da luta hegemônica dentro do campo de interpretação do pensamento marxiano. O Lukács maduro de *Ontologia do ser social* captou a radicalidade crítica de Marx, retrabalhando os seus fundamentos para endossar a sua luta em favor de um renascimento marxista. Tal tarefa pretendia, entre outras coisas, retirar o marxismo da zona idealista hegeliana para fincar bases seguras no olhar histórico-concreto do ser social. No entanto, esta leitura, no interior do marxismo hegemônico, não foi devidamente compreendida ou, simplesmente, foi rejeitada e tida como uma feição vulgar da metafísica.

O marxismo hegemônico – adotado por todos os partidos comunistas – assumiu um caráter francamente objetivista e/ou idealista, transformando, desse modo, a proposta original, de cunho essencialmente crítico – no sentido ontológico – em uma teoria incapaz de agarrar o movimento do processo social como totalidade histórica. O resultado disso foi um misto de empirismo e idealismo, que serviu para justificar uma certa ordem social identificada, por determinadas instâncias políticas, como o socialismo proposto por Marx (TONET, 2002, p. 147-148).

Tonet (2002) ainda constatou que, embora desconhecida e apresentando lacunas, a obra de Lukács aproximava-se da crítica ontológica de Marx, superando as outras linhas que também buscavam ir aos originais do pensador alemão para se dedicarem a tal tarefa. Comungamos com este autor a ideia de que nenhuma outra crítica se pôs no debate marxista como crítica genuinamente ontológica. Antes o contrário. Elas permaneceram na penumbra extensa da antiontologia (caso, por exemplo, do marxismo ocidental). Este autor atribuiu a este débito teórico-crítico o fracasso das tentativas de renovação do marxismo empreendido por Lukács. Parece-nos que tal constatação ainda precisa aguardar pelos resultados práticos tanto das divulgações do pensamento lukacsiano quanto das publicações de obras inspiradas neste filósofo húngaro, mesmo porque a intensificação de suas influências, no Brasil, alçou voos mais altos dos anos 1990 ao início deste século, ainda que em campos muito restritos (PAULO NETTO, 2012).

Pela razão de Lukács nunca ter tido uma presença marcante nas universidades brasileiras, a entrada de seu pensamento, nos meios acadêmicos – como força fundacional ao processo de oxigenação do marxismo –, teve de ser prorrogada, e, até o tempo presente, não aconteceu. Os ínfimos espaços reservados a este pensador húngaro vieram basicamente da filosofia, da sociologia e da literatura (FREDERICO, 2002). E, embora ele estivesse sendo aparentemente carregado por uma renovação em campos disciplinares diversos – como no caso pioneiro da geografia uspiana e também do Departamento de Serviço Social, da UFRJ –,

não conseguiu importar a sua relevância na luta político-cultural experimentada nos meios não acadêmicos. Conseguiu, no máximo, se enturmar em debates acadêmicos, a partir do limitado uso de alguns conceitos e temas deste autor feito por estudiosos. E essa presença residual de Lukács nas universidades brasileiras acompanhou a histórica relação conservadora entre os campos acadêmicos e o marxismo. Isto, aliás, explica parcialmente o fracasso do renascimento do marxismo nas universidades brasileiras.

A geografia brasileira, nos anos 1950, começava a experimentar as consequências históricas da luta contra a chamada geografia aplicada – e também contra a geografia de raiz vidaliana, com presença forte até os anos de 1930 –, incentivada por denúncias originadas de estudos de geógrafos franceses da geografia ativa. Segundo Ruy Moreira, este foi o momento em que, pela primeira vez, a Geografia se encontrou com o marxismo. Tal encontro, porém, “centrou-se essencialmente no terreno da teoria do conhecimento” (MOREIRA, 2004, p. 21). O segundo encontro ocorreu na década de 1970, graças aos trabalhos da geografia radical publicados na revista *Antípoda*, e, finalmente, aos publicados no Brasil que fizeram parte do movimento de renovação da ciência geográfica. Este último encontro, diferente do primeiro, trouxe à Geografia o “misterioso” campo da ontologia.

O tema da ontologia, diga-se de passagem, nunca foi propriamente uma novidade dentro das discussões geográficas. Os geógrafos clássicos já haviam ensaiado possíveis leituras geográficas que fossem, ainda que marginalmente, ontológicas. A geografia clássica francesa (indo até Pierre George), a geografia ratzeliana e a obra de Élisée Reclus são, entre outras, testemunhas de nossa afirmativa. Entretanto, a bem da verdade, embora a tríade categorial natureza-trabalho-homem tenha marcado os encontros (e desencontros) entre marxismo e Geografia de maneira contundente (MOREIRA, 2004), a saída ontológica sob a influência do pensamento lukacsiano fora introduzida somente entre as décadas de 1970 e 1980.

## **1.2 Quando a geografia brasileira conhece a ontologia: as primeiras entradas e saídas do pensamento lukacsiano**

Durante a década de 1970, apesar da hegemonia do estruturalismo althusseriano nas ciências sociais (fortalecido, na América Latina, graças aos manuais da chilena Marta Harnecker), algumas poucas tentativas de requalificar o discurso marxista foram

empreendidas. O único projeto visivelmente consistente foi o realizado pelo filósofo José Chasin, professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo (atual Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo – FESPSP). Até 1976, ano de sua demissão, Chasin lotava a pequena sala onde lecionava metodologia e filosofia social (no primeiro e quarto anos, respectivamente), “disciplinas que introduziam a *Ontologia do ser social* de Lukács, as posições ontológicas de Marx” (RAGO FILHO, A.; VAISMAN, E., 2008, p. 250). O público heterogêneo, formado por estudantes de diferentes cursos, testemunhava, a cada aula, o surgimento e o fortalecimento de um reencontro com Marx e um encontro com Lukács.

Décadas atrás, em 1958, professores e estudantes da Universidade de São Paulo já haviam ensaiado um retorno ao pensamento marxiano, mas de maneira radicalmente diferente à de Chasin. No interior das reuniões privadas que ficaram conhecidas como “seminário Marx” ou “grupo do Capital”, os professores José Arthur Giannotti, Fernando Henrique Cardoso e Fernando Antonio Novais, juntos a Octávio Ianni, Paul Singer, Ruth Cardoso, Francisco Weffort, Roberto Schwarz, Ruy Fausto e Bento Prado Jr., elaboraram uma linha de discussões de corte epistemológico sobre *O capital*. Mais do que isso, retiraram-se da “atividade revolucionária” e se voltaram à crítica do dogmatismo próprio do marxismo vulgar entranhado na estrutura político-partidária do PCB daqueles anos, como já tivemos a oportunidade de registrar.

O mais importante disso tudo foi que Giannotti, entre temas, perspectivas e intelectuais de distintas matrizes, apareceu, nesse movimento, como facilitador de uma nova ontologia. Dito de outro modo, esse filósofo brasileiro, também coordenador do seletivo grupo, criou uma ontologia regional voltada ao trabalho, e acabou “por desembocar na versão corriqueira, segundo a qual Marx, distante de seu materialismo, estaria contaminado de utopismo e misticismo lógico” (RAGO FILHO, 2013, p. 1). Tal posição criou, por outro lado, a sintomática recusa da ontologia do ser social em Marx. Chasin, anos depois, foi quem introduziu essa mesma ontologia nos meios acadêmicos. Esta introdução nas universidades, porém, semelhante ao que ocorrera entre os militantes do PCB, se deu de forma debilitada e “sonolenta”.

Possivelmente, parte dessa pendência na elaboração de uma renovação do marxismo deve-se aos rumos plurais tomados por geógrafos desde 1968, quando grande parcela destes se viu influenciada por um marxismo “de fora”, isto é, por uma geografia de esquerda que novos temas trazia à tona, na França. Os estudantes e professores que participaram da renovação “crítica”, na década de 1970, certamente enfrentaram as consequências do relativo abandono de Lukács entre os militantes comunistas que se encontravam, em sua maioria, fora

da universidade. Isto explica, em parte, a influência que Althusser, tardiamente, teve nos debates que começavam a emoldurar a geografia “crítica”, e explica, também, mesmo com a presença de Althusser, o relativo sucesso de Gramsci em detrimento de Lukács.

A geografia brasileira colaborou não só para a demora no esfacelamento do “cientificismo marxista” vindo de Althusser, como, em outros momentos, manteve-se ao lado de um marxismo tradicional, dogmático. A história recente do pensamento geográfico nos aponta que, em meados de 1970, geógrafos brasileiros recepcionavam, além do próprio Marx e do já comentado Althusser, tanto Mao quanto Gramsci, passando por Lefebvre e indo a outros, como Lênin, Engels, Kosik, Balibar, Kautsky, Mandel, Lucien Goldmann, Emilio Sereni e Adolfo Sanchez Vásquez. Toda a natureza pluralista da renovação se concentrou também neste fato. E, ademais, indica que, além de a renovação não ter sido puramente marxista (sendo ela apenas uma vertente, ainda que hegemônica), conforme recorda Moreira (2010), ela transportou à geografia brasileira parte significativa das tensões entre “marxismos” diferentes e até hostis. O pensamento lukacsiano na Geografia sofre com essas tensões, embora tenha sido introduzida de maneira curiosa.

O projeto de introdução de Lukács no debate brasileiro impulsionado por Chasin, acima comentado, teria chamado a atenção de um dos geógrafos brasileiros mais importantes e atuantes no/do movimento político de renovação da ciência geográfica: Armando Corrêa da Silva, então professor do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo. Não temos condições de afirmar que, por intermédio das aulas de Chasin, o professor Armando teria iniciado um estudo ontológico na Geografia. Mas, indubitavelmente, Chasin foi, senão o único, o mais importante para tal tarefa. O próprio professor Armando, num texto de 1975, originalmente publicado na *Revista Geográfica* e, depois, republicado em *O espaço fora do lugar*, de 1988, relatou o encontro com o seu colega Chasin: “Conversando com um professor de Filosofia, indagou-se dele sobre a possibilidade de uma ontologia do espaço geográfico. Respondeu que era possível e que seria um trabalho de interesse científico e cultural” (1988b, p. 9). Poder-se-ia dizer, daí, que Chasin teria sido bem mais importante no processo de recepção de Lukács e nos estudos ontológicos de Armando do que o foram Ruy Fausto e Arthur Giannotti.

### 1.2.1 A geografia teórica de Armando Corrêa da Silva: uma auto-avaliação crítica de impostação ontológica

A adesão de Armando Corrêa da Silva ao movimento de renovação da geografia brasileira foi manifesta nas primeiras páginas do seu livro *O espaço fora do lugar* (1988), em que este autor, ao perceber uma profunda transformação no campo epistemológico e uma embrionária discussão metodológica (que, para ele, só era provocada quando havia uma mudança efetiva do objeto de estudo da ciência), pôs a seguinte questão: “o que aconteceu com o espaço do geógrafo?” (SILVA, 1988, p. 2). Para o geógrafo, o reencontro do espaço geográfico parecia ser a tarefa mais ou tão importante quanto a busca por sua natureza, esforço feito já em “O espaço como ser: uma auto-avaliação crítica”, publicado em 1982, na coletânea *Geografia: teoria e crítica. O saber posto em questão*, organizada por Ruy Moreira.

No trabalho em tela, o autor sistematiza as estruturas internas do debate e apresenta metodologicamente os componentes teóricos que embasam a sua argumentação ontoepistemológica. É neste trabalho em que o autor claramente expõe sua geografia ainda em elaboração “destinada à discussão do problema do espaço como ser” (SILVA, 1982a, p.1). A renovação da ciência geográfica reafirmou uma necessidade que toda ciência moderna possui: aquela que diz respeito ao delineamento de seu estatuto epistemológico e, portanto, à validade de sua própria existência. Para Silva (1982a), no entanto, a busca por uma efetiva renovação reforçou o seu caráter descritivo ou empírico.

Com a publicação do livro *Justiça social e a cidade*, Harvey se propôs a investigar o espaço pela via das relações. Pelo uso das categorias da economia política e por intermédio do olhar dado à dinâmica dialética entre as formas espaciais e os processos sociais, Harvey fez uma leitura do espaço relativo de Leibniz (1974) e introduziu, na Geografia, uma discussão relacional que superou a dicotomia absoluto-relativo, abarcando a sociedade e o espaço numa copertinência. A transição de que se tratou diz respeito às mudanças ideológicas ocorridas no interior da Geografia, no último quartel do século XX, quando se pensou a superação da dicotomia empirismo-racionalismo, retirando o objeto de estudo da Geografia do enclausuramento do fenômeno imediato, ôntico e fático sustentado pelo positivismo lógico, objetivando o levantamento de proposições angariadas pela dialética social e pela visão heurística, mediata. Harvey enquadrou-se na crítica ao empiricismo da geografia descritiva pelo caminho materialista, embora tenha caído, conforme expôs Armando (1986b), num racionalismo. O caráter descritivo ou empírico da Geografia, assim, foi reafirmado.

Ao mesmo tempo em que a geografia “crítica” procurava anunciar um fim às últimas manifestações do positivismo lógico, buscando dar conta do objeto do campo disciplinar e de sua historicidade, privilegiava a definição de espaço. O atributo relacional do espaço era o outro relativo, não aos moldes de Newton, mas sob as estruturas das mônadas de Leibniz (HARVEY, 1980). O espaço como um substrato físico e pressuposto a toda manifestação fenomênica, o espaço como relação entre lugares e o espaço formado pelas relações sociais constituíam, simultaneamente, o plano teórico-epistêmico de Harvey. Tanto as noções kantianas de espaço-contínente e de espaço-conteúdo quanto as newtonianas de espaço absoluto e espaço relativo permaneciam em voga na Geografia, mas, agora, por intermédio das totalidades e das estruturas.

Silva (1982a, 1986b, 1988), a partir de então, propõe fundamentalmente uma revisão crítica do estruturalismo operacional do espaço relacional de Harvey para apresentar e problematizar as possibilidades de existência do espaço ontológico, ausente nas discussões até então provocadas. O racionalismo de Harvey, amplamente discutido em *O conceito de espaço em David Harvey – implicações ontometodológicas*, de 1978, autorizou a permanência, na Geografia, do método analítico de síntese, privilegiando, assim, uma parte do todo. Daí o espaço relacional de Harvey, ou sua via epistemológico-metodológica, ainda que substituindo a via lógico-metodológica de Hartshorne (1969) – que definia o espaço como a categoria mais ampla ao pensamento do geógrafo, sendo, ao mesmo tempo, possuidora da dimensão universal – apresentar uma profunda dificuldade em tratar da realidade em sua totalidade. Por isso, em diferentes momentos (1979, 1980, 1982a, 1986b, 1988, 1992b), Armando Corrêa buscou entender a Geografia como uma subtotalidade. De acordo com este autor,

[...] a idéia de subtotalidade é uma transposição, para a dialética, do problema do todo e partes do estruturalismo. É fácil compreender que, tratando do conhecimento em seu conjunto, a idéia de subtotalidade pode justificar a existência de qualquer conhecimento específico: em meu caso, da geografia (SILVA, 1982a, p. 6).

Esta proposição foi lançada diante dos problemas de uma ciência cujo método não oferecia condições teórico-práticas de se abarcar o todo, mas somente as partes. Na medida em que a ciência geográfica é tida como subtotalidade, os conhecimentos específicos passam a ser privilegiados. Com isso, a subtotalidade, pelo movimento, transforma-se em totalidade na construção epistemológica da ciência geográfica. Ela surge como alternativa epistemológica à tradição fragmentária da Geografia. Assim, toda a ideia de inteligibilidade do ser é desmantelada. Quando o espaço é o todo ou o conjunto das singularidades, a

totalidade se arruma como projeção escalar e categoria universal. Quanto às particularidades? Armando Corrêa (1986b, 1988) buscou se debruçar diante destas questões. Foi quando a geografia brasileira conheceu a filosofia marxista de Lukács.

Por intermédio das dimensões do real erigidas por Lukács (1969), o professor Armando Corrêa (1979, 1980, 1992a, 2000) articulou universal-particular-singular na órbita da subtotalidade, apontando os riscos de se entender o espaço pela totalidade. Em seu lugar, surgiu o projeto pluralista que, pela contradição, tomou o espaço “como sendo internamente articulado por seus elementos componentes” (SILVA, 1986b, p. 45).

Pela subtotalidade, portanto, o espaço das particularidades deu a tônica à discussão epistemológica, retirando o espaço das indefinições e incertezas e colocando-o, adiante, como um concreto-ontológico. Sendo isto, o espaço como categoria deve(ria) sempre dar conta do real, não somente no universal, mas também no particular e no singular (SILVA, 1979, 1986a, 1992b). A subtotalidade geográfica, por intermédio do trabalho intelectual, permitiria ao ato humano da abstração compreender os elementos concretos que particularizavam o espaço por intermédio do processo cognitivo, partindo da imediaticidade do fenômeno para alcançar o momento estrutural da abstração, por meio da mediação não do ser abstrato – ou do *homo geographicus* –, mas do ser social, histórico (SILVA, 1980, 1988). Em suma, foi esta mesma discussão que levou Armando Corrêa a pensar, num método particular, a sua ontologia analítica, que dizia respeito a:

[...] um procedimento pluralista e interdisciplinar que consiste em produzir o discurso no momento de pensá-lo como informação e comunicação, capazes de permitir a expressão do significado e do significante, através dos símbolos e sinais (SILVA, 1992a, p. 132).

O método referido intitula-se fenomenologia-ontológica-estrutural, e, por meio da comunicação denominada *A aparência, o ser e a forma* (2000), foi que os seus elementos apareceram estruturados de forma arranjada. Este método atravessava toda a geografia teórica deste autor e traduzia o modo como o pensamento apreendia o real. No texto em questão, Armando Corrêa anunciou que a Geografia, sob o ponto de vista do conhecimento, podia ser entendida como uma *ideologia do cotidiano*. Isto quer dizer que a apreensão das relações que se projetavam no real ocorria pelo pensamento do ser social movido pelo movimento da *práxis* em sua relação de alteridade com o outro e com o lugar.

No lugar, por onde recai o trabalho social, desvela ao homem o seu aspecto valorativo que, pelas possibilidades orientadas pela subtotalidade, permite ao ser social lançar-se às

estruturas constitutivas do espaço. Parecia ser mais urgente, na geografia “crítica” (que estava sendo constituída), identificar as mudanças interiorizadas no próprio espaço geográfico do que concordar com uma mudança histórica, estudada sob este ou aquele objeto. Antes de apontar a pluralidade de olhares epistemológicos e ideológicos, era preciso identificar, longe dos preceitos de um ou de outro, a maneira como o ser põe-se no espaço. Não bastaria ressaltar que o espaço é a feição mais fiel da empiria do tempo, que transforma as suas bases e os seus conteúdos, bem como ressaltara Kant. Quanto ao movimento? Em que lugar se insere o ser? O problema ontológico antecede a escolha de categorias e conceitos.

Embora Kant tivesse sido lido pelos geógrafos clássicos e modernos, a análise do algo empírico continuaria sendo definida pelas formas aristotélicas do pensamento dicotômico (SILVA, 1988; 2000). A Geografia permanecia sendo uma ciência de síntese, numa reprodução analítica de comparação entre diferentes espaços e na produção de subespaços. Quanto à totalidade do espaço? Segundo Armando, “o conhecimento moderno e contemporâneo relacionado à visão liberal do mundo é fragmentado por definição” (SILVA, 1988, p. 6).

Desse modo, sendo ou não reflexo da recusa dos geógrafos em se voltarem à dialética histórica de Hegel, a Geografia necessitaria superar a dicotomia espaço-tempo à luz do protagonismo do movimento. Isto porque, a partir daí, seria possível compreender não a permuta do objeto científico à maneira do sistema de sobreposições de categorias kantianas e a hierarquização entre os conceitos em Aristóteles, mas a permanência do movimento, e, também, identificar o que permanecia na mudança. E, com isso, a constituição do próprio ser social e a primazia do primado ontológico do espaço, numa organicidade existencial própria das possibilidades oferecidas pela ontologia. Isto traduz, em síntese, o esforço do geógrafo de superação do “impasse aristotélico-kantiano” (SILVA, 1979, 1988), aquele cujo ímpeto retira do ser social qualquer possibilidade de manifestação de sua abstratividade em movimento e em relação e constringe um projeto voltado verdadeiramente à construção de uma geografia social (SILVA, 1991).

Diante do que foi exposto, é possível afirmar que a ontologia do espaço é uma reflexão que se abre às possibilidades de um conhecer capaz de instruir o ser social do conhecimento para além das fronteiras classificatórias e hierarquizantes oferecidas pela ciência geográfica. Armando Corrêa buscou romper com a tradição metafísica ao propor o desvelamento da questão do ser do espaço. Esta mesma ontologia emergiu como horizonte das qualidades da comunicação (SILVA, 1979). Dito de outro modo, ela surgiu para mediar, por meio do pensamento, a aparência e a forma, ou os elementos oferecidos pelo fenômeno e pela

estrutura, configurando-se como um “procedimento [que] descongela as categorias e os conceitos” (SILVA, 2000, p. 10). Comunicar, portanto, é dar sequência a um processo de manifestação da existência, daí este autor entender que cada categoria da ciência geográfica é correlata a um nível particular do entendimento do real pelo ser social.

O trabalho intelectual angariado pelo ser social abstrai, pela elitrição, a estética imediata da paisagem, direcionando-se até o neoestético. Chega-se, então, ao lugar. Da paisagem ao lugar ou da forma fenomênica ao suprassensível, a ontologia se completa. A elitrição é um projeto neoestético, cujo objetivo é questionar a fixação do concreto na forma estético-estática (leia-se: paisagem apartada do movimento histórico), dirigindo-se a um conteúdo que não se vê, mas que se compreende pelo código científico. E, como toda ciência possui um objeto de estudo, a ciência geográfica também possui o seu, mas formulado de modo a dar conta do movimento.

Disso se busca, então, o *espaço-a-viver*, onde o movimento das abstrações retira a imobilidade dos conceitos e das categorias que a determinação científica imputou. De modo mais enfático, a elitrição é uma relação suprassensorial e, por isso, se afirma como uma das múltiplas indeterminações, ou seja, abstração que se põe anteriormente à necessidade na determinação. Antes desse momento, a consciência humana elege os recursos de apreensão das possibilidades partindo do nada, do vazio.

Mediante isto, é possível depreender que a essência do espaço, para Armando Corrêa, vai além da fixação e da mobilidade. O movimento da natureza e dos homens é um processo indispensável à construção histórica, por isso, o geógrafo se aproximou do movimento da capacidade cognitiva do ser social. Para Armando Corrêa, o real se revela na concretude, nas seguintes possibilidades: no concreto (na subjetividade-objetividade) ou abstrato, sem dicotimizá-los, pois a forma é o produto da abstração lógica (ou “segunda abstração”); e na “primeira abstração”, partindo do nada, projetando o real como uma imagem e como um imaginário, este sendo apreendido pelo pensamento teórico a partir da representação. Sobre isto, ele discorre que “pensar a representação é dar concretude às idéias; é transformá-la, de dado exterior, sensível, em elemento interno ao pensamento” (SILVA, 2000, p. 22). É uma irrealização frente à idéia concreta, na materialidade, mas uma possibilidade de ser no *espaço-a-viver*.

Em suma, a intenção de Armando Corrêa em descerrar as estruturas ideológicas de outros tempos na geografia “crítica” assumiu a condição crítica e teórica e se apresentou como um novo projeto que, em parte, ultrapassava o debate epistemológico para desembocar numa ontologia do ser geográfico por intermédio de sua geografia teórica que, de acordo com

o próprio autor, “põe-se como a contrapartida dialética necessária da crítica da geografia empírica, concreta ou abstrata” (SILVA, 1982b, p. 18).

Não há dúvida de que Armando Corrêa da Silva introduziu na Geografia agendas de pesquisa seminais à renovação e aos seus desdobramentos, nas décadas seguintes. Além de ter sido o primeiro geógrafo brasileiro a tratar do tema da ontologia em Geografia, foi, concomitantemente, o primeiro a dialogar com Lukács. No entanto, isto não foi suficiente para evitar inconsistências na relação entre os pensadores. Os elementos a seguir poderão ajudar o leitor a compreender tal assertiva.

O primeiro elemento que precisa ser explicitado diz respeito ao perceptível diálogo entre Armando Corrêa e David Harvey. As críticas que Armando dirigiu a este geógrafo anglo-saxão não eliminaram as pontes teórica e ontológica que os ligavam. O conceito de espaço relacional, responsável pelo amadurecimento do “giro espacial”, foi o ponto de partida para o processo de construção da geografia teórica de Armando, e, além disso, a teoria das mônadas, de Leibniz, trazida por Harvey, serviu de referência a este mesmo projeto do pensamento armandiano, visto que ela “identifica as categorias e conceitos geográficos e os mostra à percepção na superfície da terra, como lugar em si e lugar de ocorrência e manifestação” (SILVA, 1982a, p. 6).

Tal diálogo não pode ser visto como mera afinidade intelectual, mas, sim, como apropriação e uso de um discurso ontológico, ontometodológico ou, ainda, “onto-sociológico”. A proposta que Harvey apresentou em *Justiça social e a cidade*, no início da década de 1970, recaiu na urgente tarefa de se compreender a natureza do espaço. Tal questão abriu caminho para a pesquisa geográfica em direção à ontologia do espaço, e não propriamente à ontologia do ser social.

O segundo elemento tem a ver com a natureza existencialista e fenomenológica do método fenomenologia-ontológica-estrutural, de Armando. Por detrás de sua estrutura, estão Sartre e Heidegger. Ao se debruçar sobre a questão do nada e ao afirmar que este “pode ser pensado como o não-ser” (2000, p. 8), Armando chamou a atenção para a espacialidade relacional que este mesmo “nada” possui. O geógrafo insistiu na introdução das relações e do movimento no debate geográfico. Este foi um ponto claro em que Armando apresentou sua filiação ao existencialismo sartriano, a partir de sua teoria da nadificação e das estruturas cognitivas do homem (SARTRE, 1997). De um modo geral, tanto o existencialismo quanto a fenomenologia faziam parte de um projeto maior de elaboração de uma disciplina: a geografia teórica.

Para tal empreitada, Armando caminhou por diferentes referenciais, tais como: o

espaço relacional de Harvey, tendo como base a teoria das mônadas de Leibniz; Kant e a dualidade “razão pura”/“razão prática”; a dialética de Hegel; o materialismo histórico-dialético de Marx; a noção de ciências idiográficas e nomotéticas de Windelband; a filosofia analítica de Wittgenstein; a teoria da percepção e a teoria do fenômeno, em geral, vindas da fenomenologia; a questão do sujeito e do objeto existenciais, vinda do existencialismo; e as noções de estrutura e sobredeterminação, vindas de Althusser, “mas separando o positivista do filósofo dialético” (SILVA, 1982a, p. 81). E o fez, segundo ele mesmo, sem elitismo nem ecletismo, justificando:

Não há elitismo, na posição. Essa teoria do conhecimento está tornando-se necessária. Não há, também, ecletismo, porque não há mistura nem arbitrariedade no tomar dessas posições elementos para análise, articulando-os numa ontologia especial. Por isso, a análise de que lanço mão é, basicamente, a análise ontológica (SILVA, 1982a, p. 81).

O uso do pluralismo, ao mesmo tempo em que permitiu ao professor Armando produções distanciadas do marxismo dogmático, possibilitou também uma nova forma de relacionamento com outras vertentes do conhecimento. A sua teoria plural ousou e contribuiu para uma autoavaliação, bem como para a inscrição na Geografia de uma prática bem comum entre os intelectuais comunistas da época: a leitura e o estudo da estética marxista. Mas a leitura que fez da estética não revelou a intenção de introduzi-la na Geografia, tampouco lhe deu condições de lutar a favor do renascimento do marxismo. No pensamento armandiano, a estética serviu apenas para a recuperação da categoria da particularidade, sem a necessária articulação com a ontologia de Lukács.

A propósito, em seus estudos, a ontologia lukacsiana foi simplesmente negada, como podemos verificar com a passagem a seguir: “a ontologia clássica, por exemplo, aquela de Lukács e N. Hartman[n], não dá conta da forma real e da forma aparente” (1997, p. 2). Tal postura, incitada pelo projeto armandiano de se revelar geograficamente a questão do sujeito frente ao “impasse aristotélico-kantiano”, levou-o a se afastar da ontologia lukacsiana para enfrentar a questão nos campos da ontologia heideggeriana e da fenomenologia de Sartre (BERNARDES, 2012).

Armando se voltou a Heidegger justamente no momento em que perseguia uma forma analítica que pudesse abranger, no lugar de uma ontologia regional, a ontologia fundamental. E a sua aproximação com Heidegger se explicaria, como apontou Bernardes (2012), por três razões: a primeira, há pouco destacada, diz respeito à pretensa fragilidade da ontologia clássica em investigar as formas real e aparente, como encontradas em Lukács e Hartmann; a

segunda faz referência ao afastamento de Armando da taxonomia de Aristóteles, principal responsável pelo “impasse aristotélico-kantiano” que ele tanto denunciara; e o terceiro faz menção ao solipsismo de Husserl e ao olhar que se dirige mais ao fenômeno e menos ao concreto, postura que não produz efeitos qualitativos na Geografia.

Ainda sobre o olhar pluralista e as filiações teóricas de Armando, indicou-nos o professor André Roberto Martin que...

Armando não se intimidará diante do problema [a questão sobre o sujeito] e mobilizará todo o arsenal metodológico disponível no “mercado das ideias” para tentar uma resposta à sua pergunta, que poderia ser entendida, no sentido aristotélico, como metafísica. Assim, resumindo, se a ontologia lukacsiana que absorvera de José Chasin lhe permitira, de um lado, diagnosticar a essência da crise da Geografia, colocando-o em pé de igualdade no debate teórico dessa ciência com nada menos que Yves Lacoste, David Harvey, Milton Santos e Massimo Quaini, por outro lado, o próximo desafio – a análise do “sujeito” – lhe imporá uma interlocução incontornável com a fenomenologia, o existencialismo e a pós-modernidade. Poucos intelectuais com uma longa filiação marxista estariam dispostos a abraçar tarefa de tal magnitude, e com tanto despojamento. Armando Corrêa foi um deles (MARTIN, 2004, p. 19).

Há ainda um terceiro elemento. Nos textos em que Armando se propôs a estudar a ontologia em Geografia, nenhuma referência foi feita ao manuscrito *Para uma ontologia do ser social* (a Grande Ontologia), tampouco à introdução a este, intitulado *Prolegômenos a uma ontologia do ser social* (a Pequena Ontologia), redigido após o manuscrito e animado pelas críticas feitas em debates pelos discípulos de Lukács da Escola de Budapeste. Estes manuscritos, fundamentais para o renascimento do marxismo, não eram estudos desconhecidos pelos intelectuais brasileiros. Inclusive, uma tradução para a língua portuguesa (não realizada), liderada por Lya Luft, havia sido pensada por José Chasin, na década de 1980, época em que era editor da Editora Ensaio (LESSA, 2011).

Os elementos apresentados nos convidam a afirmar que Armando Corrêa, apesar de ter sido o responsável pela introdução de Lukács na geografia brasileira, não chegou a desenvolver uma teoria geográfica sobre a ontologia marxista. O sentido de ontologia marxista, pelo menos aquele revelado por Lukács, passou ao largo de suas reflexões.

O único geógrafo a fazer referência à ontologia de Lukács, nos anos iniciais da renovação da Geografia, foi Antonio Carlos Robert Moraes. E encontramos essa introdução em seu segundo artigo acadêmico, intitulado *Em busca da ontologia do espaço*, originalmente publicado em fevereiro de 1979, no primeiro número de *Território Livre*, revista da União Paulista de Estudantes de Geografia (UPEGE). Lukács chegou a Moraes em conversas com José Chasin e com o próprio Armando, uma vez que este foi o seu orientador tanto no

mestrado quanto no doutorado, na USP. Mas o seu estudo do pensamento lukacsiano tomou rumos autônomos.

### 1.2.2 Da ontologia do espaço à ontologia do ser social: a centralidade do pensamento lukacsiano em Antonio Carlos Robert Moraes

Após ter sido tema de diversas discussões, o conteúdo apresentado pelo referido artigo de Moraes teve um destino incomum, conduzido pelo próprio autor: o esquecimento. A autocrítica feita por Moraes o levou a reavaliar as bases teóricas que tendiam a confirmar uma possível ontologia do espaço. Sobre isso, ele declarou:

[...] na verdade, eu acho, dentro dos meus parâmetros de pensamento, que eu evolui de uma posição que buscava uma ontologia do espaço (nesse sentido, tinha uma visão um pouco sensualista do espaço) para uma visão de realmente buscar a ontologia do ser social com a sua espacialidade, o que definitivamente não é a mesma coisa. [...] Quer dizer, a ontologia é a ontologia do ser social, e essa ontologia do ser social comporta uma espacialidade pelas relações necessárias que essa sociedade para se reproduzir tem com a sua base espacial (informação verbal).<sup>1</sup>

Antes de criticar e pôr em dúvida a possibilidade de existir uma ontologia do espaço, anos após a publicação do artigo, Moraes justificou a sua filiação a Lukács ao apresentar uma proposta que pudesse enfrentar questões relativas ao espaço, voltando-se à perspectiva materialista e dialética. As questões que o levaram a ensaiar uma saída ontológica orbitavam em torno do reducionismo do objeto ao fenômeno (o espaço aparecendo como algo dado e determinado por leis gerais), do problema sobre o recorte orquestrado pelo positivismo, da natureza do objeto (da busca pela essência do espaço) e do problema da autonomia do espaço (elevando-se a sujeito). Tais preocupações lhe serviram para identificar, no discurso marxista da época, uma ausência grave da análise histórica concreta concernente ao espaço profundamente envolvida pela estrutura lógica tanto de Kant quanto de Leibniz (teórico fundamental para Harvey e para Armando).

Com exceção de Milton Santos e David Harvey, segundo Moraes, a geografia de orientação marxista pouco sucesso obteve no enfrentamento ao positivismo. Há razões que

---

<sup>1</sup> Trecho da comunicação proferida pelo professor Antonio Carlos Robert Moraes, no debate intitulado “Milton Santos e o papel ativo da geografia”, realizado no Anfiteatro de Geografia da Universidade de São Paulo, no dia 04 de outubro de 2000.

explicam tal deficiência, quais sejam: a pouca e insuficiente compreensão acerca da especificidade do espaço e o modo como o atingimos/apreendemos como objeto de estudo, e a ineficiente aproximação com a metodologia e a teoria do pensamento marxista. Foi nesse contexto que Lukács surgiu como alternativa metodológica para Moraes. Este autor justificou a sua escolha teórica explicando que Lukács refletiu:

[...] sobre as questões gerais (de método e concepções) (...), explicitamente a possibilidade de se estudar os seres individualizados, de existência e formas de manifestação específicas. Lukács chega a esta problemática ao tentar apreender a especificidade do fato estético; embrenhando-se no tecido da reflexão marxista, elucida pontos fundamentais da dialética sujeito-objeto (MORAES, 1982, p. 68).

Além disso, para Moraes (1982), “Lukács, ao propor uma base ontológica para o conhecimento científico, possibilita o estudo dos objetos em sua individualidade sem cair na autonomização positivista” (p. 71). Esta introdução da dialética na Geografia via Lukács, ao mesmo tempo em que demonstrou a validade de se investigar o tema da ontologia em nosso campo disciplinar, denunciou a vaguidade no trato dado por geógrafos marxistas à análise social do espaço, como no caso do “marxismo eclético” do geógrafo mexicano P. Bertoquy.

É interessante o percurso teórico de Moraes, flagrado no artigo em exposição: ele leu o livro de Lukács, *Existencialismo ou marxismo*, o texto “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, redigido no início de 1968 para uma conferência e baseado na Grande Ontologia (que, à época, ainda não havia sido terminada), “Trabalho e teleologia” (capítulo retirado de *Ontologia do ser social*) e o ensaio “Marx e o problema da decadência ideológica”, publicado no livro *Marxismo e teoria da literatura*. Apesar de ter tido um contato preambular com *Ontologia do ser social*, de Lukács, num primeiro momento, Moraes, de modo ensaístico, trouxe consigo a categoria trabalho, central na composição teórica de Lukács e do próprio Marx. Inclusive, voltou-se ao pensamento marxiano para compreender o intercâmbio entre o ser social e as naturezas inorgânica e orgânica.

Tal tarefa o acompanhou em escritos posteriores, particularmente nos estudos em que buscou discutir a ideia de *valorização do espaço* e o processo de formação territorial, num movimento metodológico inspirado no materialismo histórico-dialético, de um modo geral, e nas bases do trabalho fundante de Marx. A propósito, em seu último ensaio publicado, o Lukács da estética reapareceu à Armando Corrêa como fonte teórica. A categoria da particularidade, antes empregada pelo autor em tela, nos anos anteriores, foi então reintroduzida por Moraes (2014), embora já tenha dela se utilizado para, junto ao corte ontológico e ao trato sobre as formas da materialidade, formalmente apresentar uma

proposição teórica de construção de uma teoria marxista da Geografia (MORAES; COSTA, 1987).

De forma influente, as obras da maturidade tardia de Lukács circularam no pequeno texto de Antonio Carlos Robert Moraes (SILVA, 1983). Em escritos posteriores, o filósofo húngaro reapareceu como fonte primária na composição teórica deste geógrafo, mediada pela *Ontologia do ser social*.

Por outro lado, na obra do professor Armando Corrêa, Lukács aparece como instrumental teórico necessário para, dentre outras coisas, adensar críticas ao estruturalismo althusseriano. Mas essa inserção provoca impasses na arrumação teórica do geógrafo – é quando Lukács se ausenta do pensamento armandiano. Basta olharmos os referenciais utilizados para construir a proposta da *Geografia Teórica*. Além de Lukács não aparecer como intelectual relevante ao debate, outros ganham centralidade, como é o caso de Althusser<sup>2</sup>.

Ambos os geógrafos abandonaram os estudos sobre a ontologia do espaço, e o fizeram no momento em que Milton Santos deixou de resistir ao tema, com a publicação de seu livro *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, na segunda metade da década de 1990. Outros geógrafos brasileiros, inclusive orientandos de Armando, também se inseriram no debate. Falamos aqui de Ruy Moreira e Élvio Rodrigues Martins, que não só retrabalharam alguns aspectos da geografia do professor Armando Corrêa, recuperando-a, como também reintroduziram Lukács nas discussões geográficas.

Os estudos sobre a “Geografia da sociedade do trabalho”, angariados por Ruy Moreira, nos últimos anos, ilustram satisfatoriamente essa reaproximação que, vez ou outra, se dá de forma indireta, mas que não se desvencilha da forte inspiração lukacsiana ou marxiana pela via da centralidade do trabalho e do metabolismo homem-natureza. É o que se pode verificar, por exemplo, em *A (geografia da) sociedade do trabalho* e em *Sociabilidade e espaço (As formas de organização geográfica das sociedades na era da Terceira Revolução Industrial – um estudo de tendências)*.

Élvio Martins, por sua vez, tem conduzido um trabalho centrado na ontologia em Geografia, tanto no ensino, lecionando na pós-graduação a disciplina “Ontologia e epistemologia em geografia” (em que a leitura de textos lukacsianos tem sido realizada), quanto na pesquisa, publicando artigos relativos ao tema, tais como “Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser” e “As dimensões do geográfico: um diálogo com Armando

---

<sup>2</sup> Diga-se de passagem, a aproximação de Silva com o estruturalismo precisa ser devidamente estudada, principalmente em sua relação com o método *fenomenologia-ontológica-estrutural* que, conforme sinaliza Martín (2014), “ainda soa um tanto estranha e paradoxal” (p. 25).

Corrêa da Silva”, e, ademais, também coordenando o projeto “Fundo Armando Corrêa da Silva”, que busca “conservar, recuperar e publicar os textos inéditos do nosso autor” (MARTIN, 2014, p. 14).

Nos últimos anos, o tema foi ganhando novos adeptos. Com isso, a sua natureza, que antes provocava certo estranhamento, se complexifica com novas abordagens e proposições. Embora saibamos da existência dessa mesma complexidade, não desejamos descortiná-la. O nosso interesse, diante do que foi recuperado, é estudar alguns elementos da base de constituição da ontologia do ser social que, décadas atrás e no interior do nosso campo disciplinar, fora apresentada por Armando Corrêa e pelos geógrafos que o leram.

Sabendo da herança deixada pelo estudo de Lukács sobre o tema da ontologia do ser social e dos momentos de diálogos que travamos no interior da Geografia, abriremos um debate a seguir com o auxílio dos traços da ontologia marxista. Desejamos enfrentar, de maneira introdutória, a resistência que se faz ao tema, entendendo-o como um conjunto de relações entre a prática da vida e a produção de conceitos ou, em outros termos, entre o empírico e o concreto que mediam e que são mediados pela natureza societal e pela desgastada relação sociedade-natureza.

## 2 NATUREZA, SOCIEDADE E ONTOLOGIA: BREVE ENCAMINHAMENTO TEÓRICO ACERCA DO SER SOCIAL

Certa feita, Hettner (2012), importante geógrafo alemão do século XIX, anunciara que “se a Geografia é a ciência corológica da superfície terrestre, por conseguinte ela tem a ver com todos os objetos possíveis tanto da natureza inorgânica quanto da orgânica, quanto da vida humana” (p. 138). O princípio de tal afirmação é o ponto de partida para um rejuvenescimento epistemológico da disciplina, provocado principalmente pela metodologia da diferenciação de áreas pelo mesmo autor. Hettner apostara numa auto-crítica, reafirmando ao mesmo tempo a natureza científica e moderna da Geografia. Ao fazê-lo, comprometeu-se em incorporar o método corográfico para, adiante, pensar as relações existentes no interior de uma região individual ou unidade areal da superfície. De modo geral, corologia tem que ver com o estudo das áreas do globo. Ela advém de um movimento antigo, bastante divulgado nos séculos XVII e XVIII e amplamente trabalhado por Varenius<sup>3</sup>. Trata-se de um método de estudo regional calcado em três momentos antecedidos pelo princípio de localização dos fenômenos. São eles: observação, descrição e comparação.

Há um aspecto presente na afirmativa exposta que diz respeito à sua busca pela natureza científica da Geografia. Ainda que tenha reservado críticas contundentes às geografias produzidas na Antiguidade e na Idade Moderna, altamente descritivas e distanciadas das explicações causais, Hettner (2012) se manteve firme em sua filiação ao pensamento kantiano ao tratar o espaço (físico) ou a “superfície terrestre firme” como “o primeiro e mais ostensivo fato, sem o qual não se poderia entender os demais fatos geográficos” (p. 140). A natureza da Geografia, temário sobre o qual ainda nos debruçamos, e as bases kantianas de se compreender a realidade, juntas, constituem uma das razões pela qual nós nos distanciamos cada vez mais do tema da ontologia em Geografia, ainda que façamos múltiplas referências a ela.

Há de se notar em Hettner, bem como nos geógrafos da chamada geografia moderna, uma entrada do pensamento kantiano e, antes, influência da metafísica da natureza. A presença de Kant, percebida já na obra de Humboldt, traz à Geografia institucionalizada

---

<sup>3</sup> Trata-se do método aplicado pelos geógrafos filiados aos aportes teórico-metodológicos da chamada corografia, que pode ser definida como sendo a “descrição de regiões”. Corografia e corologia, palavras pouco definidas pelos geógrafos e bastante semelhantes entre si, marcam o estudo descritivo detido nas localizações de fenômenos terrestres. Sobre o tema, recomenda-se a leitura de Leal (2010).

questões relativas à natureza em sua relação com os processos de localização e distribuição dos grupos humanos. A totalidade, o todo, já se revelava aos estudiosos como destino obrigatório de suas análises. A inevitável aproximação da Geografia com as ciências da natureza, a partir de então, passou a ser a questão fundamental. De modo mais adequado, a nossa preocupação às vezes involuntária em perseguir a origem de nossa disciplina nos coloca em situações tais que não nos damos conta da produção de novas lacunas e da perpetuação das já instaladas. Um retorno à Kant e ao kantismo fabricado por geógrafos da então época moderna é, sem dúvida, tarefa a ser rotineiramente revisitada. No entanto, devemos fazê-lo de modo a dar conta de um problema que para nós é central: a natureza das ontologias tratadas em nosso campo disciplinar.

O surgimento da Geografia científica e moderna impôs a todos os envolvidos a necessidade de se construir uma epistemologia própria que fosse capaz de responder questões relativas a um objeto de estudo próprio da disciplina. Para tanto, foi preciso redimensionar as fronteiras científicas para que a Geografia pudesse dialogar com outros campos do saber, tais como a Filosofia e a História natural. Daí poder-se falar em natureza, de sua metafísica, de uma ontologia e de representações de mundo. Desde então, a Geografia, bem como outros campos do saber, tem sido acompanhada por aquilo que Lukács (2012) chama de “tosco contraste” entre o reino da necessidade e o reino espiritual da liberdade. Nota o filósofo, acerca deste ponto, que “as bipartições radicais do mundo segundo o modelo da 'crítica da razão pura' e da 'crítica da razão prática' revelam-se cada vez mais impraticáveis, posto que, em última análise, podem contrastar entre si apenas o puro conhecimento da natureza e a pura moral” (2012, p. 26).

A contraposição e/ou a união entre esses dois reinos jamais produziu efeitos satisfatórios no cabedal epistemológico de nosso campo. Depreende-se deste jogo de disputas das ideias apenas o enorme problema do retorno eterno à filiação sem, contudo, voltar-se à essência desta ação que se consome de nossa preocupação em encontrar, às vezes sob bases desmedidas, unidade teórica ao nosso campo disciplinar, via síntese ou integração entre elementos por conceitos<sup>4</sup>, como totalidade, sistema, integração, estrutura etc. Tal postura cria um desvio intelectual que pode ser verificado em atos de teóricos que, ao se encaminharem na busca pela identidade da Geografia, se perdem na falsa urgência pela filiação. Essa mesma

---

<sup>4</sup> Max Sorre (1967) chega a falar de *profunda unidade do homem*, ao se referir aos traços humanos classificados pela doutrina naturalista e à sua manifestação na relação com as atividades da sociedade ou, segundo ele, grupos humanos.

filiação tem que ver com a situação em que a ciência geográfica se encontra perante as ciências da natureza e as ciências humanas.

Lukács (2012) nos ensina que é “irrelevante para uma ontologia do ser social se as ciências sociais são tratadas, como geralmente se faz no Ocidente, como ciências da natureza ou se para elas é criada, como ocorre na Alemanha, a rubrica das ciências do espírito” (p. 26). Mesmo que as ontologias estejam unidas num único discurso – caso do estudo de Hettner, ao tratar das naturezas orgânica e inorgânica e da vida social – de quando em vez essa junção é tida como resultado de um mundo político-ideológico dividido que impede o teórico de conhecer uma ontologia do ser social. Lukács (2012) ainda nos diz que...

Quando os mais importantes filósofos do passado e do presente chegam a tocar em problemas que de fato pertencem à ontologia do ser social, na maioria das vezes apresentam a seguinte alternativa: ou o ser social não se distingue do ser em geral, ou se trata de algo radicalmente diverso, algo que não tem mais o caráter de ser (...) (p. 25).

Quando tratamos da ontologia em nosso campo disciplinar, também caímos na tendência de transformar a ontologia do ser social em ontologia do ser em geral, isto é, em ontologia da natureza inorgânica. Isso porque definimos a ontologia do ser social com base no modo de ser da natureza inorgânica, por isso nos afastamos das ontologias ou, quando muito, tratamo-nas sem fazermos referência ao modo de ser pertencentes a cada uma. O modo como nos apropriamos de uma ontologia do ser social está inteiramente articulado com a nossa dependência com a natureza. Revela-se para nós uma natureza ainda muito distante que somente se articula com as ações humanas quando relações teóricas buscam ser feitas.

Ora, não há como concebemos a sociedade sem nos voltarmos à natureza, mas isso não quer dizer que devemos abandonar as ontologias dos homens e mulheres ou transformá-las em extensão de uma ontologia de um ser puramente abstrato, universal e/ou geral. As relações homem-meio e sociedade-natureza não podem ser encaradas como uma exigência teórica e ética, frente às dicotomias e tricotomias que até hoje nos atingem. Ao contrário, elas precisam ser vistas como uma condição vital para a vida e a sua reprodução.

## 2.1 Das categorias ontológicas fundamentais da ontologia do ser social

Existe uma unidade entre as três esferas ontológicas que se combinam e produzem as condições de existência, produção e reprodução social(izada). De acordo com Lessa (2012a), “essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução social requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, como pelo fato de que, sem a natureza, não pode haver ser social” (p. 11).

Quando Max Sorre, em *O homem na terra*, buscou definir a consistência do termo de origem grega *ecúmeno*, escreveu: “o contexto físico e vivo representa o meio natural, enquanto que o meio humano é definido com ajuda das ciências do homem, na extremidade das quais figura a Sociologia” (SORRE, 1967, X, tradução nossa). Seu estudo produziu uma ecologia do homem no interior de seu tratado de Geografia Humana. De certo modo, o geógrafo se preocupou em tratar da unidade do *ecúmeno* ou do *espaço terrestre*, “do homem inteiro em cada um de seus atos e ainda em suas contradições” (SORRE, p. XI, tradução nossa), da “trama” de nosso ser. Prossegue o geógrafo, dizendo: “o fato de reconhecer a unidade da Geografia humana, elimina o falso e irritante problema das geografias especiais” (1967, tradução nossa). Sorre possivelmente foi um dos geógrafos que melhor soube ler as relações inerentes às ontologias, ao arrumar teórica e estilisticamente o seu discurso sobre a *sociabilidade complexa*, conforme lembra Moreira (2010a). O próprio conceito *ecúmeno* – que, como bem expõe George (1972), trata-se do meio ocupado pelo homem – nos traz fortemente o peso das relações metabólicas entre os grupos humanos e o meio (ou ambiente).

As unidades espaciais estabelecidas pela ação humana são, pode-se dizer, resposta direta da incessante interação entre modos de ser diferentes. As ontologias da natureza orgânica e da inorgânica e a ontologia do ser social são rigorosamente diferentes entre si. Porém, todas elas fazem parte de uma produção da concretude da realidade em movimento histórico e aparecem cada qual com sua feição própria. A propósito, não existe movimento de passagem de uma ontologia à outra de modo puramente transitório e etapista. O que ocorre é o movimento de *ruptura ontológica*, no sentido de evidenciar a interdependência entre as partes e a particularidade de cada uma delas (LUKÁCS, 2012). Ainda que denominado “ruptura”, este movimento é uma das primeiras manifestações da prática de ações sociais. Buscando exemplificar o movimento de ruptura sustentado por Lukács, diz-nos Lessa (2012a) que:

[...] em definitivo, não há uma sequência de passos intermediários entre tornar-se-outra da pedra [natureza inorgânica] e o repor-o-mesmo da goiabeira [natureza orgânica]. Não há qualquer mediação possível entre estas esferas ontológicas, e por isso a passagem de uma a outra assume a forma de um *salto ontológico*” (p. 14, grifo nosso).

Os homens e as mulheres não vivem como matéria orgânica, com o mesmo tempo de vida, com a mesma estrutura qualitativa e (onto)lógica. No entanto, são seres sociais porque, antes, seres orgânicos e inorgânicos. Vejamos de forma mais detida como as relações entre unidades<sup>5</sup> se estabelecem e compõem a totalidade da realidade concreta.

De acordo com George (1966), o espaço pode ser entendido se em consideração forem levadas as atividades desempenhadas pela sociedade. Segundo o geógrafo, todo grupo humano é responsável por produzir numa determinada porção daquilo que ele chama de *espaço terrestre*. Nesse sentido, o espaço “total”, que preferimos chamar de superfície terrestre, é requalificado de acordo com as relações que ali são estabelecidas. Há estratificações dos espaços que se originam das atividades de sujeitos em coletividade e das formas de existência dos mesmos. Pode-se dizer que são as geograficidades que criam regionalmente condições de sobrevivência, existência e, portanto, reprodução. Essa qualificação do espaço é a produção de sentidos de vida num meio a ser compreendido historicamente. Os homens e mulheres não pertencem aos espaços do globo terrestre por serem apenas biologicamente corpóreos, seres incorporados, mas por definirem limites de convívio com o substrato físico e com o outro-diverso, pela sociabilidade que não se origina da interação, mas da contradição (das trocas desiguais de saberes, costumes, hábitos e modos políticos de representação e qualificação material dos objetos concretos).

As relações entre o espaço e os grupos humanos podem ser facilmente classificadas, de acordo com George. Poder-se-ia dizer, então, que há uma aproximação primeira que se consubstancia numa relação íntima e de primeira necessidade, que é a da habitação. Essa relação, também conhecida por *habitat*, é uma relação de inserção à vida cotidiana. É o resultado da combinação entre os tempos espaciais da superfície terrestre, os tempos desiguais produzidos ao longo da história, das temporalidades próprias dos grupos humanos habitantes e de suas espacialidades. Elas, segundo o geógrafo, são relações residenciais simples.

Diferentemente do autor, não admitimos a ausência de qualificação de espaço nessas relações primeiras. Embora seja um momento de apropriação por localização, a construção do

---

<sup>5</sup> Uma delas é a mesmidade estabelecida por Marx, que diz respeito ao binômio produção-consumo. Adiante, retomaremos esta sentença.

*habitat* é o princípio de uma possível vontade da coletividade de ordenação dos objetos dos espaços ocupados, portanto, de reorientação ontológica. Os homens e mulheres habitantes, daí, já não podem ser vistos estritamente como números que se acumulam e que formam uma densidade populacional. O autor caminha nessa direção, ao dizer que: “Ele [o espaço] é puramente quantitativo, e a relação pode se exprimir por um quociente de *densidade*” (GEORGE, 1966, p. 29, grifo do autor, tradução nossa). Não é possível dizer que os grupos humanos foram implantados de acordo com as características de produção capitalista. Os dados de consumo e de produtividade, ainda que importantes, não podem limitar o significado das relações dos homens e mulheres com o espaço, seja pelo uso da terra para agricultura de subsistência, seja pelo uso da mesma terra para a construção de moradias, seja pelo uso do solo para especulação ou para implantação de indústrias.

Não se pode confundir a dinâmica organizativa de um grupo humano com a dinâmica de uma relação sociedade-espaço, porque embora haja sociedades economicamente mais complexas que outras, a comparação não deve substituir o simples cuidado de preservar a natureza das relações sociais em comunhão com as relações espaciais. Quando George distingue o *espaço de localização* do *espaço de relação*, apresentando elementos extremamente importantes, tais como organização, construção, ordenamento, execução de práticas econômicas e políticas, ele deixa de levar em consideração que a política é o princípio mais importante de organização do espaço e da sociedade e que ela não se manifesta apenas em escala global. Ao contrário, as relações de poder que se estabelecem em qualquer parte do espaço físico são provocadas por sociabilidades mais simples. A localização pressupõe, desde o início, organização espacial. E é preciso ressaltar que organização do espaço não pode ser encarada como projeto e propriedade de órgãos nacionais ou supranacionais de ordenamento areal. A organização espacial vem de dentro das relações sociais e é definida pelos sujeitos que dela participam. O geógrafo francês nos apresenta uma outra perspectiva, afirmando que “organizar o espaço, é de fato organizar a sociedade planejando seu quadro e se inserindo num molde prévio” (GEORGE, 1966, p. 24, tradução nossa).

Mesmo diante do seu quadro de classificação sugerido, o geógrafo satisfatoriamente chama a atenção para o teor relativo do espaço. A relatividade do espaço tem que ver com os graus de inserção da sociedade na superfície terrestre, que carrega consigo atividades, técnicas e formas de organização. O modo como as atividades modificam a natureza coincide com os impactos da apropriação, do uso e da ocupação humana. Sobre este ponto, diz-nos o autor que:

Em relação à ocupação humana, esses espaços se qualificam por um coeficiente de valor, que mais ou menos mede a sua grande aptidão à suportar uma população e à assegurar um nível de vida mais ou menos elevado a um efetivo dado de população por unidade de superfície. Por uma discriminação muito geral, separa-se os espaços inabitados nas condições normais de acessibilidade e de vida permanente, tais como os desertos frios, os desertos quentes, as mais altas montanhas, de l'cekoumène', segundo a expressão de Maximilien Sorre, que cobre o restante dos continentes. Resta definir a capacidade de sustento humano de cada unidade regional ou local (GEORGE, 1966, p. 25, tradução nossa).

Daí deriva uma definição de espaço bastante pertinente, ainda que pouco problematizada, a de que o espaço “é então por sua vez um quadro geográfico e um meio de relações sociais” (1966, p. 30, tradução nossa). Numa leitura geral, é possível dizer que a noção de quadro geográfico se relaciona diretamente com os aspectos gerais da natureza trazidas para o interior das necessidades humanas. É como se a natureza disponibilizasse nas paisagens de todas as localidades os elementos inibidores à ação humana e facilitadores às práticas societárias.

George mesmo, inspirado na geografia vidaliana, aceita essa posição e classifica, buscando dar conta da diversidade do planeta, a ocupação humana nos lugares em classificação zonal ou bioclimática, que tem por condição vital a diferenciação agrícola, alimentar e ecológica; em classificação morfométrica, reservada aos acidentes físicos-naturais da superfície, à geomorfologia do terreno; em classificação altimétrica e em classificação de posição etc. São classificações que reúnem as ontologias das naturezas orgânica e inorgânica e da vida social.

O espaço se colocando como meio de relações sociais é um salto qualitativo em termos de análise, ampliando o entendimento sobre as relações sociais e essas em composição com a superfície terrestre. Do ponto de vista teórico-metodológico, George elimina as fronteiras entre a Geografia e a Sociologia de maneira a compensar a fraqueza de método da disciplina, permitindo, inclusive, fazer uma leitura sobre as dimensões da percepção do espaço, voltada para as representações da paisagem juntamente com a convivência em ambientes compartilhados e não estritamente para o campo da psicologia. De modo geral, o que se é chamado de geográfico não é propriamente resultado de relações socioespaciais, mas os aspectos físicos da primeira natureza, ainda que modificada pelo trabalho humano, transformada num fetichismo que oferece à natureza uma historicidade tal capaz de transferir sua ontologia aos homens e mulheres.

Essa definição de espaço oferece condições para se entender os modos de vida, que se manifestam por convivência contraditória a partir do processo de sociabilidade e por vivência num raio concreto de experiência, via espaço vivido. Viver no espaço é, antes de tudo, juntar-

se a ele vivendo-o e produzindo ritmos particulares que compartilham *locus* de ação com o tempo do trabalho, dos itinerários e deslocamentos cotidianos. Há, igualmente, a presença das temporalidades dos seres habitantes que são criadas na/pela apropriação do *habitat*, do seu uso e, fundamentalmente, pelo deslocamento em pontos do espaço que são medidos valorativamente pelo teor de acesso e restrição. Os indivíduos que vivem o meio de relações sociais, concretamente praticam ações mediadas pela política do lugar, e o fazem de acordo com a classe social a qual pertencem. É dessa maneira que uma “ontologia residencial”, própria de quem habita/mora/reside, se diferencia de uma ontologia do trabalho, das atividades técnicas, intelectuais e profissionais.

Lembra-nos o autor que “quanto mais a economia e as sociedades se diferenciam, mais se é necessário fazer aparecer uma nova aproximação da noção de espaço” (GEORGE, 1966, p. 31, tradução nossa). Dito de outro modo, quanto mais as relações entre as sociedades e os seus espaços se intensificam mais o movimento das objetividades se presentifica via *práxis* do ser social<sup>6</sup>. Este é um dos pontos mais importantes da ontologia do ser social, onde os espaços nas/das relações são produzidas pelas temporalidades desiguais dos seres habitantes e sujeitos da história. Nota Lukács (2012) que “do ponto de vista de uma ontologia do ser social, talvez o mais importante seja aquela ininterrupta interação que tem lugar entre teorias ontológicas e *práxis* cotidiana” (p. 30).

Poder-se-ia dizer, então, que a relação fundamental entre as três ontologias – das naturezas orgânica e inorgânica e da vida social – se constitui sob as bases do movimento histórico da prática humana e de ações práticas que dão ritmos variados às relações socioespaciais. A simbiose entre a sociedade que se organiza num espaço ordenado (GEORGE, 1966) e a natureza que a ela se aproxima por graus de necessidade afeta sem desvios as rupturas ontológicas, de tal forma que surge, daí, a determinação da forma concreta. O espaço e o tempo indissociavelmente criam novas situações aos sujeitos que dessas categorias se ocupam. Desse modo, o ser social ontologicamente se insere na trama histórica juntamente com a natureza a partir do uso social que homens e mulheres fazem das

---

<sup>6</sup> Veremos, ao longo do capítulo IV, que as objetividades, advindas de ideias prévias de uma consciência subjetivamente orientada, são incitadas pelas objetivações, isto é, externalização daquilo em que Lukács (2010) chama de “cadeia de decisões”, um conjunto de vontades individuais, individualistas ou coletivas que são pensadas, projetadas na mente para serem, posteriormente, realizadas. São ações tornadas práticas na dinâmica de produção social do espaço. Ademais, iremos retomar este ponto para identificar o teor de imediatividade da vida cotidiana tratando de investigar sobre o problema da produção imaterial do espaço ou do valor no espaço, comandada por ações que nem sempre se materializam nas formas.

coisas-do-mundo (natural), combinando técnicas com suas necessidades ou, como preferimos, projetos ontológicos.

Em última análise, a *práxis* humana que organiza o espaço geográfico sob lógicas desiguais de ordenação age indubitavelmente a partir de objetivações que são, em síntese, guiadas pelo processo de determinação. De maneira mais precisa, a *práxis* é determinada “pelo ser, pelo ser social e pela natureza e pela natureza por ele mediada” (LUKÁCS, 2012, p. 31). As ações e as atividades sociais práticas produzem novas representações situacionais ou, mesmo, totalidades impressas em meio à dinâmica da sociedade em íntima relação com a natureza.

A natureza que sofre transformações em seu estado primevo passa pelo processo de incorporação de técnicas de ajustes ou ambiência. Se voltarmos a nossa atenção à noção de meio, possivelmente iremos constatar o quão estrutural é a relação entre a sociedade e os domínios técnicos advindos do uso de certa instrumentalidade em atos teleológicos. O meio, conceito bastante atrelado às doutrinas evolucionistas e à noção de adaptação, consegue traduzir o metabolismo entre os ciclos temporais da natureza e “uma combinação de traços elementares isolados: situação geográfica, características do relevo, elementos do clima (temperatura, pressão, etc.), composição da cobertura vegetal, estabelecimentos humanos, etc.” (SORRE, 1967, XI-XII, tradução nossa).

Na medida em que os grupos humanos se apropriam e usam funcionalmente o solo, a significação do meio para a relação social existente é atravessada por variações. Produz-se valores relativamente atrelados ao grau de domínio das ontologias das naturezas. Esse mesmo domínio é verificado nos fluxos de combinação entre as atividades dos homens e mulheres e as propriedades do meio sob um conjunto de técnicas adaptativas<sup>7</sup>.

As ontologias, ainda que imbricadas em tramas de relações complexas, se diferenciam não somente por modos de ser díspares, mas, também, por determinações ontológicas de esferas de ser (inorgânico, orgânico ou da vida e da vida social). As rupturas ontológicas que são operadas por processualidades, longe do materialismo (ou do próprio marxismo) de corte hegeliano, acompanham a dinâmica particular de cada esfera. Nessa direção, cada esfera superada historicamente pela superior finca bases neste trânsito qualitativo-estrutural. Ou seja, a vida social deixa de ser comandada pelas determinações “anteriores” (no sentido nada etapista), mesmo sendo marcada por processualidades de outras esferas ontológicas.

---

<sup>7</sup> Eis, resumidamente, o princípio de gêneros de vida proposto por Paul Vidal de La Blache, em 1911, em seu texto *Les genres de vie dans la géographie humaine*, publicado nos *Annales de géographie* e, posteriormente, atualizado pelo próprio Max Sorre. No início do capítulo subsequente, retomaremos este importante conceito.

Os homens e as mulheres que se reproduzem na superfície terrestre o fazem sob a estrutura das relações sociais e a disposição organizativa dos objetos espaciais, fundamentados nas categorias básicas da ação geográfica, quais sejam: localização, distribuição e extensão (MOREIRA, 2001). Cada esfera ontológica respeita os ritmos (as temporalidades) de uma outra – a precedente –, com exceção da primeira, a inorgânica, que sofre interferências interna e externa sem comprometer-se com a dinâmica da historicidade, por isso, também, da espacialidade.

Cria-se, daí, condição concreta ou concretude de reprodução da vida social. Isso quer dizer que as categorias gerais – espaço e tempo – são tratadas pela produção social e não por um subjetivismo que aumente a distância entre a abstração (a ideia, a ideação) e a concreticidade (resultado do trabalho intelectual da consciência). A produção social inaugura uma dialética entre os processos da vida social e as processualidades da vida orgânica e da natureza inorgânica, movimento próprio de totalidade acomodada sob uma ontologia fundamental, que permita desvelar a mudança de qualidade histórica e valorativa. A totalidade do ser, caminhando junto das ações e atividade de um ente, é inserida de maneira “orgânica” em outras totalidades, como a do espaço e a da sociedade.

O ser social adquire meios concretos (mesmo aqueles tidos como imateriais) de conservação de sua existência, de sua reprodução, sem, contudo, tornar-se dependente do ser orgânico. Ambos fazem parte de totalidades abertas que anunciam novos repertórios de produção da vida. As relações, ancoradas em determinações particulares, criam de tal forma resultados materiais-imateriais na superfície que o ser social, se apropriando das interações orgânico-inorgânicos, transformam as coisas-do-mundo em objetos-para-uso, como externalização da consciência advinda de uma ideação em síntese com o trabalho. A contradição entre o ser social e o ser precedente – o ser orgânico – não cria determinações comuns, tampouco facilita reversibilidade dos processos. Lembra Lessa (1995) que “a irreversibilidade dos processos é um dado ontológico” (p. 141).

É socialmente impraticável reproduzir experiências pretéritas ontologicamente humanas. Os eventos históricos que se repetem são guiados pela dinâmica própria da sociedade e não por um punhado de procedimentos metodológicos positivistas. De modo desigual, os “eventos” de uma natureza orgânica podem, com certa facilidade, ser repetidos em laboratórios preparados para tal empreendimento; alguns “eventos naturais”, inclusive, são repetidos por ciclos, como os ciclos geoquímicos que transmutam a matéria com ações de energias que incidem sobre pontos acessíveis e inacessíveis do terreno, provocando “mudanças locacionais”, vulgarmente chamadas de migração. Somente as processualidades

do ser social são orientadas por historicidade, apesar de estarem em profunda relação com outras esferas ontológicas.

Os processos agem sobre a superfície modulando-se em ritmos temporais que respeitam a natureza das vontades sociais, advindas da tríade homem-política-sociabilidade. Na relação com a natureza, a sociedade transfere suas necessidades à estrutura do meio aplicando forças políticas sobre os pontos locais de habitação e o lugar de convivência. Daí poder-se falar em produção de novas formas e conteúdos e, concomitantemente, em totalizações combinadas com as estruturas do ser social, já inseridas nos limites da geograficidade ou em seu raio de co-existência.

Sabe-se que a natureza é um componente de uma complexa totalidade que se apresenta como projeto inacabado junto à sociedade. Desde os estudos de Marx, pelo menos, que a natureza rompe com uma (a) historicidade natural. Comentando sobre os avanços de análise que Marx promovera acerca da introdução da natureza em seu estudo da realidade, escreve K. Korsch: “a natureza não se inscreve imediatamente na história mundial, mas mediamente, como processo da produção material, que se efetue desde a origem, não somente entre homem e natureza mas contemporaneamente entre homem e homem” (1972, p. 162-163 *apud* QUAINI, 1979, p. 23).

A natureza do ser social fora marcado pelas rupturas no interior do pensamento filosófico. Por muito tempo o ser próprio dos homens e mulheres dividiu-se em “ser natural” e “ser humano”, permeado pela dicotomia natureza-história no criticismo kantiano<sup>8</sup>, tendo sido superado por Hegel, com a concepção de autoprodução humana em relação dialética com a natureza sob a lógica do trabalho espiritual abstrato (QUAINI, 1979). Foi Hegel quem, à guisa do progresso evolutivo, instituiu uma linha de transformação qualitativa que se assenta na passagem do homem à natureza, sendo o homem o *córpus* do espírito e natureza o terreno, base ou relação exterior. O progresso evolutivo seria, em linhas gerais, o projetar-se do espiritual (o homem como elemento natural) em-si contra a própria natureza posta como qualidade imediata do homem.

A leitura marxiana da natureza é uma pista incrivelmente pertinente ao nosso olhar geográfico sobre o ser social, na medida em que homem-natureza se põe como relação

---

<sup>8</sup> Nota Lukács (2010), numa das fundamentais passagens de sua Ontologia, que “os últimos séculos do pensamento filosófico foram dominados pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, e esse domínio está longe de ser superado. A preponderância da primeira dessas disciplinas se tornou tão forte que a opinião pública competente esqueceu totalmente que a missão social da teoria do conhecimento, que culminou em Kant, consistia, quanto a sua finalidade principal, em fundamentar e assegurar o direito à hegemonia científica das ciências naturais desenvolvidas desde o Renascimento (...)” (p. 29).

indispensável à produção da realidade concreta e, em seguida, à compreensão e crítica de suas contradições. Não basta, no entanto, falarmos da aproximação histórica do homem com a natureza e afirmar, enfim, ser o trabalho a mediação deste encontro entre ontologias radicalmente distintas. Não podemos apenas considerar a natureza como momento da *práxis* humana, como anunciara Marx. É preciso efetivamente marcar as diferenças estrutural, qualitativa e modal entre o homem e a natureza, de modo a compreender a prática das atividades e ações da sociedade à luz do movimento de apropriação, uso, controle e revalorização que parte de sujeitos sociais que não se aproximam da natureza para torná-la fonte de mercadoria, numa relação unívoca.

Entre a natureza inorgânica e o ser social existem determinados graus de relacionamento que marcam a necessária procura humana em projetar-se à medida do trabalho. Não estamos tratando da simples presença de elementos da natureza orgânica no corpo humano, tampouco da aproximação entre os grupos humanos, inclusive os pertencentes às sociedades pré-capitalistas, nas áreas extremas da superfície, dos sítios geomorfológicos.

A natureza inorgânica, além de principiar o desenvolvimento da vida, da natureza orgânica, é condição fundamental ao estabelecimento da vida e convivência entre seres sociais. A reprodução da vida, nesse sentido, apreende o peso ontológico (leia-se: condição primordial e irrefutável do ser social) que existe entre tais esferas, sem torná-las dependentes umas das outras. Estamos tratando de dependência no sentido que a transforma num todo arrumado por partes diferentes, isto é, um processo que não prevê autonomia entre modos distintos de manifestação material de existência, de ser.

Os elementos orgânicos são condições/condicionantes dos modos como os grupos humanos se organizam e ordenam seus espaços. Marx escrevera sobre as comunidades pré-capitalistas defendendo esta posição. Lembra-nos Quaini (1979) que Marx “(...) vê os elementos naturais, ambientais, como condições, entre outras condições, como variáveis entre outras variáveis – e não como determinismo geográfico – isto é, não os vê de um modo abstrato mas historicamente determinado” (p. 69). O trabalho social produz objetos para consumo humano, ao passo em que a produção transforma a natureza por ações ou atos teleológicos, isto é, pelo trabalho.

Os homens e as mulheres não estão plasmados num mundo que automaticamente aparece, mesmo de forma puramente fenomênica, mas ligados complexamente numa totalidade ou naquilo em que Lukács chama de “mundo habitual”, aquele que é produzido ao mesmo tempo pela natureza e pela sociedade. Este mundo habitual é produzido por determinações coletivas advindas das atividades e ações políticas dos seres sociais que, por

sua vez, precisam ser lidas como o resultado (não acabado) da combinação entre as outras duas ontologias. Sobre este ponto, é dito que “sem compreender essa conexão nem sua dinâmica, não se pode formular corretamente nenhuma das questões ontologicamente legítimas do ser social, muito menos conduzi-las a uma solução que corresponda à constituição desse ser” (LUKÁCS, 2010, p. 32).

As três ontologias existem simultaneamente e convivem integradas no mundo habitual e no amplo campo da ontologia, apenas separadas nos esforços da chamada teoria do conhecimento. São elas que fundamentam toda *práxis* humana, compondo um arranjo estrutural do ser ligado à reprodução social, que diz respeito tanto à sociedade quanto à natureza, intitulados “dupla base do ser social”. Daí poder-se dizer que é o ser social o mesmo que filtra historicamente outras esferas que não a sua – numa combinação ou pelo processo, como afirma Marx – embora não admita dualismo, mas, antes, contradições necessárias. Alerta-nos o filósofo húngaro que...

Jamais se trata de uma constituição dualista do ser humano. O homem nunca é, de um lado, natureza humana e social, e, de outro, pertencente à natureza; sua hominização, sua sociabilização, não significa uma fissura de seu ser em espírito (alma) e corpo. De outro lado, vê-se que, também aquelas funções do seu ser que permanecem sempre naturalmente fundadas, no curso do desenvolvimento da humanidade se sociabilizam cada vez mais (LUKÁCS, 2010, p. 38).

Pelo mundo habitual, o ser social se inscreve espacialmente e imprime concretamente suas posições diante de projetos ontológicos. Compreendemos por projetos ontológicos as ações políticas de sujeitos coordenadas por intenções pensadas (e a serem realizadas) que produzem relações espaciais. Seria residual tal definição se ficássemos ligados apenas à problematização ontológica de Marx descortinada por Lukács. Há um princípio bastante confuso na Geografia, pouco perscrutado, que recai na gênese das espacialidades da sociedade. Ao mesmo tempo em que a historicidade é um componente indubitavelmente fundante na origem da vida social, as relações de mediação entre o ser habitante e o meio produzem não apenas paisagens múltiplas, mas, sobretudo, espacialidades. A ausência de cuidados teóricos à qualidade das espacialidades, em grande parte dos trabalhos geográficos, é nítida.

O papel seminal das relações espaciais pressupõe refinada atenção sobre os espaços do ser social que, desde a origem, é alguma coisa por ser em algum lugar. Mas essa aproximação primeva, originária de uma existência socioespacial, não advém somente por uma adaptação ativa do homem ao meio ambiente, como postula Marx e defende Lukács. De acordo com o

filósofo, “precisamente o lugar ontológico central da práxis no ser social constitui a chave para a sua gênese a partir do modo de adaptação *meramente passiva* diante do ambiente na esfera do ser da natureza orgânica” (LUKÁCS, 2010, p. 67, grifo nosso). Tal afirmação traça o predomínio da historicidade, destaca os modos de ser em suas particularidades, e nos deixa uma imperiosa questão sobre as relações espaciais, antes mesmo das importantíssimas formas de ser de cada ontologia (natureza inorgânica, natureza orgânica, sociedade).

Ao trabalho do geógrafo, interessa em muito as relações sociais orientadas por uma profunda articulação entre a vida social, a vida orgânica e a matéria inorgânica, que necessitam de práticas advindas do ser social que, desde o princípio de sua constituição, são projetadas na consciência. Tendo em mente as relações espaciais e sociais, poderíamos com firmeza encontrar um chão notadamente importante às práticas políticas que, sem exceção, se originam e se desenvolvem a partir de uma política da prática, uma lógica em-si que, na contradição entre indivíduos diferentes e desiguais, se consubstancia no em-si-para-o-outro.

Volta a ser, a sociabilidade, um componente de formação do ser, ademais, surge a força da espacialidade como correlação de projetos ontológicos organizados por interesses realizados ou não, mas sempre praticáveis. Portanto, há de se notar que não basta olharmos apenas as histórias da vida social em comunhão com as ontologias presentes na realidade, mas, antes, é preciso identificar os pontos de convergência entre as historicidades tecidas por relações indissociáveis com projetos ontológicos díspares ou, em outros termos, políticas sendo praticadas valorativamente nos espaços da vida cotidiana.

Dito isso, pode-se admitir que o ser enquanto totalidade concreta – porque endereçada a se pôr como ser no processo da história e das historicidades, no caso do ser social, e não simplesmente lançado no mundo, como postula Heidegger (2009) – funda-se na magnitude da realidade com outras totalidades, que garantem ao ser condições de ser-assim na vida social. O ser como ser-assim não diz respeito ao ser de um ente fechado<sup>9</sup>, ao contrário, trata-se de um ser genuinamente autêntico, concretamente mergulhado na dinâmica das sociedades; é um ser em-si que se arranja em espaços de convivência, coabitados. O ser social, como ele mesmo é – isto é, como produtor de historicidade e igualmente de espaço (de sua representação) – habitando pontos ainda muito pouco praticados politicamente, se habitua com a necessidade

---

<sup>9</sup> Interpretamos este ente fechado, recluso, como o homem sociabilizado na sociedade produzida pela revolução burguesa e alimentada pelos liberalismos moderno e contemporâneo. Trata-se de um ser humano ou indivíduo que deturpa o seu caráter de individualidade, se transformando em ser proprietário-privativo ao, diante do desenvolvimento das relações mercantis, praticar a acumulação privada do capital, se tornando cada vez mais individualista.

de trazer para si o componente da ambientalidade, ao passo em que se forma como verdadeiramente ser social mediante o trabalho.

Em nossa reflexão, o trabalho não está sendo visualizado por seu aspecto técnico-operacional nem economicista, mas por um ângulo que seja movido pela espacialização dos homens e mulheres em sua individualidade em ambientes a serem re-ordenados por suas próprias ações. Como indivíduo, o ser social se aproxima cada vez mais das estruturas do modo de ser sujeito ao se afastar das condições primárias da existência, no sentido mesmo de ser cada vez mais social e menos orgânico sem deixar, no entanto, de romper com suas bases originárias. Acerca dessa passagem, assegura-nos Lukács (2010):

E na medida em que o ser humano, que em sua sociabilidade supera sua mera existência biológica, jamais pode deixar de ter uma base de ser biológica, e se reproduz biologicamente, também jamais pode romper sua ligação com a esfera inorgânica. Nesse duplo sentido, o ser humano jamais cessa de ser *também* ente natural. Mas de tal modo que o natural nele e em seu ambiente (socialmente) remodelado, é cada vez mais fortemente dominado por determinações do ser social, enquanto o biológico pode ser apenas qualitativamente modificado, mas nunca suprimido de modo completo (p. 76, grifo do autor).

As determinações comunicadas por Lukács são os novos elementos constitutivos de um ser que já não vive biologicamente por apenas se localizar na superfície terrestre. É um ser, agora, que ultrapassa os limites de sua natureza embrionária, biológica, ainda distante de uma totalidade social. O ser, quando se torna social, determina a superfície com os interesses políticos individuais – porque próprios de um ser genérico universal e singular<sup>10</sup>, por isso, também, individualizado – que provocam ações não-mecânicas (ou físico-químicas) na estrutura material da superfície.

São ações politicamente orientadas para serem destinadas à reorganização da vida em sociedade, espacializada, mas pronta a produzir outros espaços que possam acomodar os projetos individuais e coletivos de cada ser habitante. Das determinações, programam-se historicamente ordenamentos materiais sob práticas e modos de vida desiguais. Na medida em que o ser social objetivamente produz-se com o outro-diverso e o outro-desigual, constitui a sua própria individualidade. Imerso na sociabilidade, a sua individualidade, unindo as bases objetivas e subjetivas do seu ser, retira a alta importância dos aspectos puramente naturais

---

<sup>10</sup> Comentando sobre a genericidade (o ser social como ser genérico) e a modulação da singularidade em individualidade, apregoa o filósofo que “a singularidade é, como a universalidade, uma categoria fundamental de todo ser: não existe ente que não possa existir ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (universal) e como objetividade singular (singularidade)” (LUKÁCS, 2010, p. 77).

(biológicas). No entanto, a reprodução biológica “costuma continuar se realizando sem ser guiada por uma consciência” (LUKÁCS, 2010, p. 89).

As ontologias, embora pareçam produto de uma ordem natural unívoca, são, na estrutura dinâmica do real, produção de formas distintas do ser, genéticas e extremamente dependentes com a produção social da vida cotidiana. Tornar-se humano pela sociabilidade é o movimento de constituição de seu ser que, adiante, imprime sentidos de composição da vida compartilhada com outrem. Na medida em que os sentidos são formados, no interior da totalidade do ser, os fenômenos que se manifestam na imediatez logo reclama os graus de co-pertinência no mediato.

Estamos, aqui, aceitando as sentenças de uma ontologia do ser social possível, cuidadosamente construída por Lukács, mas sob ressalvas para nós fundamentais e mesmo funcionais. Até o momento, não mergulhamos na fronteira epistemológica que protege a relação sujeito-objeto, tampouco vislumbramos uma saída gnosiológica. Manteremos tal postura até a nossa derradeira reflexão. O interesse central precisa tocar aos problemas de uma ontologia pouco requerida e muito dispensada.

Um aspecto que conserva tal postura talvez seja o marco referencial da indispensável trama entre as ontologias pouco comentadas nestas linhas em inter-relação com a vida posicional-representacional humana, bastante atravessada pela constituição ontológica do ser social (porque) habitante. Ou seja, tratamos aqui dos graus de convergência entre o ser social por estar localizado e disposto a produzir espaço produzindo a si mesmo. Antes de falarmos propriamente de uma produção, é crucial referirmo-nos aos reclamos da categoria trabalho, aqui sendo compreendida como categoria em sentido teórico, também em sentido ontológico e, não menos importante, em sentido político.

## **2.2 Trabalho e ontologia: um retorno à primeira constituição social do ser sociabilizado**

Mesmo que não tenhamos exaustivamente trabalhado com o salto ontológico acima comentado, já podemos brevemente afirmar com Lukács (2010) que as ações e as atividades humanas somente podem ser postas em prática socialmente a partir do trabalho. É inconcebível politicamente estudarmos a *práxis* humana, entendido de maneira geral, sem, antes, nos reportarmos ao trabalho.

Lukács, em sua *Pequena Ontologia*<sup>11</sup>, nos oferece três entradas à categoria. A primeira nos ensina que o trabalho é um pôr teleológico, ou seja, um recurso à finalidade que tem por obstinação produzir com os atos humanos concreticidade às coisas, mediante o ser social concreto e suas ações concretas. Essa aproximação com a categoria trata do movimento de realização de uma ideia, que se projeta da ideação ao projeto concreto da vida. O pôr teleológico apresenta um fim em atos sociais antes ideado.

A segunda entrada chega ao ser social de modo ontológico, ao anunciar a relação entre teleologia e causalidade, ambas introduzidas na forma de ser dos homens e mulheres. Na ontologia do ser social, as relações amplamente reduzidas a interações, como na sociologia positivista, se transformam em contradições que surgem da síntese criada a partir dos binômios homem-natureza e homem-homem. Somente o ser social é capaz de, historicamente, inscrever-se na vida social convivendo com a diferença e a desigualdade. Não há ontologia do ser social sem relações sociais, tampouco sem relações espaciais. Isso não se estende às outras ontologias, pois “na natureza, em contrapartida, só existem conexões, processos etc causais, nenhum de tipo teleológico” (LUKÁCS, 2010, p. 41).

A terceira e última entrada se relaciona com a sociabilidade humana. É aqui onde o trabalho é tido como a constituição de toda sociabilização humana, da mais primitiva à mais complexa. Em outros termos, a sociabilização, desde a mais “simples” (praticada na vida cotidiana) até a mais complexa (as sociedades de classes) é originariamente produto concreto de trabalhos, pores teleológicos do ser social. Ressaltamos que as tipificações expostas de sociabilização não são regidas em condições evolutivas, progressivas, deterministas. Ao contrário, não se pode conceber as sociedades complexas (de classes) sem a totalidade social da vida cotidiana, assim como não é viável falarmos da sociabilização da vida cotidiana sem haver um olhar detido às sociedades de classes. Isso porque estamos inseridos num lugar marcado pela intensificação do modelo burguês de vida, de modos de vida, de produção da história, de ocupação e transformação do espaço.

Nos últimos anos, o Brasil tem nos apresentado um quadro histórico-social da reprodução que o capitalismo, nos moldes europeus, introduziu por um consenso econômico e político-institucional. Os arranjos espaciais produzidos até então, tanto no interior do Estado como em todos os espaços atingidos pelo modo de produção capitalista, nos autoriza a

---

<sup>11</sup> A *Pequena Ontologia*, publicada postumamente, nascera da insatisfação do próprio Lukács frente aos resultados obtidos na obra *Para uma ontologia do ser social*, amplamente conhecida por *Grande Ontologia*. Ela surge como reação advinda de uma autocrítica e das rodadas de discussão promovidas pela Escola de Budapeste, que fora arranjada em novo texto, publicado na forma de livro sob o título *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*.

sustentar tal argumento. A chave para se entender as complexas relações sociais, produtoras da totalidade da sociedade de classes é justamente a vida cotidiana posta em movimento por sociabilização entre o ser social e o seu lugar. Estas sociabilizações respeitam as escalas da realidade e os modos de ser das ontologias.

As três entradas à categoria trabalho trazem principalmente duas sentenças importantes: a de que há, de fato, diferenças entre o ser social e as ontologias aludidas, basta considerarmos que somente o ser social é constituído (ou a sua *práxis*) pela causalidade e pela teleologia e a de que a primeira *práxis* do ser social é o trabalho, e aqui é confirmada a argumentação marxiana que diz serem, as categorias, formas do ser, que nós estamos chamando de projeto ontológico.

Nada existe senão no interior de relações causais. Entre as relações de uma pedra com o mundo (relações puramente físico-químicas) e as relações de um indivíduo com a humanidade (apenas possível tendo como mediação a consciência e a sociedade), as diferenças são enormes. Contudo, repetimos, isto não desautoriza aquela afirmação ontológica de caráter mais geral: nada existe fora de relações com a totalidade do ser. Em poucas palavras, o ser é uma categoria cujo caráter de totalidade é ineliminável e tudo que existe o faz no interior (e em relação, portanto) com esta totalidade (LESSA, 2012a, p. 20).

A causalidade, que funciona pela lógica movida pela causa e efeito, junto da teleologia, arruma estruturalmente a sociedade, dando a ela forma e conteúdo. Ambas as categorias põem-se como a essência do trabalho. Sob os processos históricos, o ser social é acompanhado por formas de existir sem se desprender da vida orgânica e da natureza. Em todas as esferas, existe historicidade (mas não teleologia), cadenciada por temporalidades singulares. Mas, acreditamos que somente o ser social possui um aspecto ontológico que o distingue das demais zonas da existência. Somente o ser social produz objetos partindo de intencionalidades previamente ideadas, por isso ele se insere dinamicamente na totalidade do ser. As ontologias fazem parte de uma dinâmica intercambial, denominada metabolismo, que, no movimento complexo de saltos entre uma ontologia e outra, assegura as diferenças ontológicas.

O metabolismo sociedade-natureza, escrevera Marx, cria não somente condições de existência, mas ela mesma é produto de necessidades humanas que existem na e pela sociabilidade. O metabolismo é pré-condição para realização de novas relações socioespaciais; ele é o ponto de partida da reprodução social (momento em que a sociedade extrai da natureza o necessário para a sua reprodução). É desse movimento que surgem as forças produtivas, técnicas primordialmente políticas usadas pela sociedade para organizarem

seus modos de vida no espaço sob a tríade apropriação-ocupação-uso dialeticamente construída.

Ao tornarem possível a exploração de terrenos da superfície antes encarados socialmente como distantes de sua capacidade técnica de transformação, os homens em coabitação convivem com os nexos causais não aos moldes da natureza inorgânica (trocas mecânicas que modelam a matéria quando combinada com energias, fluxos “naturais”), mas sob a lógica nascida do pôr teleológico, ou seja, dos atos pré-ideados orientados para um fim. Reprodução social, historicidade (categoria que abarca tanto o ser social quanto a natureza) e sociabilidade são, dentre outras, as categorias ontológicas centrais estudadas por Lukács.

Até o momento, entramos num complexo de conceitos que nos parecem centrais ao tema da ontologia do ser social, bem como para Lukács. De forma semelhante ao filósofo, incorporamos em nossa análise os conceitos de reprodução social, historicidade e sociabilidade para atingirmos um fim ainda pouco explicitado na discussão até então travada. Vimos, com Hettner, a existência de uma multiplicidade de seres bem distintos que interagem entre si compondo um todo estrutural. Desse todo, costuma-se retirar o princípio de totalidade dinâmica, aberta a novas formas estruturais para traduzirem teoricamente o movimento das coisas-do-mundo. Mas, aqui, estamos estabelecendo um diálogo com os objetos produzidos socialmente, com o espaço geográfico, e não simplesmente com as coisas enquanto elementos constitutivos de uma natureza produtora da vida no planeta distribuída de forma des-ordenada pela superfície terrestre.

É esta tarefa que nos encaminha ao fim comentado e previamente estabelecido. Trata-se do intento em compreender traços de sociabilidade que ultrapasse a passiva interação entre ontologias distantes e chegue nas relações entre indivíduos que, na ordem das práticas políticas na vida cotidiana, se transformam em sujeitos produtores de novos valores espaciais, de novas historicidades. À isto chamamos de reprodução social, e à dinâmica da sociedade, enquanto produtores de espaço, chamamos de espacialidade. Historicidade é o conjunto de temporalidades distintas que se aproximam ou se distanciam no decorrer do processo histórico no cotidiano.

Embora com Pierre George, como vimos, as relações sociais se apresentem sempre como fundamental elemento prático de constituição da vida ordenada no espaço “total”, a natureza dessas mesmas relações precisam ser desveladas, ao menos de maneira introdutória. As relações são, de acordo com o que aqui se propõe, motivações humanas para produzir histórias que se arrumam espacialmente e criam condições de existência naquilo em que pode ser chamado de realidade concreta. Tal inclinação já sinaliza uma profunda diferença entre

essas mesmas relações e as interações. Em nossa leitura, não há razões ontológicas que elevem as interações à produção histórica dos homens e mulheres em sociedade. As interações são respostas mecânicas, componentes de um todo manejado por fluídos naturais. Tal dessemelhança nos indica que, na ordem da realização da vida social, apenas o ser social apresenta condições ontológicas de perpetuação da vida socialmente produzida, de reprodução social da totalidade social que se alimenta do ainda-não humano.

Em resumo, o devir humano, que surge da capacidade na vida social de transformação de uma realidade pensada e produzida por outros sujeitos, é o corpo da dialética mantida pelo binômio causalidade-teleologia. Traduz-se a causalidade como sendo a necessidade dos homens em sociedade que emana de interpelações, mas, sobretudo, de ausências.

A ação que transforma a realidade é a mesma que se nutre de necessidades ou de não-realizações que precisam ser produzidas historicamente. E essa é uma tarefa fundamentalmente teleológica, na medida em que nasce como ideia e tende a se projetar como realidade concreta. É isto que diferencia a relação da interação. Todo esse complexo de necessidade e teleologia provoca a realização de projetos, ao mesmo tempo em que produz novas ausências. Mais do que isso, ele parte de gestos, atos humanos politicamente orientados de pores teleológicos e nos prova, mais uma vez, que o caráter de transformação – não só da matéria orgânica e/ou inorgânica, mas da própria vida social – é a natureza do ser social. É desse modo que o ser social se desprende de uma facticidade para, ele mesmo, e mediante as relações entre ontologias, produzir-se no mundo por ele também produzido. Nenhuma ideia levantada pelos nossos últimos comentários pode se fundar longe da presença do trabalho, na medida em que é ele o passo primevo de estabelecimento da vida social.

A gênese do ser social pode ser explicada no modo como a sociedade se apropria da natureza. Embora esta sentença esteja bastante desgastada nas ciências humanas, há um elemento importante que transita nas discussões dos campos de conhecimento à deriva e subjugadas a outros temários. Falemos sobre isto uma vez mais, dessa vez admitindo uma fundação ontológica propriamente humana.

Se é verdade que o trabalho humano estimula mudanças na natureza, mediante intervenções técnicas de homens e mulheres na estrutura da natureza natural, podemos afirmar categoricamente que essa intervenção é o refino primevo da coisa-natural que, no processo de transformação, põe-se como objeto-a-ser-utilizado num espaço útil. É nesse sentido que o uso ulteriormente se apresenta como necessária tarefa para a (re)acomodação de novas necessidades no espaço. A política que assenta a vida cotidiana é produzida desde o início da aproximação do homem à natureza. Esta atividade não pode ser empreendida pela vida

biológica. Daí advém, cada vez mais, as determinações humanas sobre a natureza. Esse talvez seja o primeiro traço da relação homem-espaço, a de que as determinações são uma das faces das relações espaciais. As relações são ajustadas cada vez mais por um punhado de determinações, em detrimento do velho determinismo geográfico<sup>12</sup>. Entende-se por determinações as formas de ser, como categorias decisivas ao ser social, como integrantes de uma totalidade própria da individualidade do sujeito que já compreende a sua genericidade. Elas são, por conseguinte, partícipes do projeto ontológico do ser social.

O que nos importa destacar é a força da consciência humana que, historicamente, afasta o homem da simples reprodução biológica aproximando-o, ao mesmo tempo, da natureza. O que distingue o ser social da natureza, aliás, é justamente a sua reprodução social. No entanto, existe uma forte presença da reprodução nas interações próprias da natureza. A reprodução social, ao contrário de outras, se dá pelo nível de consciência que o homem possui ao longo de seu processo histórico enquanto ser social. E a consciência antecede toda prática da ação, desde o início permeado por atos teleológicos.

As processualidades, que afetam a dinâmica da totalidade do ser comandadas no interior da ordem da natureza, são sempre biológicas sob as determinações genéticas. A reprodução social via trabalho não pode ser respondida apenas por este mesmo dueto biologia-genética; ela surge de bases materiais de produção surgidas por ações humanas no espaço geográfico a partir das possibilidades históricas oferecidas pela *práxis*, pelo trabalho social. Diz-nos Lessa (2012a) que...

Ao contrário do que ocorre com os animais, onde novas formas de interação com o ambiente requerem novas determinações genéticas, no mundo dos homens o desenvolvimento da sociabilidade é independente da base genética (ainda que esta independência tenha um limite preciso: sem reprodução da vida não há ser social) (p. 56).

Ora, do ponto de vista geográfico, o ser social não se coloca no mundo como parte de uma mecânica criadora de uma natureza também criadora. Ele é resultado das condições históricas postas e das ações políticas que se colocam na totalidade social. Um componente importante do ser social pode ser encaminhado: trata-se de ações comandadas por ideologias desiguais, as mesmas que fundam a luta por projetos ontológicos no espaço da coabitação por uma sociabilidade tensa entre sujeitos diferentes e, principalmente, por classes opostas.

---

<sup>12</sup> O determinismo geográfico é a reverberação, na Geografia, do determinismo naturalista; é uma redução naturalista (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Somente com a totalidade social complexa, própria do capitalismo ou das sociedades complexas (movidada pela luta de classes), é que se verifica as orientações da *práxis* humana como motivação à realização de ações transformadoras. A própria burguesia como classe elaborou o seu projeto de transformação das estruturas rígidas do feudalismo, propondo historicamente mudanças bruscas que podem ser lidas como movimentos internos de uma revolução social. Tomamos de empréstimo o sentido empregado por Lukács (2010) no conceito de ideologia, para quem é “um instrumento social de tomada de consciência e de resolução de conflitos” (p. 106). Por tudo que foi dito, pode-se neste instante recordar que para Lukács a vida social desautoriza um retorno de involução do modo de ser social ao modo de ser biológico.

Toda tentativa de transformação da realidade social, ainda que não revolucionária, advinda de interesses de classe, apresenta um processo histórico e interesses de mudança no quadro de vida. Tal tarefa não provém de ordenações genéticas, confinadas em codificações biológicas no corpo humano, mas de produções de necessidades e de possibilidades que são reunidas numa malha social historicamente determinada. São projetos que se apresentam em processualidades como ímpeto da prática política do ser social. Dito de outro modo, são a objetivação ou o resultado do que previamente fora ideado pelo ser social na vida igualmente social.

A consciência surge do salto ontológico no momento em que o ente deixa de ser movido pelo modo de ser biológico e se vê mediado por condições históricas de se pôr na vida social como sujeito, responsável por produzir as ações políticas – ou respostas a um ordenamento já estabelecido – capazes de indicar novas possibilidades. É dessa forma que a consciência nos é apresentada como o “campo de ação” ou “a forma de reação (de caráter alternativo) a relações concretas objetivamente diversas no plano social” (LUKÁCS, 2012, p. 401). A consciência socialmente construída provoca no ser social o interesse em produzir o devir humano, algo que ainda não fora produzido objetivamente. Trata-se da ação prática do ser social que busca romper com as desigualdades socioespaciais advindas das contradições que são reproduzidas e que produzem novas desigualdades sob novas contradições, diferentemente das reproduções biológicas que se dão por uma forma de ser que se calca na reposição do mesmo, de ser o mesmo na interação entre os elementos que compõem a sua natureza biológica. A reprodução social nos indica um outro caminho: aquele que estabelece graus de permanência, mas sempre mediados pela mudança. Nenhuma ação humana concretamente age no espaço geográfico de maneira a repetir-se. Elucidemos esse ponto.

Ainda que exista a reprodução das desigualdades própria da correlação de forças desiguais entre classes opostas, o trabalho incita novos pores teleológicos que almejam a transformação de bases dadas por outrem. A repetição é imposta pela reprodução de uma acumulação imanente à lógica do capital e não às objetivações dos sujeitos que sofrem com as interferências de interesses alheios na totalidade social. A mudança da realidade é o projeto novo a ser finalizado (mas nunca esgotado) na totalidade espacial. É da consciência que nasce esta atividade, daí Lukács (2012) afirmar que tais ações conscientes são impressas “num grau relativamente elevado do desenvolvimento da matéria” (p. 307). Este sentido atribuído à consciência nos remete ao caráter da chamada “prioridade ontológica” de categorias. É isto a tese central de todo materialismo, lembra Lukács (2012), “segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência” (p. 307). Não há consciência sem o ser social; não há ontologia do ser social possível sem haver consciência de seu pertencimento ao gênero humano pela sociabilidade.

Poder-se-ia considerar a consciência como sendo o atributo da essência ontológica do ser social, uma vez que é ela a garantidora da perpetuação da mudança, do devir propriamente humano, da produção do novo. Eis, aqui, a essência da esfera ontológica denominada ser social. Sublinhemos esse aspecto fundamental da ontologia lukacsiana: entre as naturezas (orgânica e inorgânica) e a sociedade há esferas ontológicas distintas que se interpenetram. Elas interagem entre si dentro de um raio limitado de conexões. As fronteiras entre si são, em síntese, os limites entre suas essências. Comentamos que o ser social, em sua reprodução histórica de vida, produz o novo com sua prática da ação. Estamos agora afirmando, com Lukács (2010; 2012), que há a existência de outras esferas ontológicas e as possíveis conexões entre si. Isso imediatamente nos mostra que, além de existir uma complexidade de interações – isto é, verdadeiros entrecruzamentos entre as esferas distintas –, há grandes diferenças entre essas esferas no que diz respeito à essência de cada uma. Vejamos ligeiramente como essas esferas, praticando o entrecruzamento, são operadas ontologicamente de modos distintos.

A natureza inorgânica, além de fundar as condições básicas da natureza orgânica, é – embora não pratique via ação essa ontologia – por uma dinâmica própria da sua esfera: trata-se de sua essência que cria raízes em sua autoconservação, ainda que atravessada por agentes físicos, químicos e biológicos (quando a esfera orgânica já se vê pronta a ser alguma coisa ontologicamente). Este procedimento nada mecânico transfere as propriedades de um mineral à estrutura de um outro mineral, num movimento natural de tornar-se-o-mesmo. Há

modulações na forma de um ser geral, como o mineral, que resultam em elementos outros que em conjunto formam outras estruturas, como componentes de uma outra forma de ser.

No caso da natureza orgânica, o que permite ontologicamente a matéria viva ser é o processo de repor-o-mesmo que é determinada pelas “leis biológicas das reproduções dos organismos” (LUKÁCS, 2010, p. 177). Os ciclos biológicos, onde participam entrosados cada componente biológico, emitem fluxos de estabilidades que podem ser instáveis em momentos não históricos, mas sempre anunciando a reposição do (des)equilíbrio para a continuidade do funcionamento do organismo vivo.

Em nenhum dos casos a ação política dos homens em sociedade se mostrou determinante no funcionamento da esfera ontológica. O ser social, a sua vida em sociedade não pode ser concebida pela simples manifestação da causalidade, isto é, o jogo entre causa e efeito presente tanto na natureza inorgânica quanto na natureza orgânica. Não há vida social sem, antes, biológica em conexões com a natureza inorgânica. Mas não há, sobretudo, vida social sem haver projeto de vida em coletividade, que desde já é comandado por intencionalidades individuais e, fundamentalmente, pela prática da ação, ainda que esta não se tenha sido concretamente realizada ou, em termos mais adequados, externalizada. Somente o ser social pode viver e se reproduzir socialmente pela dinâmica (na realidade, no processo histórico) da transformação da realidade. Por isso é importante a teleologia do trabalho, porque sem a mesma não haveria reprodução social sob a lógica do devir humano, da produção do novo efetivado ou concretamente pensado, mas um mimetismo, um retorno ao mesmo.

O trabalho mais uma vez aparece como força transformadora da realidade, como produtor de novos conteúdos e, depois, de novas formas. É ele, aliado à consciência humana, que transforma as coisas da natureza distante em objetos úteis ou, ainda, em valores de uso.

O trabalho dá lugar a uma dupla transformação. Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho, ele atua sobre a natureza exterior e modificada, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve “as potências que nela se encontram latentes” e sujeita as forças da natureza “a seu próprio domínio”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho em matérias-primas etc. O homem que trabalha “usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com seu propósito”. Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. *Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico* (LUKÁCS, 2012, p. 286, grifo nosso).

Nos momentos de aproximação do ser natural à esfera da vida social, o ser histórico-social não chega próximo dos limites da natureza por uma força instintiva, mas por necessidades que dizem a esse mesmo ser social os seus desafios na vida cotidiana e suas possibilidades. As técnicas que transformam a natureza são categorias ontológicas do ser social, bem como o trabalho, mas jamais produziram centralidade. Não há técnica possível sem produção de necessidade e de atos teleológicos. O ser social por ser histórico já não é determinado pelas esferas da natureza, do mesmo modo como o indivíduo natural não é produto da história – não possui historicidade, tampouco espacialidade – mas é comandado e ontologicamente produzido pela natureza.

As técnicas orientam o ser social a produzir-se na totalidade social, e aqui o trabalho surge como mediação. A produção que nasce do trabalho é, então, produto de novas necessidades e contradições e produtor, ao mesmo tempo. Lembra-nos o próprio Marx (2011) que “a produção também não é somente produção particular. Ao contrário, é sempre um certo corpo social, um sujeito social em atividade em uma totalidade maior ou menor de ramos de produção” (p. 41). Seguindo as orientações de Marx, a produção já é a apropriação da natureza que não se obtém da simples vontade individual de se estar ligado à natureza, sem projeto e sem necessidades como sujeito político e social, mas de um quadro político-institucional ou de uma totalidade que sinaliza aos homens e às mulheres os desafios do seu tempo e o modo como devem organizar socialmente a vida cotidiana de maneira a projetar-se ao futuro, transformando o já posto, daí Marx (2011) afirmar que “a produção cria os objetos correspondentes às necessidades” (p. 44).

Veja-se que a produção concomitantemente se apresenta como consumo, porque implica na *práxis* humana sempre no espraio das necessidades que são encaradas no sentido de superação e/ou conservação. Há a necessidade de superação quando historicamente são formadas as chamadas organizações de classe – caso dos sindicatos, cooperativas, associações e dos partidos (SOTELO, 2014), responsáveis pela luta contra a lógica do capital que reluta para manter os limites de dominância, reproduzir as bases de exploração, desembocando no conflito com o trabalho e, fundamentalmente, no embate contra os trabalhadores.

O ser social, quando em contato com a natureza, acumula pores teleológicos, atos finalísticos, de modo a realizar-se na vida social e a reproduzir-se em consonância com o quadro social. Pode-se dizer, então, que do quadro social a historicidade aparece (não como epifenômeno) para comprovar que existe como o resultado da irreversibilidade dentro de uma totalidade possível (TERTULIAN, 1996). Isso quer dizer que toda *práxis* social, no interior

de uma relação metabólica com a natureza, vislumbra as possibilidades de transformação; trata-se da produção do efetivamente novo. As possibilidades que estão contidas nas estruturas da natureza se aproximam historicamente dos homens e mulheres a partir dos comandos da necessidade.

A *práxis* social tem sido considerada como uma reação a um tipo de organização espacial já existente que não corresponde às necessidades do ser social transformador, isto é, do sujeito histórico. Quando o sujeito, diante das condições impostas historicamente, percebe haver um conjunto de necessidades para sobreviver e se ambientar no meio, tende a romper cada vez mais com os traços do modo de ser da natureza orgânica, tornando-se "agente" de transformação ao passo em que observa alternativas de realidade frente a uma totalidade já instalada. Essas mesmas alternativas são, pode-se dizer, as possibilidades oferecidas a este mesmo sujeito, que se utilizando de uma força produtiva (ou seja, da própria força de trabalho), não se curva diante de sua ontologia.

É bom que se diga, porém, que nenhuma ação praticada contra alguma coisa é realizada mecanicamente ou dentro dos limites do processo de reprodução da natureza orgânica, tida como a adaptação passiva ao ambiente, que obriga o ser a ser-de-outro-modo sob a força do binômio êxito-fracasso. Ao contrário, o ser social jamais poderá ser sem as chamadas categorias modais, por nós já mencionadas, que são: possibilidade, causalidade e necessidade. Lukács (1978) nos convoca a pensar sobre a natureza desse "processo reativo" – ou, de maneira mais adequada, da *práxis* social sob os reclamos da teleologia do trabalho –, afirmando que:

A necessidade social só se pode afirmar por meio da pressão que exerce sobre os indivíduos (frequentemente de maneira anônima), a fim de que as decisões deles tenham uma determinada orientação. Marx delineia corretamente essa condição, dizendo que os homens são impelidos pelas circunstâncias a agir de determinado modo 'sob pena de se arruinarem'. Eles devem, em última análise, realizar por si as próprias ações, ainda que frequentemente atuem contra sua própria convicção" (p. 7).

É possível depreender da passagem acima duas sentenças marxianas fundamentais: i- em todo processo de trabalho há um resultado concreto que antes fora ideado pelo trabalhador. O resultado, portanto, é a realização representativa de quem pela ação pratica o trabalho. Veja-se o quão importante é a consciência para a fundação ontológica do ser social. Ela possui um "real poder no plano do ser" (LUKÁCS, 1978, p. 3), refletindo a realidade de modo a torná-la possível para o ser social; ii- o processo de realização do trabalho também traz consigo um novo modo de agir. Isso nos permite dizer que, mesmo se adaptando

ativamente ao meio, o ser social depende inteiramente de leis que comandam toda a totalidade social e, além disso, depende do modo em que o mesmo será inserido ao mundo das técnicas. Compreender a realidade objetiva para além da imediaticidade é um momento que deve ser inteiramente contemplado. Essa desantropomorfização do ser o permite afastar-se do seu subjetivismo imediato, trazendo para si, ao mesmo tempo, a compreensão das formas de objetividade do ser social. Por isso, diz-nos Tertulian (1996) que Lukács indica a existência de uma necessidade se-então (*Notwendigkeit*) chamando a atenção para a sua relação com as determinações do real, com as condições da vida cotidiana. É dessa maneira que a necessidade se projeta como um modo de se operar funcionalmente na concretude do real a partir das condições postas na realidade social.

O trabalho, assim, impõe à realidade objetiva novas condições de vida, e essa transformação se manifesta já na ruptura ou no salto do ser orgânico ao ser social. É dessa maneira que o ser social já não se prende à ordem da competição biológica com o seu meio ambiente, já revelando a sua natureza produtora que rearranja os espaços de convivência e coabitação a partir, além de outras coisas, da produção de valores. Esse é um dado importante a ser explicitado porque apresenta uma de suas diferenças em relação à natureza inorgânica. Esse “recuo das barreiras naturais”, como colocara Marx, é o caminho por onde o ser social fabrica condições novas, necessidades igualmente novas, a partir da sociabilidade.

O recuo já é o emprego da *práxis* social, o nascimento histórico de uma ontologia autônoma (mas não desvinculada) da natureza. De modo que as ações políticas, os projetos ontológicos se firmam como resultado de buscas ou da tentativa de esboroamento das ausências já mencionadas, no sentido mesmo de prolongar as alternativas. O ser social, lembremos, é “um ser que dá respostas” (LUKÁCS, 1978, p. 5) às alternativas, como os resultados da luta de classes. Dito de outro modo, falar do recuo das barreiras naturais é reconhecer a natureza produtiva de homens e mulheres que têm consciência de sua individualidade e da generidade, ao passo em que se afasta da simples e limitada processualidade muda da natureza orgânica. Marx, ao falar do recuo, transfere ao ser social o compromisso da vida social aos processos naturais, ao mesmo tempo em que imputa ao ser social o caráter qualitativo e quantitativo de transformação.

De modo sucinto, o que Lukács chama de desantropomorfização é justamente o processo, o movimento que a história promove sugerindo o distanciamento – cada vez mais radical, mas nunca total – do ser social à sua determinação biológica. A ambientalização e a espacialização dos projetos ontológicos são processos sociais que sucedem o trabalho concreto e, com isso, a divisão do trabalho. Esse registro processual promove a constituição

ontológica de um dos traços mais característicos do ser social, qual seja: o desvelamento da consciência do fazer. No que o ser social se afasta do mutismo (inclusive pela linguagem, outra importante categoria ontológica), finca-se sob as bases técnicas da possibilidade de transformação e dos complexos de objetivações e determinações o seu autodesenvolvimento, que tem por mediação a transformação dos objetos do meio (LUKÁCS, 2010).

É característico do ser social reagir às enormes lacunas que a ele surgem e que são impostas pela natureza. O movimento que o mesmo empreende a serviço de si mesmo nutre na vida social condições de se produzir, na limitada vida imediata, base de existência. O trabalho para ele é fundante por estabelecer graus históricos de imanência e, mais do que isso, por ser fundamentalmente sua propriedade. Esta mesma propriedade circunda a sociabilidade interna – isto é, o extremo oposto da sociabilidade externa, produto do modo de produção capitalista –, definindo, por sua vez, a constituição do valor. Mas não é essa mesma formação valorativa a feição concreta da troca, mas do uso.

O sujeito que usa alguma coisa para estabelecer-se com o seu modo de vida na cotidianidade, no e pelo espaço, o faz para ligar-se à zona das possibilidades. É dessa maneira que, sendo o trabalho fundante ao ser social, o objeto que o sujeito fabrica é já o produto de uma ideação em busca do valor. Na transformação da coisa natural em objeto útil (ou seja, pronto para ser utilizado), o emprego das técnicas (sejam elas rudimentares ou altamente tecnológicas porque científicas) surge como realização prático-concreta de um projeto, que ora se apresenta como ajuste de uma ordem para uso próprio, com vistas a ser eficaz para a satisfação das necessidades, ainda que sejam voltadas para a acumulação do capital.

Antes de transformar a coisa natural, é preciso reter o conhecimento das cadeias causais que se transformam, lembrando Lukács, em cadeias causais postas. Isso explica o então caminho da liberdade, isto é, o uso desenfreado do domínio empregado sobre o objeto. Historicamente esses processos próprios de uma sociabilidade ou de várias – lembrando em muito os gêneros de vida de Vidal de La Blache – espacializam-se de formas distintas, mesmo porque essa mesma sociabilidade que genericamente chamamos de “interna” aparece na realidade concreta apenas em condições próprias de produção material intimamente relacionadas às formações socioeconômicas pré-mercantis. Nas sociedades pré-capitalistas, os sujeitos criavam laços sociais tendo como determinação fundante o trabalho, mas este ainda não se configurava como categoria de mediação. Nem o sujeito se relacionava socialmente como trabalhador nem o trabalho marcava, na totalidade social, a sua vigência central. A centralidade do trabalho é uma produção do próprio sistema capitalista de produção.

Talvez a grande diferença entre o trabalho enquanto categoria fundante e o trabalho abstrato (que se desdobra em produtivo e em improdutivo) seja o próprio marco da formação capitalista da sociedade ou das formações socioeconômicas pertencentes ao sistema capitalista. A Economia Política clássica, fundação burguesa de cunho analítico, pioneiramente formatou um modo de expressar o que as sociedades de classes já experimentavam. Aquilo que se expressava de uma maneira ainda pouco perceptível, sem uma linha rigorosamente estruturante e lógica, começava a ganhar corpo com a elaboração da categoria trabalho.

De maneira simplificada, trabalho na concepção da Economia Política ordena e coordena a lógica da exploração das forças produtivas dos sujeitos que chamamos hoje de trabalhadores, que tem por princípio a reprodução do capital via produção do lucro. A burguesia percebera que, no interior da cadência de exploração, existiam duas formas-produto da nova ordem econômica: de um lado, a forma que, cada vez mais empregada, gerava altos índices de lucro, recebendo assim o nome de trabalho produtivo de lucro; de outro, a forma que, uma vez privilegiada, desencadeava na perda de lucro, podendo ser denominada por trabalho improdutivo de lucro. Enquanto a primeira forma coloca o salário como a fonte direta do lucro, a segunda é o seu oposto, colocando o salário como produção de custos. A categoria trabalho, assim, contemporaneamente entra na discussão para traduzir a lógica do capital subordinada ao binômio perda-ganho. Eis, aqui, a feição do chamado trabalho estranhado.

O trabalho enquanto categoria fundante do ser social, por outro lado, é o resultado daquilo que no pensamento marxiano viria a ser tornar crítica da Economia Política. Ao fazer a crítica à centralidade do trabalho, Marx estabelece ao mesmo tempo uma leitura sobre a categoria, ao desembocar na ontologia que Lukács mais a frente capitara. É através do pensamento de Marx que o trabalho se torna categoria fundante, ao recobrar de Hegel as explicações sobre a origem da Humanidade. Hegel estava correto ao anunciar a história como processo, segundo Marx, embora se valesse da transitoriedade da ignorância absoluta ao espírito absoluto, a consciência humana. Marx nos fala de um começo da Humanidade calcado em bases ontológicas. Para o mesmo, a Humanidade surge no momento em que o ser humano inaugura seu intercâmbio com a natureza. O ser, portanto, se humaniza ao passo em que estabelece graus de relacionamento com a organicidade desse mesmo intercâmbio. É isto o trabalho como categoria fundante. É dessa maneira que Marx resolve a lacuna de Hegel, a mesma que antecede o momento em que a história se põe como um processo de desenvolvimento do espírito (ou consciência). Ele o faz admitindo a inversão realizada por Feurbach da tese hegeliana, para quem a consciência produz a história.

Pode-se dizer, ligeiramente, que Marx nos apresenta dois elementos importantes sobre o capitalismo: o primeiro é que o modo de produção capitalista é a primeira forma, desde as sociedades escravistas, a experimentar uma nova maneira de apropriação da produção de riqueza material. Embora as classes sociais tenham sido postas sob a lógica da expropriação do trabalho excedente desde as formações sociais precedentes, no capitalismo, a classe dominante jamais se apropriou da riqueza material, a menos que a consideremos também como a fonte de lucro. A burguesia se apropria, na verdade, da mais-valia extraída do trabalho explorado. O segundo elemento diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas. Elas explicam inteiramente o desvelamento das crises de superprodução, causadas pela superação das necessidades humanas.

Os dois elementos expostos desembocam, evidentemente, na configuração socioeconômica que o capitalismo instala têmporo-espacialmente na realidade social; ademais, eles acompanham o recuo das barreiras naturais. O alto desenvolvimento das forças produtivas sob o recuo das barreiras naturais intensificou em grau jamais experimentado pela Humanidade o intercâmbio orgânico com a natureza. Daqui, Marx retira argumentos suficientes para atestar que, a partir do capitalismo, os homens e as mulheres em sociedade passam a encarar a história como produção concreta da sociabilidade ou, mesmo, da Humanidade. Junto a este processo, une-se o espaço geográfico e a sua re-produção social<sup>13</sup>. Nas sociedades pré-capitalistas, existiam formações socioeconômicas que eram constituídas por relações também sociais. A produção material estava associada a essas mesmas relações. Os sujeitos, por sua vez, não se relacionavam como trabalhadores. Não havia centralidade do trabalho nessas sociedades.

Antes do modo de produção capitalista, havia relações que não passavam pela mediação do trabalho. As classes sociais de outros tempos não se constituíam pelo nível de exploração da mais-valia que era sustentado pela classe dominante, como já lembrado. Bem como indicara Marx (2011), “o trabalhador se relaciona [nas formas pré-capitalistas] às condições objetivas de seu trabalho como sua propriedade; trata-se, nesse caso, da unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos. Por isso, o trabalhador, independentemente do trabalho, tem uma existência objetiva” (p. 388). Segue Marx (2011)

---

<sup>13</sup> Sergio Lessa, sobre o que está sendo discutido, nos convida a pensar que “o que torna o capitalismo único é que apenas ele, de todos os modos de produção até hoje conhecidos, é capaz de reproduzir a forma social da riqueza que o caracteriza não apenas nas posições teleológicas primárias (o trabalho) mas, também, nas posições teleológicas secundárias. Um capitalista pode se enriquecer através de uma fábrica que converte minério de ferro em ferro como, também, através de uma escola que apenas vende um serviço, a aula do professor” (2012a, p. 90).

dizendo que os sujeitos “não se relacionam como trabalhadores, mas como proprietários” (p. 388). Isso explica a desterritorialização do sujeito produtor (ou trabalhador não assalariado) de sua terra como, diria Marx, seu laboratório natural.

Marx, ao mesmo tempo em que afirma não haver nas sociedades precedentes consciência do trabalho como atividade universal, como categoria fundante, afirma também que ela já existira, mas não como trabalho assalariado, como trabalho livre que é passível de ser trocado por dinheiro. Era esse trabalho que possuía condições de produzir excedentes pelas mãos de indivíduos alheios. O trabalho prezava pela comunidade ao passo em que o modo de ser do homem produtor tomava o trabalho, ainda que sem clareza, como sua propriedade. Nesse momento, o trabalho não tem por finalidade criar valor. Os homens e mulheres das formações precedentes eram trabalhadores do ponto de vista da centralidade ontológica do trabalho, afastados das formas sociais que transformaram-se em seres sociais alienados, seres reificados; em outras palavras, apartados da centralidade do trabalho abstrato.

Ao tratar das três formas da propriedade de terras, Marx nos fornece concretude às suas argumentações aqui embrionariamente reproduzidas. Exemplificando ou, ajustando contextualmente suas afirmações às relações históricas, Marx retorna às chamadas comunidades naturais – povos originalmente nômades, prenes dos sentidos estabelecidos pela vida pastoril, que produziram as condições de coabitação pela permanência, a partir daquilo em que Marx irá chamar de sede da comunidade, e pela mobilidade criando vínculos com a vida sedentária – para justamente se inserir no fato de que a natureza, sendo o laboratório natural do ser humano, é também produto da história, isto é, afetada pela historicidade do ser (um avanço, portanto, da história geral/universal hegeliana). O trabalho, no interior desse processo, aparece (não como manifestação fenomênica) como instrumento de ambientalização, como força motriz da relação sociedade-natureza. É nesse sentido que o autor se põe a dizer que a comunidade natural (ou a coletividade tribal, comunitária) é “pressuposto da apropriação (temporária) e utilização coletivas do solo” (MARX, 2011, p. 389). Dito de outro modo, essa mesma comunidade é o primeiro pressuposto “da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc)” (MARX, 2011, p. 389).

Essa relação sociedade-natureza emprega os “elementos” fornecidos pelo trabalho. Sublinhemos: trata-se da face histórica do trabalho desempenhado pelos membros da comunidade e não das atividades laborais de um sujeito-trabalhador. Portanto, refere-se ao modo como o sujeito produz-se em sua realidade, ao lado das condições históricas existentes. Assim, em primeiro lugar, o trabalho fornece os meios de trabalho, acompanhado do material

também de trabalho e, em tom de grande importância, a base da comunidade, por nós há pouco referenciada. Em meio a tudo isso, o trabalho, no entanto, não é visto pelos membros da comunidade ainda como produção de ontologias, mas como resultado dos desígnios do divino ou, então, como consecução milagrosa do esforço. Marx (2011) esclarece esse ponto, nos dizendo que...

[...] eles [os membros da comunidade] se relacionam com a terra, ingenuamente, como propriedade da comunidade, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. (...) A apropriação real pelo processo do trabalho se realiza sob esses pressupostos, que não são eles mesmos produto do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou divinos (p. 389).

Apesar de não reconhecerem-se como produtores de suas histórias, o trato que dão à terra não perde a sua qualidade. Por isso, supomos, anuncia Marx (2011) que...

A antiga visão, em que o ser humano aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política, mostra ser bem superior ao mundo moderno, em que a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza, como finalidade da produção (p. 399).

Tanto nessa forma da propriedade de terra como nas outras duas, a terra como propriedade e, mesmo, a agricultura permitiram a reprodução do sujeito em comunidade intimamente traçada por uma lógica econômica calcada na produção de valores de uso e não de valores de troca. Mesmo com as evidentes diferenças entre essas mesmas formas, ambas apresentavam a noção da terra enquanto laboratório e fonte de matérias-primas, a partir da apropriação do trabalho (ou de sua condição natural), como expressa a passagem a seguir: “a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como produto do trabalho, mas está dada como natureza” (MARX, 2011, p. 397). Trata-se da aproximação do indivíduo à terra como sendo o seu território, na medida em que se configura como condição objetivada da/para a reprodução de sua comunidade, como propriedade do “indivíduo trabalhador”. Ademais, apresentavam um grau de organização societal que jamais concebeu o sujeito fora de sua comunidade. Era essa a mediação possível e possibilitada do comportamento do indivíduo quando tomado em sua relação com a terra, daí Marx (2011) argumentar que “um indivíduo isolado teria tão pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar” (p. 397). Julgamos ser imprescindível a tarefa de trazer à discussão uma passagem encontrada também nos escritos do final da década de 50 do século XIX (1857-1858), de Marx (2011), acerca das formas que precederam a produção capitalista, que nos diz o seguinte:

O que o sr. Proudhon chama de gênese extraeconômica da propriedade, pelo que entende justamente a propriedade de terra, é a relação pré-burguesa do indivíduo com as condições objetivas do trabalho, e primeiro com as condições objetivas naturais do trabalho – porque, assim como o sujeito trabalhador [era] indivíduo natural, existência natural, a primeira condição objetiva de seu trabalho apareceu como natureza, terra, seu corpo inorgânico; ele próprio não é só o corpo orgânico, mas essa natureza inorgânica como sujeito. Tal condição não é seu produto, mas é encontrada pronta; como existência natural fora dele e que lhe é pressuposta (p. 400).

O trecho acima é a composição sintética das ideias centrais que servirão, adiante, à Lukács em seu esforço em desvelar a crítica ontológica na obra de Marx. O trecho traz, dessa maneira, os modos de ser diferentes apontando já o intercâmbio orgânico do indivíduo com a terra (o processo do recuo das barreiras naturais). Além disso, a mesma reafirma as origens da propriedade individual, voltando-se à propriedade comum e clareando as condições históricas produzidas pelas relações sociais. Pode-se depreender, também, uma crítica à posição do Estado moderno configurado para servir de respaldo ao desenvolvimento do modo de produção capitalista e, ao mesmo tempo, a sua tese reiterada provando que os meios de trabalho e o material do trabalho coexistem juntos à prática do indivíduo no interior da totalidade social de formas pré-mercantis.

A esfera natural, por assim dizer, inscreve espacialmente os indivíduos num determinado ordenamento espacial e não o faz de maneira ahistórica. Rigorosamente, a esfera natural não age e não pratica ação política de transformação alguma, porque o sujeito da história é o mesmo que realiza mudanças significativas em si mesmo ao projetar-se corpóreo-ideologicamente no campo do trabalho. Mas ela, nos momentos laborais fundantes, reproduz as relações sociais à luz das diferenças ontológicas, mas, sobretudo, instaura uma natureza afetável. É nessa relação que a natureza é tida como a “existência inorgânica” do indivíduo. É afetável no sentido de consagração ou cumprimento dos nexos intercambiáveis, fruto da consciência comportamental do indivíduo diante dos desafios de sua produção e das condições encontradas na natureza. Eis aqui descrito o sentido de ser da propriedade. Marx (2011) faz a seguinte indicação:

Decerto a propriedade é originalmente móvel, porque o ser humano apodera-se primeiramente dos frutos da terra já prontas, dentre os quais estão, entre outros, também os animais, e, para ele, especialmente os domesticáveis. Todavia, até mesmo esse estado de coisas – caça, pesca, pastoreio, viver de frutos das árvores etc. – supõe sempre apropriação da terra, seja para fixar residência, seja para o nomadismo, seja para o pastoreio dos animais etc.)” (p. 403).

A base estável da reprodução das relações entre os membros da comunidade e entre o “corpo inorgânico” do indivíduo (a natureza) e este mesmo indivíduo tende a ser, então, a reprodução de um par indissociável no que diz respeito à ontologia do ser social, qual seja, o par ser-estar que promove a objetividade de projetos, a segurança da subjetividade nesse processo, a constituição da política e do espaço igualmente político. Desdobra-se, daí, a formação de uma geofricidade capaz de corresponder à necessidade primeira do indivíduo: ser alguma coisa que não se esvazie pela ausência de atos teleológicos (o que humanamente e historicamente seria impossível). Ao mesmo tempo em que é produtor-produzido, o ser social é o acúmulo desigual de objetivações; ele não é somente o “agente” ativo que retira os bens (hoje, bens de mercantilização) da natureza, mas é, antes, o sujeito que se apropria da terra e nela reconhece o seu modo de ser, a um só tempo, matéria-prima, instrumento e fruto. E tanto no primeiro como no segundo ele se vale da produção (enquanto desenvolvimento) do esforço e do trabalho. E aqui voltamos à origem da propriedade.

O trabalho concreto é radicalmente redesenhado no momento em que o capital se relaciona com as condições objetivas do trabalho. Este é o movimento em que a entrada do capital dissolve as modalidades em que o trabalhador é proprietário. Ambos passam a ser vistos como uma mesmidade. Marx nos dá alguns indícios de tal processo, anunciando as grandes dissoluções estruturais. A primeira se liga ao desaparecimento da noção histórico-concreta da terra-território enquanto condição natural de produção. Isso nos leva imediatamente à separação do indivíduo de sua então possibilidade de constituição de uma espacialidade, ao passo em que a terra perde o seu sentido ontológico à comunidade, aos membros da mesma. O homem, em síntese, perde o seu laboratório natural.

O segundo motivo (embora injustificável) recai na perda de autonomia e controle dos materiais de trabalho, isto é, o indivíduo se afasta das relações que o aproximavam do sentido de ser “proprietário do instrumento”. Além de esvaziar-se da propriedade como sua extensão inorgânica necessária, o indivíduo já não elabora habilidades laborais com instrumentos próprios. Unem-se a estes dois processos duas outras drásticas mudanças nas relações: o surgimento da capacidade de intervenção outra de produção de modo a torná-la eficaz ao consumo. É dessa maneira, então, que o indivíduo regula a produção, antecipando a essa os meios de consumo que os tornaria produtor; e, por fim, a retirada da participação do indivíduo das condições objetivas de produção, lembrando Marx (2011) que, “para o capital, trabalhador não é uma condição de produção, mas só o trabalho” (p. 409). O capital, se apropriando do trabalho desempenhado pelo trabalhador, a partir da troca como mediação, restabelece as bases das relações. O trabalho abstrato passa a dispensar cada vez mais as relações de uso e,

sobretudo, as forças produtivas enquanto capacidades de trabalhos concretos objetivos. E, então, o capital se põe como relação, podendo ser apenas uma relação de produção.

Uma nova lógica nas relações de poder se constitui como base das relações mercantis. A chamada “propriedade alheia” (quando as condições objetivas de produção se mostram como capital) nada mais é do que a apropriação da “vontade alheia” que, por sua vez, “é pressuposto da relação de dominação” (MARX, 2011, p. 411). Na esteira dessa condução histórica, pode-se admitir que dessa dominação mercantil surgem os pressupostos que, resumidamente, são: i- a conversão do sujeito que produz e trabalha (n)a terra, o seu território (ontologicamente, posto que, no capitalismo, a separação entre as partes tem criado novas formas de espoliação), em trabalhador assalariado livre; ii- a alienação como identidade do trabalho abstrato, que reduz o sujeito como pura capacidade de trabalho sem objetividade; iii- as condições objetivas de produção como valor. Mais uma vez, esclarece-nos Marx (2011) que...

Uma análise mais precisa evidenciará que em todos esses processos de dissolução são dissolvidas relações de produção em que predominam valor-de-uso, produção para o uso imediato; que o valor-de-troca e a sua produção têm como pressuposto o domínio da outra forma; em consequência, que em todas essas relações predominam a prestação em espécie e os serviços em espécie sobre o pagamento em dinheiro e a prestação de serviço por dinheiro (p. 413).

Os pressupostos aqui aludidos nada mais são do que condições para a formação original do capital e, com ele, a força constitutiva da classe dominante do sistema capitalista. São pressupostos que reafirmam a necessidade do empobrecimento ontológico dos indivíduos que perdem, antes de tudo, a sua propriedade e a sua objetividade. São, portanto, a falência (indiscutivelmente recuperável) do projeto ontológico histórico-social.

O capital, por assim dizer, reifica o trabalhador, uma vez que ele ultrapassa as esferas da produção econômica, isto é, das técnicas empregadas bem como dos modos de produção instaurados. De forma mais clara, constata Quaini (1979), o capital requalifica o território propondo uma nova organização econômica (uso de forças produtivas e tecnologias), organização social (possibilitada pela divisão socioterritorial do trabalho mediada pelo surgimento das classes sociais), organização territorial (pela via dos meios de produção e de trabalho expropriados, da produção social do espaço desigual).

Os elementos aqui perseguidos sugerem que a vida social é uma qualidade dos homens, porque os mesmos se constituem existencialmente pela produção histórica do espaço. Da mesma forma com que os homens em sociedade fornecem vitalidade à sua relação com os

seus modos de vida, sob o ângulo do trabalho, estes se veem inseridos na dinâmica da vida societal como produtores de significado político (simbólico/material) à existência individual-coletiva.

Portanto, até mesmo a análise ontológica do ser social, que parte da categoria trabalho, se pluraliza. Por conseguinte, ela dá margem a interpretações variadas que compreendem a relação sociedade-natureza sob uma outra matriz epistêmica, diferente desta que se problematiza, a da relação capital-trabalho. Poder-se-ia, assim, compor um quadro geral de insinuações acerca do temário e do modo como estas convergem ao debate da existência como questão primeira de quem vive a vida cotidiana socialmente.

Se construirmos um diálogo com perspectivas distanciadas da razão dialética (encontrada tanto em Marx quanto em Lukács), cruzaremos no campo científico com geografias da totalidade. Estas deram aos homens, à natureza e às relações estabelecidas entre os pares o protagonismo. Ademais, foram elas que requalificaram o sentido de ser-no-mundo, sobretudo como objeto de análise. É esta a razão que nos permite retroagir para reabastecer a orientação teórica da presente dissertação com alguns dos geógrafos que desempenharam um papel ineliminável na chamada Escola Regional Francesa.

Ao fazermos um recorte, tivemos o cuidado em selecionar três dos mais importantes nomes da geografia francesa, a saber: Paul Vidal de La Blache, Jean Brunhes e Max Sorre. Serão eles os geógrafos que nos ajudarão a pensar o tema aqui debatido junto às categorias que nós dividimos com Lukács, como: trabalho, reprodução social e sociabilidade.

A categoria trabalho ou os atos teleológicos nas geografias dos mestres franceses serão identificados, embora rebatizada(os) e diluída(os) no axioma particular de cada um. Veremos como outras categorias nascem aliadas a orientações políticas bem características do século XX, adotadas por grande parte dos geógrafos clássicos. Pretende-se, com isso, mapear as posições de Vidal, Brunhes e Sorre acerca da relação homem-meio, levando em consideração a importância que os seus trabalhos possuem para pensar a própria vida cotidiana.

### 3 A PRESENÇA DO DISCURSO ONTOLÓGICO NA GEOGRAFIA CLÁSSICA: DIALÓGOS COM VIDAL, BRUNHES E SORRE

Com Paul Vidal de La Blache, *Principes de Géographie Humaine*, foi incorporado ao conhecimento geográfico a noção de gênero de vida. Geógrafos como J. Brunhes (1920), Max Sorre (1952) e mais tarde Pierre George (1969), ora mais ora menos concordes com o conhecimento de suas épocas, não puderam negligenciar que a Geografia Humana integrava como conhecimento, as experiências do cotidiano (SEABRA, 2004, p. 204).

A segunda metade do século XIX marca o alargamento das distâncias entre o homem e a natureza, justamente no período em que a simbiose sociedade-natureza se tornara indispensável num projeto possível de emancipação humana longe dos preceitos metafísicos e de hegemonia do tempo. A França produzira, anos mais tarde, geografias articuladas e conscientemente preocupadas em suplantar a tendência das fragmentações. Reclus é, talvez, uma das expressões mais importantes desse momento. Com sua *Geografia Social*, em parte tributária à geografia ritteriana, protagonizou uma das batalhas das ideias mais pujantes na história da ciência geográfica, junto à *Geografia Humana* de Paul Vidal de La Blache.

O período das fragmentações (estendido até os nossos dias) se abre no momento em que o estudo das naturezas inorgânica e orgânica, sob os postulados dos métodos geológicos, pretendia converter a Geografia numa ciência pura, aprofundando o “tosco contraste” (LUKÁCS, 2012) por nós já recordado. Segundo o geógrafo Broek (1972), “como o comportamento humano não parecia estar sujeito a nenhuma lei geral, eles [os geógrafos ligados aos estudos do clima, da natureza orgânica e da geomorfologia] pretendiam excluir totalmente o homem da Geografia” (p. 28). A geografia ritteriana, responsável em retirar a ciência geográfica da prática metodológica da descrição e do campo taxonômico, oferece ao nosso campo disciplinar teoria e método, facilitando a entrada da Geografia no rol das ciências modernas. Fê-lo admitindo a validade dos estudos corográficos para promover a observação.

A organização corográfica, provinda de Varenius e Kant, é incorporada por Ritter<sup>14</sup> para, sob os estudos de impositação herderiana, instituir o seu método comparativo. Trata-se de um olhar geográfico reconhecidamente revolucionário, mas incapaz de combater sozinho o afastamento do homem nas discussões geográficas. Nota Broek (1972) que “a cátedra de

---

<sup>14</sup> Ritter instaura uma análise histórico-geográfica, diferentemente da descrição empreendida por Humboldt. Na geografia ritteriana, o homem é um agente de transformação e de vida.

Geografia, que Ritter ocupara na Universidade de Berlim, permaneceu vaga por muitos anos. Também na Inglaterra a primeira cátedra de Geografia, ocupada por Alexander Maconochie na década de 1830, estagnou depois de sua renúncia” (p. 28).

Paul Vidal de La Blache teria sido o geógrafo responsável em sinalizar as lacunas e a oferecer novas metas aos estudos geográficos. O geógrafo francês estimulou uma teoria geográfica distanciada do determinismo ambientalista, na França (BROEK, 1972). O seu livro *Tableau de la Géographie de la France* foi o marco dessa mudança, ao aproximar-se, numa espécie de reabilitação, à Geografia dos homens (GALLOIS, 1903). De uma forma geral, a então chamada “Escola Regional Francesa”<sup>15</sup> segue esta tendência à luz dos estudos regionalistas. O pensamento vidaliano ganhou notoriedade frente aos estudos de Reclus, inclusive, chegando a países como Grã-Bretanha e Brasil (ANDRADE, 1987).

A propósito, os primeiros mestres franceses chegam ao Brasil na primeira metade do século XX, na chamada missão francesa, contribuindo para a implantação da Geografia Científica. Esse momento<sup>16</sup> seria determinante à preparação da Geografia produzida no Brasil, oferecendo a metodologia vidaliana tão utilizada na França. Junto aos professores Pierre Deffontaines, Pierre Monbeig e Francis Ruellan, vieram modelos e paradigmas de Emmanuel De Martonne, inspirador dos estudos de Geografia Física e de Biogeografia, e de Albert Demangeon e Jean Brunhes, mestres que ofereceram respaldo teórico aos temas de Geografia Humana. Num segundo momento, pós-II Guerra Mundial, outros mestres franceses marcariam presença na produção geográfica brasileira, a exemplo de Max Sorre, Jean Tricart e o biogeógrafo divulgado por Aroldo de Azevedo, Dansereau (LINS, 1978).

Ao longo dos anos, essa forte presença dos franceses no Brasil sofreu transformações

---

<sup>15</sup> Expressão que há anos esteve ligada aos geógrafos franceses que, de uma forma ou de outra, relacionavam-se com a obra de Paul Vidal de La Blache.

<sup>16</sup> A geógrafa Rachel Caldas Lins, em *Natureza e limites do conhecimento geográfico*, breve texto publicado ainda em 1978, recupera um documento referente ao 3º Encontro de Geógrafos (Fortaleza-CE), escrito por Carlos Augusto Figueiredo Monteiro, onde o mesmo lança mão de três momentos predominantes na história recente do pensamento geográfico, quando se esforçou em empreender um levantamento de produções: o primeiro, que vai de 1934 à 1948, corresponde à chegada dos mestres franceses na Universidade de São Paulo e na Faculdade Nacional de Filosofia e à gestação da Geografia Científica no Brasil; o segundo (1948-1956), corresponde às atividades anuais da AGB, a intensificação do intercâmbio Brasil-França (bolsas concedidas a brasileiros e a vinda de novos professores franceses ao Brasil) e participação em Congressos internacionais; o terceiro, finalmente, deu-se de 1956 à 1968, iniciado pelo XVIII Congresso Internacional de Geografia, evento ocorrido no Rio de Janeiro, de 3 a 10 de agosto, sob o patrocínio da União Geográfica Internacional (UGI). O referido documento intitula-se “Apontamentos para uma Avaliação da Geografia no Brasil (1934-1977). Um apelo à Filosofia da Ciência para esclarecer o papel do Método na solução de uma crise de identidade epistemológica” (LINS, 1978).

significativas<sup>17</sup>. No fim das contas, o projeto clássico de Geografia importado da França mostrou-se falido<sup>18</sup>. Sob o mito do possibilismo *versus* determinismo, a confusão entre o determinismo geográfico e o biológico e a recusa/crítica das heranças ou filiações dos clássicos, reservaram a Vidal o caminho do ostracismo. Esquecemos, logo, de sua epistemologia e da herança deixada por seus interlocutores mais ilustres, aqui representados por Jean Brunhes e Max Sorre.

A seguir, faremos um diálogo com os três geógrafos franceses comentados – Vidal, Brunhes e Sorre – para descobrirmos se o seu desprestígio nos debates animados pela juventude do tempo presente se justifica. Faremos isto em três momentos, mas em nenhum deles esgotar-se-á a natureza da geografia de cada geógrafo convidado ao diálogo. Não desejamos cometer os mesmos equívocos do passado. Ao contrário, buscaremos, dentro da ordem das limitações, defender a consolidação de um debate ontológico na Geografia. Afinal, para que um projeto dessa natureza se torne possível nos dias de hoje, precisamos estudar a história e, fundamentalmente, a história de nossa ciência.

### **3.1 Ontologia do *ser terrestre* em Paul Vidal de La Blache: as relações de trabalho (no) cotidiano como princípio da simbiose homem-meio**

A geografia vidaliana nos reserva um cabedal valioso de leituras empíricas sobre o gênero de vida. O método criado por Paul Vidal de La Blache não deixa dúvidas sobre a natureza desta noção que, à bem da verdade, ao se instrumentalizar nos estudos analíticos e monográficos, acumula força epistemológica suficiente para ser promovida a conceito. Enquanto tal, gênero de vida possui uma característica que conceitos e categorias da própria Geografia foram perdendo ao longo do tempo. O que qualifica gênero de vida, tanto na obra de Vidal quanto nas de seus discípulos, é a energia que a pesquisa geográfica depende para descrever a natureza e as suas formas ao passo em que releva o protagonismo do movimento das sociedades. Na medida em que a produção das histórias se articula e se conjuga com a estrutura do habitat, a materialidade disposta como fio condutor do percurso metodológico de

---

<sup>17</sup> Acerca da “Escola Brasileira” de Geografia em seu relacionamento com os mestres franceses, ontem e hoje, consultar Borzacchiello (2012).

<sup>18</sup> Faz-se alusão ao que Milton Santos escrevera no capítulo I da obra *Por uma Geografia Nova*.

apreensão da produção da vida humana. Sem a materialidade, gênero de vida não poderia ser um conceito, pelo menos ao modo como o entendemos hoje dentro das ciências modernas. A combinação entre materialidade e movimento seria, então, a razão de ser do conceito gênero de vida e, mesmo, a cadência da própria vida mundana.

Não seria forçoso, logo, afirmar que é ele um conceito que reúne, a um só tempo, epistemologia e ontologia: uma epistemologia recordada e classificada em manuais de história do pensamento geográfico e uma ontologia inteiramente condenada ao ostracismo. O caráter não dissociativo do gênero de vida é passível de ser alargado, podendo mesmo ser empregado com formas variadas. Ele nos convida a pensar teoricamente na produção da vida social e em suas inelimináveis consequências concretas nos homens e na natureza, sem haver quaisquer desvios dicotômicos.

Para Vidal, o gênero de vida, enquanto modo de existência, é capaz de promover verdadeiras mudanças nas formas da paisagem, servindo-se ao ser terrestre de instrumento prático de transformação das formas e também dos conteúdos. As ações que promovem essas mudanças jamais passam despercebidas, ainda que de quando em vez veladas por práticas cotidianas existentes. Transformam-se os hábitos ao mesmo tempo em que mudam as formas e as espacialidades pretéritas. Dentro deste conjunto de transformações, a natureza orgânica sensível é alterada e modelada para ser condição de estabelecimento da vida humana na superfície terrestre. Ao passo em que o ser habitante utiliza o solo subjugado por qualquer lógica de ordenação, ele imprime para si os arranjos necessários para a superação das dificuldades de sua própria reprodução e garante ao seu grupo novos elementos. Tudo isso só pode ser concebido se as interações humanas com a natureza orgânica forem asseguradas.

Não à toa, a própria natureza<sup>19</sup> organiza sua rearrumação, como se tivesse de recompor a sua distribuição areal para que a ontologia do ser que vive em sociedade possa ser espacializada. Ela reitera o impulso de desequilíbrio que lhe é próprio para estender-se no terreno o seu modo de ser.

A vegetação se modifica em torno das pastagens onde são instalados os rebanhos; a árvore aparece onde sua presença fora excluída; algumas plantas não convocadas surgem espontaneamente, atraídas pelos cultivos. E a contrapartida desse espetáculo nos é oferecida nas regiões [*contrées*] muito numerosas onde dominam, entre outras chagas, os abusos pastorais (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a, p. 193-194, tradução nossa).

---

<sup>19</sup> “A natureza, de que fala Vidal de La Blache, é já uma natureza humanizada e a substância dela retirada para fabricar objetos já é trabalho humano” (SANTOS, 1986a, p. 36).

Os processos situacionais que daí decorrem são estimulados pela primitiva prática humana de se estar no meio graças ao trabalho que é desempenhado para construir instrumentos úteis ao uso rotineiro. É o nível de desenvolvimento da técnica que mostra o quanto o grupo humano se organiza e se habitua com o meio, da mesma forma como é a técnica aquela que orienta as ações humanas. Ela surge da interação do homem com a natureza que lhe aparece como uma reserva de instrumentalidades prontas a serem valoradas pela utilização. Por isso, Vidal sinaliza que o gênero de vida implica numa “ação metódica e contínua”, justamente porque é esta que estimula o acúmulo de níveis cada vez mais avançados de interações com a natureza e de transformação da mesma.

Mas essa mesma ação, ao ser observada no interior da relação do homem com a natureza, jamais pode ser compreendida como o resultado das influências desta última nas práticas dos seres sociabilizados. A história não nos faz crer que a natureza tenha influenciado as ações humanas a ponto de torná-las produto do modo de ser da natureza orgânica. Elas apenas e necessariamente cumprem as atividades que são seminais na reprodução social. Cabe aos homens, aos seres sociabilizados, praticarem seus gêneros de vida de maneira a romper com o modo de vida restritamente “natural”. Seria um equívoco, assim, considerar as sociedades humanas como o resultado direto da força da natureza orgânica, absoluta e irreduzível, já que na prática social é que os grupos humanos se distinguem e – usando uma expressão vidaliana – “contrastam”. Esses contrastes ou oposições “apenas muito indiretamente são fatos da natureza. Seria um abuso de linguagem ver nelas a tradução do meio físico” (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a, p. 194, tradução nossa).

Tal constatação permite identificar na natureza orgânica um sem número de possibilidades<sup>20</sup> de uso orientados pelos homens. Aqueles que se voltaram para um modo de ser particular e próprio do ser coletivo (sociabilizado em agrupamentos humanos) não correspondem a um fragmento de natureza e, por isso, não são a resposta direta de uma de suas possibilidades. Em verdade, eles produziram uma forma de ser diferente de outras também pertencentes ao ser coletivo, a partir da produção do valor no meio.

Pode-se dizer que Vidal, ao mesmo tempo em que curiosamente critica o positivismo entranhado na sociologia francesa da época, traz para a Geografia a função da prática espacial na conservação da identidade, dos valores e da criação de normas e regras para serem as bases

---

<sup>20</sup> “Quando Vidal de La Blache escreve que ‘não existem necessidades, mas em toda a parte existem possibilidades’ trata-se de uma verdade banal. O reino do possível não é o mesmo do aleatório, mas o da conjunção de determinações que juntas se realizam a um dado tempo e lugar. Não se trata aqui de ‘fatalidades’ (...)” (SANTOS, 1986, p. 26).

do novo habitat. Ele não o faz, entretanto, revelando as contradições, mas afastando-se das classificações sociológicas para sublinhar a existência da diversidade pertencente à natureza. Apesar disso, na descrição de seus estudos sobre áreas a serem comparadas, gêneros de vida nos chegam como a marca de uma verdadeira dialética.

A dialética tratada para fazer-se a leitura de gênero de vida se assenta na interação do homem com a natureza orgânica, isto é, tanto a vegetal quanto a animal. E ela mesma é composta pelas ontologias dos seres habitantes e pelas influências do clima e do solo, sem as quais não existiriam as complexidades e a própria existência da “fisionomia das áreas” (conceito de natureza, em Vidal). Por ser a vida composta por diferentes espécies vegetais e animais, a natureza quando de encontro ao homem, também complexo e múltiplo, abriga em seu interior diferentes modos de ser que reclamam um pedaço do meio físico.

As disputas entre as espécies, segundo o próprio geógrafo, nascem desta mesma complexidade. E o homem, inserido nesta natureza imprecisa ou em equilíbrio instável, também se lança à luta pela garantia de um lugar como um participante fundamental. Quanto mais complexa for a dinâmica da natureza, maior será o desafio a ser enfrentado pelo homem, uma vez que “ele se expõe a deparar-se com chances bastante desiguais segundo os seus campos de batalha” (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a, p. 195, tradução nossa), justamente por ser acompanhado pela necessidade e por, em decorrência disso, estar em incansável relação com a natureza para extrair recursos dela própria. Isso explica, em parte, o modo como os homens conduzem as suas práticas voltadas à escolha dos seus meios de existência.

Vidal utilizou-se desta tese para justificar as diferenças entre gêneros de vida que entram no jogo da oposição, tendo como respaldo as classificações dos grupos humanos ao julgar seus gêneros de vida como muito ou pouco evoluídos. E, contraditoriamente, incorporou o que havia refutado dos sociólogos, chegando mesmo a dizer que a produção da miséria social (e a dispersão de povos para outras áreas até então por eles não ocupadas, p. ex.) decorre das baixas possibilidades que a natureza oferece ao ser sociabilizado ou da ausência ou baixa capacidade de domínio de técnicas. Tudo isso para sinalizar a importância que a complexidade da natureza possui para os homens.

Natureza dinâmica e maleável e capacidade de mobilização de recursos para sanar necessidades são o contraponto de uma mesma combinação. São elementos de um binômio que podem explicar a ontologia do ser terrestre, isto é, a forma como ele existe ao praticar seu gênero de vida no meio físico criando, junto à natureza, novas possibilidades. Em outras palavras, somente as combinações complexas são capazes de oferecer ao gênero de vida condições de transformar a natureza.

As relações não se estabelecem entre simples unidades, mas entre associações mais ou menos poderosas, mais ou menos compactadas e fechadas. Estas associações vegetais e animais vivem juntas sob os mesmos lugares “como os habitantes de uma mesma cidade”. Esses habitantes estão unidos por um vínculo de interesses recíprocos, uns beneficiando-se da presença dos outros, dosando reciprocamente, na posição comum, a parte de abrigo e de luz, de umidade, de calor, de substâncias químicas, as quais se acomoda a existência de cada um dos co-associados (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a, p. 196, tradução nossa).

Não havendo diversidade na composição bioclimática de uma área, o homem não conseguiria produzir os seus graus de inserção à superfície. A sua imanência se debilitaria, atingindo a si próprio e a sua capacidade de orientar-se no meio. Na medida em que a natureza dinamicamente produz complexidade ou diversidade, estímulos são oferecidos a este mesmo homem que agora está apto a assumir uma posição de decisão, prenhe de iniciativa e intervenção. Um exemplo nos é oferecido quando o geógrafo escreve sobre a importância que as variações entre estações possuem na perpetuação das modificações na natureza. As estações, ao serem substituídas, provocam abalos na constituição do terreno e mesmo na disposição de elementos vivos, da vida propriamente dita, ao longo de todo raio de existência do homem. Esta recombinação exige do homem esforços concretos para garantir a sua sobrevivência, sendo necessário, para isso, constantes adaptações. Daí Vidal (1911a) conclusivamente anunciar: “se é verdade que a diversidade dos climas não cessou de se acentuar nos períodos geológicos mais próximos da época atual, somos levados a dizer que, ao crescer em variedade, o mundo cresceu em inteligência” (p. 212, tradução nossa).

Supõe-se que é por esta razão que a própria noção de adaptação ao meio físico se reveste de espacialidades conflitivas, no sentido mesmo em que a qualidade de ser terrestre ao homem é empregada quando o mesmo se identifica com o seu modo-de-habitar na exata medida em que se identifica com o seu modo de existir. A adaptação não aprisiona o homem no enorme quadro de vida orgânica, como se ele fosse apenas um dos seres vivos constitutivos da natureza viva. Ao contrário, ela imprime uma capacidade de estar em algum lugar que não se desliga da particularidade do modo de ser humano. Quando a vegetação desponta como um resultado da genuína associação resistente da natureza, o homem não se reduz diante das combinações promovidas pela temperatura e pela presença da umidade, mas propõe modos de coabitação capazes de serem ajustados. O homem, assim, “não está, no que diz respeito à natureza ambiente, numa relação de dependência que possa ser associada a dos animais e das plantas” (VIDAL DE LA BLACHE, 1902a, p. 22, tradução nossa). Ainda que a natureza possa aparecer ao homem de forma resistente e fechada ou aberta e “receptiva”, em momentos totalmente diferentes, ela é o componente da vida ineliminável para que o homem

consiga ser invadido por hábitos de existência, indispensáveis à sua organização no meio e para o asseguramento de suas realizações básicas, como construções de estabelecimentos temporários ou fixos, criação de instrumentos e domínio de instrumentalidades e, inclusive, associações novas como resistência a um arranjo hostil à sua presença (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a).

A ação do homem se exerce às expensas de associações pré-existentes que lhe opõem uma resistência desigual. Se ele conseguiu transformar a seu favor uma grande parte da Terra, não lhe faltam áreas [*contrées*] onde foi derrotado. O sucesso, nas porções da Terra que ele conseguiu humanizar, só foi obtido ao preço de uma ofensiva onde, aliás, encontrou aliados; sua intervenção, por assim dizer, desencadeou forças que estavam em suspensão. Para constituir os gêneros de vida que o tornassem independente das chances de alimentação cotidiana, o homem teve que destruir certas associações de seres vivos para formar outras. Teve que agrupar, por meio de elementos reunidos de diversos lados, sua clientela de animais e de plantas, fazendo-se assim ao mesmo tempo destruidor e criador, isto é, realizando simultaneamente os dois atos nos quais se resume a noção de vida (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a, p. 200, tradução nossa).

Essa passagem exemplifica a esfera do ser terrestre e sociabilizado que tem como particularidade produzir o novo ao passo em que transforma aquilo que está ao seu redor, criando uma circumundandade, tornando familiar aquilo que antes a ele era alheio. Isso prova que há, de fato, a processualidade evolutiva dos modos de ser das esferas diferentes. O modo de ser da vida social é o cume desta evolução. O homem possui uma natureza ontológica específica cuja importância advém fortemente daquilo que se pode chamar de *força do hábito*<sup>21</sup> (VIDAL DE LA BLACHE, 1902a).

Como um “conjunto de técnicas adaptativas” (SORRE, 1967, p. XIII), gênero de vida expressa o vínculo ontológico entre os grupos humanos – e, sobretudo, as atividades – e as propriedades do meio. Ele oferece o máximo de estabilidade possível e representa metabolicamente a arena de reprodução entre as espécies biológicas que se prolongam na natureza sob interações concorrenciais. As estabilidades possíveis, logo, se traduzem num equilíbrio instável, “onde nenhum lugar está definitivamente garantido” (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a, p. 195, tradução nossa). Essa concorrência entre os organismos vivos se desdobra nas disputas pelos meios de existência travadas pelos próprios homens, que se encerram num circuito de intervenção bastante desigual que apresenta feições de desenvolvimentos ou “áreas com graus desiguais de desenvolvimento” com infinitas características.

---

<sup>21</sup> “É necessário lembrar que a força do hábito desempenha um grande papel na natureza social do homem” (VIDAL DE LA BLACHE, 1902, p. 22, tradução nossa).

O gênero de vida é, antes de tudo, um instrumento de espacialização dos modos de vida, por isso mesmo Sorre (1967) ressalta que, ao atravessar o imenso labirinto da diversidade dos meios desigualmente produzidos, os homens se transformam com a diversidade dos modos de vida. Com efeito, a ação humana é estimulada não só pelas “forças externas”, como o próprio Sorre expressa, mas pela natureza. Vidal enxergava nessa mesma ação uma intervenção metódica e contínua sobre a natureza ou, como ele mesmo preferia, sobre a fisionomia das áreas. Ela é a potência e a efetivação das transformações necessárias da paisagem, redefinindo o modo expositivo da disposição areal sob a espacialidade dos hábitos humanos que, desde o princípio, colabora para a instalação de organizações das civilizações respaldadas ou, ainda, capitaneadas pelas modulações situacionais. É como se o homem deixasse de coabitar simplesmente com os desígnios do corpo orgânico da vida para sublinhar os traços da vida social. Daí ser o homem o agente organizador de condições de existência novas, num ritmo que respeita o processo de constituição ontológica, que nasce da localização e passa pelos sistemas de distribuição, da ocupação, da organização do meio, da fabricação de instrumentos e das construções provisórias ou não, como já verificado (VIDAL DE LA BLACHE, 1911a).

Este é um processo que implica na saída do homem do campo pré-social promovida pela formação da sociabilidade. Não se trata de uma saída completa, mas, ao contrário, de uma recondução dos modos de visualização dos sítios e entrada de novas instrumentalidades que desloca o homem ao campo da existência socioespacializada. É quando o homem se autoconstrói numa mudança qualitativa do ser. Trata-se do momento em que as determinações biológicas já não mais regem a existência humana, embora nela ainda estejam presentes. O próprio Sorre (1967) reconheceu isto, tratando de explicitar que “na medida em que os homens vão emancipando-se da sujeição à natureza, o centro se corre, a noção [de gênero de vida] se enche (...) de elementos sociais” (p. XIII).

Em síntese, na obra de Vidal – herdeiro do pensamento evolucionista originado em Darwin<sup>22</sup> –, é elaborado um plano de investigação a ser aproveitado numa leitura acerca da

---

<sup>22</sup> “O projeto vidaliano consistia, a partir desses fundamentos naturalistas, construir um tempo humano que utilize de maneira genealógica uma única temporalidade e postula uma flecha do tempo etnocêntrico. Os fundamentos naturalistas da geografia clássica combinam-se cada vez mais com as temporalidades dominadas pelos ritmos naturais, mais lentos que o relógio, do que pela evolução das sociedades. Operou-se, apenas posteriormente, a transferência do tempo naturalista em direção a retrospectiva histórica em geral, e que o capítulo retrospectivo se tornou inevitável no estudo de um conjunto territorial. O modelo intelectual cientificista e europeu da época propunha um tempo orientado por uma *flecha única de evolução da humanidade*” (ELISSALDE, 2000, p. 228, grifo nosso, tradução nossa). Para eventual aprofundamento acerca deste ponto, recomenda-se a leitura de *Géographie, temps et changement spatial* (ELISSALDE, 2000).

distribuição populacional pelo Globo, conjugada com uma progressão descontínua que resulta em isolamento<sup>23</sup>. De acordo com o geógrafo, isto pode resultar em estagnação, ponto que demonstra a pretensa progressão contínua da civilização francesa frente aos grupos humanos estagnados à luz de um arsenal técnico insuficiente à evolução societal<sup>24</sup>.

O aprimoramento das técnicas facilitado pelas civilizações “avançadas” as colocariam numa relação apurada com o meio, colocando a Terra como sinônimo de organismo (explicável pela formulação de leis gerais). Tal concepção une, a um só tempo, as ideias de meio, organismo, ação humana (o homem posto como um fator geográfico passivo e ativo) e gênero de vida.

Vidal apostara numa leitura acerca da dinâmica da paisagem, ao compreendê-la como permanência, filiando-se ou, de forma mais adequada, expressando a visão da contingência, apresentando, também, um diálogo com as possibilidades ontológicas<sup>25</sup>. A partir do emprego da contingência, Vidal passa a dotar o homem de ferramentas históricas capaz de recolher formas possíveis de relação sua com a natureza, a partir da livre escolha<sup>26</sup>.

A contingência leva-nos a perceber em Vidal a força da simbiose homem-meio. O meio, como um conjunto de condições heterogêneas, impõe ao homem o compromisso de se adaptar ao habitat de modo a criar condições de apreender as possibilidades oferecidas pelo meio. Ela é o fio condutor das categorias da civilização e do gênero de vida, amplamente trabalhadas em *Princípios de Geografia Humana*. Pode-se argumentar, de modo preciso, que, a partir desse conceito, Vidal e os geógrafos vidalianos percebem uma ruptura nas interações homem-natureza. A contingência fornece as condições teóricas para enxergá-la (e não propriamente para promovê-la). Trata-se, em termos gerais, de um conceito tomado de empréstimo da filosofia de Boutroux<sup>27</sup> e empregado por pensadores do século XIX (a

<sup>23</sup> O isolamento e a sua ausência é uma condição geográfica a ser aproveitada pelas regiões. Esses “fatores” atingem diretamente as relações humanas, diferenciando os grupos que incorporam gêneros de vida díspares, e a diferença entre as regiões tem como causa a posição.

<sup>24</sup> Tal sentença justifica o imperialismo francês do século XIX.

<sup>25</sup> Este diálogo com as possibilidades ontológicas expressa em Vidal é percebido na Geografia Social de Élisée Reclus.

<sup>26</sup> “O grupo fundador dos *Annales de Géographie* e Vidal de La Blache introduziram em seus esquemas o livre-arbítrio e a autonomia humana para explicar a parte imprevisível das teorias darwinistas transportadas ao homem. Nesta perspectiva, a geografia se projeta como a disciplina que cria uma ponte entre o rigor determinista das ciências da natureza, dominadas nesta época pelo credo cientificista, e sua transposição à vida humana, com a obrigação de se levar em consideração a liberdade e a incerteza relacionadas às atividades humanas” (ELISSALDE, 2000, p. 225, tradução nossa).

<sup>27</sup> Paul Vidal de La Blache visualiza na “contingência das leis da natureza” de Émile Boutroux (1845-1921) e no método de observação por ele empregado a possibilidade de se compreender o movimento das ontologias na

exemplo de Antoine Augustin Cournot e Henri Berr), que conseguiu escapar dos exageros e do quadro lógico do positivismo, filiando-se ao antipositivismo e ao historicismo. Conforme Elissalde (2000), a contingência...

Permitiu à Vidal e aos seus discípulos introduzir o fator externo ou a variável específica nas cadeias causais que unem uma civilização e seu meio físico. Como tal, a contingência desempenha um papel central para fazer emergir “a individualidade de uma região [*contrée*]” (V. Berdoulay, 1981) (p. 233, tradução nossa).

Fernandes Martins, autor do prefácio que abre a edição portuguesa de *Princípios de Geografia Humana*, escrito em junho de 1946, postula:

O meio, 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. Não há aqui uma relação de causa e efeito, mas de excitação e reação, pois não vemos que as mesmas causas geográficas produzam os mesmos efeitos. Será porque as condições variam? Mas neste caso, como o agente que determina essa variação é este ou aquele grupo humano, temos de reconhecer que, para além das chamadas imposições tirânicas do meio, forçoso é considerar a possibilidade da resposta do homem no sentido de as modificar, de lhes diminuir a acuidade (*Prefácio*, 1954, p. 10).

Admitindo a ideia de que o meio é “programado” pelo homem para que este o use pelo emprego da combinação de instrumentos – objetos técnicos criados pelo homem, também chamados de *material etnográfico*<sup>28</sup> (VIDAL DE LA BLACHE, 1902a) –, não resta alternativa à Vidal se não aquela que preenche a sua Geografia Humana de política. Produzido por um léxico epistêmico elogioso ao expansionismo territorial francês, no período do imperialismo europeu, arrolado no século XIX, o pensamento vidaliano chega a apelidar o homem (civilizado, diga-se de passagem) como o “senhor das distâncias” e como fator geográfico.

O alto grau de civilização – que, segundo o mestre francês, retira o homem primitivo de tal condição quando o mesmo já não possui em mãos as velhas e incipientes técnicas

---

superfície terrestre, a partir da incorporação da filosofia espiritualista do filósofo francês em tela (CAPEL, 2012). O método da observação, diga-se de passagem, já não era novidade desde Kant e sua classificação das ciências em especulativas e empíricas e, indo além, desde geógrafos da Antiguidade Clássica associados ao estoicismo, que se mantiveram ligados à contemplação. Nota Vidal (1896) que os geógrafos antigos foram incapazes de construir um pensamento geográfico com base no método da observação. Segundo o mesmo, a falta de precisão nas informações imputou-lhes um princípio de fraqueza.

<sup>28</sup> “As instituições e os costumes não têm forma material; mas são coisas diretamente ligadas aos objetos que o homem forjou, sob influência do regime social ao qual é adaptada a sua vida. Estes objetos refletem hábitos que derivam do estado social ou que os inspiram” (VIDAL DE LA BLACHE, 1902, p. 15, tradução nossa).

rudimentares – sugere passos de liberdade frente às influências quase que inescapáveis do meio. O homem moderno se vê livre da parca capacidade de reação, na medida em que elege modos de vida que o permitem adaptar-se ativamente ao meio, tratando-se de uma adaptação-transformação. O ecúmeno, a partir disso, desvela-se aos olhos de quem o observa e descreve como um mosaico ou um complexo de quadros de vida talhados pela capacidade técnica que o homem apresenta no momento de sua inserção ao meio. Já nesse processo, a contingência urge como condição de vida, criada ou estimulada pelos próprios grupos humanos. Como contraproposta teórico-metodológica à antropogeografia ratzeliana, Vidal acrescenta à passividade do homem, o seu caráter ativo, configurando-se agente e fator geográfico.

A obra vidaliana em exame, publicada postumamente por Emmanuel De Martonne, ressalta o valor da Geografia Botânica para a introdução do conceito de meio na ciência geográfica, atribuindo, também, à Humboldt a sua fecundação, quando se destina a trabalhar com a fisionomia da vegetação na composição de características de uma paisagem dotada de individualidade (singularidade, de forma mais adequada). O geógrafo extrai da Ecologia e dos estudos de Geografia Botânica noções como concorrência, adaptação ativa e passiva ao meio, associações oriundas da coabitação entre organismos variados. Inspirando-se na Ecologia de Hæckel, Vidal, diante das ideias de relações mútuas entre organismos vivos e de adaptação ao meio, expostas em *Histoire de La création des êtres organisés*, obra de 1884, enxerga o meio como potência, capaz de “agrupar e manter juntamente seres heterogêneos em coabitação e correlação recíproca” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 30). Entre as relações hostis e uma existência solidária, graças à própria adaptação (fenômeno que adjectiva o meio em “meio composto”), inclui-se o homem.

Vidal atribui à fase pré-histórica o início da adaptação da espécie humana ao meio, justificando a implantação deste estudo na Geografia Humana frente aos já avançados debates encontrados tanto na Geografia Botânica quanto na Geografia Zoológica. Tal digressão, antes mesmo de buscar provar as singularidades regionais e a formação de domínios, registra a distribuição das populações ao longo da superfície terrestre e as dificuldades-facilidades encontradas pelos grupos humanos diante dos obstáculos e auxiliares percebidos ao longo do movimento de migração. Os processos que os homens se submeteram, regidas por adaptações variadas, voltaram-se à existência. Os modos de existência são experiências no meio a serem utilizadas adiante por “homens do futuro”, mas como contingências históricas, isto é, como possibilidades. O uso do meio e o aproveitamento das contingências aliam-se à diversidade da própria superfície. As próprias possibilidades, aliás, desvelam-se de formas diversas, a depender das condições de vida estabelecidas em cada meio.

Há regiões que a população ocupa poderosamente e onde parece ter utilizado, mesmo com excesso, todas as possibilidades de espaço. E outras há onde é diminuta e disseminada, sem que, aliás, razões de solo ou de clima justifiquem tal anomalia. Como explicar estas desigualdades senão por correntes de imigração, originadas em tempos anteriores à História e cujos rastros só a Geografia pode ajudar-nos a encontrar? E hoje, naturalmente, essas regiões abandonadas transformam-se em centros de atração para os movimentos que agitam a humanidade atual (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 33).

A organização do meio pode ser encarada como o resultado do uso dos recursos técnicos ou do que o geógrafo chama de *produtos da indústria local*. Tais recursos são a face materializada da íntima relação dos grupos humanos com o meio; é a prova concreta das estratégias de adaptação pelo estabelecimento da vida humana. Essa adaptação contingencial, logo, faz-nos crer que a própria contingência não se revela como indeterminação, mas reconhecimento da lei das probabilidades. São múltiplos os(as) fatores/elementos/variantes que compõem a contingência: do clima ao desenvolvimento técnico, passando pelas distâncias entre um ponto e outro e pela posição geográfica. Vê-se, então, que a distribuição populacional arrola-se de maneira desigual, porque depende da força do homem que a pratica. Segundo o geógrafo,

A nossa raça lançou postos avançados para as grandes altitudes, para os desertos, para as regiões polares; e há nesta expansão do homem, a despeito do frio, da aridez, da rarefação do ar, um desafio que é bem uma das afirmações mais notáveis da sua *hegemonia sobre a natureza*. Nesses domínios que lhe pareciam interditos, o homem avançou, mas não com o mesmo passo por toda a parte; a força que impeliu a humanidade para além dos seus limites naturais, exerceu-se desigualmente segundo as regiões (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 50, grifo nosso).

Um domínio do ser sociabilizado sobre a natureza de maneira “hegemônica” torna-o, mediante a lógica que se apresenta em sua sentença, um ser dotado de superioridade frente à natureza e os homens destituídos das técnicas imprescindíveis à evolução da humanidade. O homem aparece, logo, como um elemento de ação – não aquela provinda de sujeitos que, conscientemente, reconhecem sua generidade, mas como a de um indivíduo –, apelando bem mais a um individualismo em detrimento de uma análise do homem em sociedade, como o fizera Reclus. O indivíduo como elemento de ação, possuindo “envergadura” nas migrações que desenvolvem e praticam, e dominando a do espaço que põe sob sua tutela, é capaz de medir a força de expansão da humanidade. Argumenta Vidal (1902a) que “o homem não está para a natureza ambiente em uma relação de dependência semelhante à dos animais e plantas” (1902a, p. 22, tradução nossa).

Atrelado a este pressuposto é que Vidal facilita o protagonismo dos homens em sua

ocupação, rearranjo do meio e migração-distribuição, frente às pretensas influências das regiões, sublinhando que “a distribuição dos homens não se explica pelo valor das regiões. Aquele que, lançando um olhar de conhecedor sobre climas e solos, tentasse deduzir só por isso o grau de ocupação humana, expor-se-ia a cometer erros” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 53). Em *Les conditions géographiques des faits sociaux*, Vidal expressa um argumento que conflita com a afirmativa de Fernandes Martins – para quem, na obra vidaliana, não há uma relação de causa e efeito –, ao dizer que “as trocas recíprocas se operam em todos os níveis de civilização entre as condições geográficas e os fatos sociais. Como tudo é ação e reação, tanto no mundo moral quanto no físico, há casos onde a repercussão de causas sociais atua amplamente sobre a geografia” (VIDAL DE LA BLACHE, 1902a, p. 21, tradução nossa).

### 3.1.1 Coabitação, solidariedade e determinismo geográfico

Vidal não evidencia um modo de ser para cada ser, mas, distinguem-nos pelo modo como se habitua ao meio, isto é, como se adaptam para que possam realizar suas funções. Tal adaptação não se completa sem que a inserção à esfera da coabitação se realize. Essa noção se origina de interações, harmônicas ou conflituosas, entre modos de ser distintos que, quando reunidos, constituem a base material de existência. Coabitar significa, pois, solidarizar-se à natureza, transformando-a e forjando técnicas ou instrumentalidades para humanizar o meio, não lhe atribuindo consciência, mas demarcando a diferença ontológica à medida que o homem se aproxima historicamente das relações sociais.

O individualismo impresso na obra de Vidal não desumaniza o homem, apenas adota princípios outros para justificar a presença e o papel seminal da sociabilidade<sup>29</sup>. Os seres coabitados veem o homem como seu dirigente-associado, uma vez que, produzindo necessidades, reclamam por um espaço integrado e compartilhado. Pondo-se como elemento

---

<sup>29</sup> Vidal não descarta a imperiosa presença da coexistência no projeto de produção de novos arranjos espaciais. Os estabelecimentos humanos nascem da coabitação e do compartilhamento das necessidades. “Seja qual for a importância do grupo de que faz parte, o homem não age nem vale geograficamente senão por grupos. É por grupos que ele atua na superfícies terrestre” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 63). Os grupos isolados, por ele chamados de *grupos moleculares*, estão fortemente ligados à natureza, mas pelo laço da dependência e da influência direta. Isso não ocorre em razão do enraizamento, uma vez que os *grupos nomadisantes* também marcam suas referências na superfície terrestre, mas do localismo e, principalmente, do isolamento (leia-se, da ausência de relações).

hegemônico de ação, o homem não se humaniza para garantir a sua existência noutra meio que seja despido da convivência com outros seres; ao contrário, alia-se ao complexo campo da vida animal e vegetal e à estrutura inorgânica para se juntar à chamada “cumplicidade dos hábitos” e ao “poder do meio”. Estes, frisa o geógrafo, “não são de modo algum valores a desprezar no estado das civilizações atuais” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 151), uma vez que “a necessidade dos homens se reunirem para o aproveitamento das águas, para a construções dos poços, para a conservação de certas obras, para o arranjo de um meio favorável às culturas, estreita a coabitação” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 247).

Notemos a insistência de Vidal em sublinhar que há complexidade nas interações vivas e inanimadas e que esta clama por associações irreduzíveis, como que numa necessidade de acomodação num espaço integrado e colaborativo. Há coesão no meio, “em consequência da necessidade que têm de se apoiar uns nos outros” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 148). Mas não se podem atribuir aos organismos vivos e à natureza inorgânica condições de inteligência que os encaminhem a um nível de compreensão. Estes seres, em verdade, reagem às condições impostas num espaço dado. Não há vontade, mas resposta às condições climáticas. Mas os seres orgânicos e inorgânicos, apesar de não possuírem a consciência humana, também, assim como os homens, são seres localizados. Tal localização imprime certa regulação da adaptação, por onde os seres se acomodam e se localizam. A adaptação institui em cada modo de ser uma “economia de esforços”.

Uma fenda de rochedo, ainda que por pouco tempo lá se tenha introduzido um nada de poeira, atapeta-se de alguns musgos, junto dos quais, ao acaso dos germes trazidos pelos ventos, se instalam plantas diversas; e, à volta destes vegetais, não tarda que um mundo zumbidor de insetos afluia (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 148).

Em resumo, sentencia Vidal (1954): “no ponto de vista geográfico, o fato de coabitação, quer dizer, o uso em comum de um certo espaço, é o fundamento de tudo” (p. 148). A ação de localização é o enlace das formas concorrenciais ou harmônicas entre os entes de um mesmo todo, transbordada de “tensão de esforços” para inscrever-se na superfície e de estabelecer a sua permanência num espaço permissível (VIDAL DE LA BLACHE, 1913). As relações daí provenientes fazem brotar uma natureza diversa e resistente (e fechada), mas atraente ao homem. O meio, assim, se origina como sinônimo de adaptação.

Há momentos, porém, em que essa natureza tranquiliza os deslocamentos humanos em busca dos espaços cômodos à sua processualidade. A natureza, neste caso, se abre às necessidades humanas, numa espécie de reflexo na relação necessidade-liberdade; ela facilita

a edificação da humanização dela mesma pelo homem, oferecendo-lhe material para abrigo (habitação e vestuário) e alimentação. As intempéries do clima, p. ex., não atormentam os propósitos dos agrupamentos humanos prenes de civilização. Tomemos nota: “pela facilidade de existência, com as vantagens e inconvenientes que acarreta, as zonas da Europa situadas ao Sul de 40° de latitude, aproximam-se daqueles que, na Ásia, favoreceram o florescimento da espécie humana” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 112).

A vida moderna impõe obrigações (educação, higiene, distrações e impostos, p. ex.) que são superadas apenas pelo esforço, a partir da criação de recursos. A Europa Central ou Setentrional, embora não encontrando condições naturais, superou as exigências da natureza (esforço que as sociedades asiáticas não foram capazes de empreender, segundo o geógrafo). Diz-nos Vidal (1954): “a formação da aglomeração europeia aparece, por isso, como uma obra de inteligência e do *mérito* quase tanto como o da natureza” (p. 116, grifo nosso). Embora não seja privilégio de uma “raça”, os esforços de superação dos obstáculos naturais oferecem aos europeus “qualidades superiores”, uma vez que foram capazes de extrair recursos que o meio “ocultava”. Tem-se, aqui, um fragmento do discurso vidaliano claramente inspirado na reprodução das ideias racistas e eurocêntricas, convertidos em “áreas-laboratórios” cheios de vidas e possibilidades. A sua epistemologia encobre as contradições da ontologia.

Quando os europeus autoproclamam-se principal grupo humano do Globo, a capacidade inventiva de uns em detrimento de outros nos aparece como principal justificativa de tal afirmação. A civilização “avançada” seria um conjunto de indivíduos que promoveram as comunicações recíprocas, a partir das relações reticulares provindas do comércio. Ao dar um salto qualitativo do habitar – saindo da capacidade de localização, em posição, para chegar ao nível de produção social de relações em escalas variadas, por situação –, a “raça evoluída” supera as civilizações atrasadas ou rudimentares, porque ainda são qualificados pelo localismo. A “raça menos avançada” não prolonga a sua existência a outras áreas com tanta eficácia, o que demonstra um relativo abandono do próprio modo de ser do homem-no-mundo: a capacidade de não repetir-se.

Em nosso exame, quando Vidal argumenta que a civilização pretensamente atrasada não reage às redes que se formam (relações socioespaciais mais complexas), condena à estagnação e ao mimetismo os homens lentificados a repetirem os padrões de

desenvolvimento econômico e de cultura<sup>30</sup> de outros povos. Essa classificação esconde uma sutileza em relação aos homens adeptos aos gêneros de vida não hegemônicos. Convém, aqui, demarcá-la: o homem, ao repetir o modo de vida do outro, não só se priva de repetir-se (produzindo mais do mesmo que, no passado, foi produto do golpe da invenção), como também se desacelera no processo de evolução humana, como quem retroage ao mundo estritamente orgânico. O homem, pois, deixa de ser humano, perdendo a processualidade do ser social; ele deixa de produzir o novo para recolocar as necessidades ontológicas que não são suas. Esta nos parece ser a marca do determinismo geográfico na obra póstuma de Vidal.

Para ele, o mundo físico interroga o homem e exige dele trabalho (esforço conjugado com ação no meio). Há zonas do Globo que tal exigência não se mostra veementemente, facilitando a vida do ser terrestre, reduzindo-o a um parasitismo consequente e, ao mesmo tempo, a uma situação social prenhe de uma situação física.

Há, pois, climas onde, após a satisfação dada às necessidades de alimentação, o homem médio, que representa, em suma, o principal elemento numérico da população, pode, quase impunemente, entregar-se às suas fantasias. Muito diversa é a concepção social que, nos climas do Norte, resulta do que Montesquieu chama “o necessário físico”. Os deveres aumentam com as necessidades, e eliminam, ou pelo menos rebaixam a um nível muito inferior, esse elemento de parasitismo que nos climas menos exigentes faz pulular a mendicidade e a vagabundagem. Lá, o mendigo não é já “um ser amado por Deus”. Liga-se imperiosa consideração ao exterior da casa e da pessoa, àquilo que constitui o esforço e que é bem expresso pela fórmula inglesa *standard of life* (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 116).

As influências climáticas e de posição (traduzida pelo quadro cartesiano apoiado pela cosmologia ptomolaica) sentidas pelos homens mais sensíveis ao mundo vivo, podem fornecer-lhes um efeito antiontológico. O homem adapta-se ao meio recorrendo às adaptações fisiológicas. Vidal, ao fazer uma viagem expositiva com bases na zoologia, na botânica e na fisiologia humana, parece se perder no todo “dialético” (em verdade, emoldurado pelas interações entre os mundos orgânico e inorgânico), equivocando-se na exposição a partir da qual se aproveita para esboçar a sua filiação às teorias raciais-racistas cunhadas pelo inegável determinismo geográfico. O poder do meio é tão latente que o geógrafo chega a afirmar que a influência do meio ambiente (como a ação altimétrica) pode provocar no homem perturbações de ordem social e moral, ao transformar o seu caráter socialmente indisposto ao esforço.

Mas, por outro lado, a altitude intervém como princípio perturbador, gerando outras consequências. Populações relativamente numerosas estabeleceram-se, a 2.000

---

<sup>30</sup> Neste contexto, cultura pode ser traduzido por modo de vida.

metros e mais, nos planaltos que, nas regiões mais afastadas do globo – tanto na Abissínia, como nos Andes –, ocupam uma parte das regiões tropicais: aclimataram-se aí há muito tempo e formam como que ilhotas distintas. A secura do ar, pelo obstáculo que opõe as fermentações da vida macrobiana, garantiu lá a notável salubridade cujo atrativo reuniu os homens, porque os punha ao abrigo das doenças das terras baixas. Provenientes de raças, por certo, muito diversas, eles parecem, entretanto, haver contraído, sob a influência do ambiente, um caráter comum que se enraizou: a *antipatia pelo esforço* (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, P. 155, grifo nosso).

Seguindo a sua própria orientação metodológica, é como se o clima e as variações térmicas, em altitudes elevadas, não impusessem obstáculos ao homem e esse, por sua vez, não precisasse esforçar-se para ultrapassar as necessidades inscritas na vida social. A pressão atmosférica a 2.000 metros, relativamente rebaixadas, forçaria o organismo a alterar, no sistema respiratório humano, o recebimento de gás oxigênio em células sanguíneas. Isto explicaria a pretensa “antipatia ao esforço” dos habitantes de altas altitudes, em decorrência de uma conseqüente lentidão nos movimentos musculares.

Para Vidal, existe uma *hereditariedade fisiológica* capaz de refrear a capacidade humana de se inserir no processo de hominização, a partir dos próprios parâmetros que ele levanta. No caso reproduzido acima, o homem estático por “conformidade” perderia seus movimentos ou sua agilidade que poderia lhe fornecer utensílios para alcançar graus de cultura mais avançados. Ele confirma o determinismo geográfico para buscar provar a superioridade (intelectual, sobretudo) da “raça” europeia e, conscientemente, condena o estrangeiro à animalidade. Dito de outro modo, ao estrangeiro reserva a parca relação com os modos de ser do ser social, como se ele retirasse aquilo que qualifica e distingue os homens de outras esferas: a consciência.

Vidal sustenta que o homem, dotado de uma fisiologia debilitada (ou seja, “naturalmente” limitada), é incapaz de adaptar-se e de aclimatar-se. Fala-se essencialmente (mas não exclusivamente) do homem primitivo que perde ou que não dispõe de plasticidade para conquistar e operar recursos, que dirá a energia vital para encarar os fatores sociais (organização societal e criação do novo como marca visceral do ser social) e para controlar a “influência soberana dos meios” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 161).

### 3.1.2 Processualidade e individualidade: a assinatura ontológica de cada ser na superfície da Terra

O ser social assemelha-se aos animais porque sofre influências do meio ambiente, através dos órgãos de respiração, de nutrição e de secreção. O ser orgânico animal une-se ao ser social por “analogias fisiológicas”. As reações ou defesas ao meio podem diferir daquelas instintivamente, via “estímulo especial”, projetadas pelo animal, mas o princípio é semelhante. O homem é superior porque possui uma “vantagem especial” frente aos outros seres. Ele dispõe de livre escolha para estabelecer morada, tornando-se sedentário – fixando-se, mas preservando o movimento –, mas não perdendo a sua capacidade psicomotora.

A inteligência leva-o a criar, a inventar, dentro da esfera da novidade, os instrumentos necessários à vida. Os instrumentos não reproduzem o mesmo (como na esfera orgânica), nem se torna outro (como na esfera inorgânica, onde a matéria se ajusta e se transforma em outro algo). Os instrumentos são o resultado da consciência, própria da processualidade do ser humano. Somente o homem é capaz de avaliar a sua situação e a situação geográfica na qual se encontra. Vidal (1954) comunica que: “em contraste com os lírios ‘que não fiam’ ele próprio [o ser terrestre sociabilizado] prevê à proteção do seu corpo. Quanto a velocidade, buscou-a no animal e, depois, nas energias acumuladas na matéria. Há como que um princípio de progresso nestes conflitos que nascem das necessidades do meio” (p. 154).

No momento de apropriação da natureza, o homem realiza a produção dos instrumentos se aproximando do ser inorgânico. Ao fazê-lo, impede-se de negar a processualidade do mundo inanimado, ao contrário, procura estudá-lo para convertê-la em relações inelimináveis da existência. O uso da pedra e da madeira é um exemplo de como a vida inorgânica é capaz de ser fundante ao “edifício” humano. A prática de apropriar-se desses materiais, para Vidal (1954), ofereceu ao homem condições ontológicas de se defender, de se abrigar e de conservar a sua fixação, de modo que esses mesmos materiais “se associa[m] intimamente às ocupações e aos hábitos” (p. 214).

O que une e separa os seres na vida terrena é o binômio mobilidade-imobilidade. O ser social inorgânico não se reproduz, não possui tal necessidade, tampouco se movimenta para reproduzir-se. A título de exemplo, notemos que a circulação Geral Atmosférica não é o mesmo que movimento dos ventos, mas, simplesmente, escoamento do ar, dinamicamente ligado por um aquecimento da superfície que não se estabelece de maneira homogênea. Trata-se da dinâmica de reação ou de causalidade, onde o aquecimento desigual da superfície

provoca o transporte de calor e produz pares de células de circulação. Essas células (Hadley, Ferrel e Polar) se formam pela combinação da posição com áreas de pressão e temperatura. Não há consciência, trabalho ou, mesmo, instinto nessa dinâmica da natureza inorgânica. Já que não se pode confundir movimento com circulação, afirma-se que a natureza inorgânica é imóvel. A circulação atmosférica<sup>31</sup> resume-se a fluxos que provocam fenômenos. Sob outro modo de ser, o mundo vivo oferece outras categorias.

O mundo orgânico, dividido em vegetal e animal, obedece a outras leis gerais. Enquanto as plantas possuem meios limitados de resistência por causa da sua fixação ao solo, os animais dispõem da mobilidade. Ambos, porém, são influenciados pelo meio e lançados por uma adaptação climática. Tal mobilidade animal provém do instinto ausente no mundo inorgânico; ela chega ao mundo dos homens através da fixação que ele mesmo produz no meio, via estabelecimentos humanos, fixação esta que tem como fundo a duração do habitar ou, para Vidal, o “significado geográfico”.

Os “impulsos naturais”, sejam eles inorgânicos ou orgânicos, estimulam as relações humanas (VIDAL DE LA BLACHE, 1902b). Estas se originam da capacidade do ser social de se mover e, principalmente, de comandar a organização espacial provinda do domínio de fixação. Gradativamente, essa fixação engrossa a plasticidade humana que leva os grupos humanos a se distribuírem e a se fixarem para, adiante, dar origem às civilizações. Conforme Moreira (2001), “a organização espacial da sociedade começa com a seletividade” (p. 16), fenômeno concreto dos princípios de localização e distribuição do homem na Terra. O geógrafo continua: “espécie de ponte entre a história natural e história social do meio, a seletividade é o processo de eleição do lugar e do(s) respectivo(s) recurso(s) que inicia a montagem da estrutura espacial das sociedades” (MOREIRA, 2001, p. 16).

A mobilidade do homem permite às civilizações romper com os movimentos instintivos para, adiante, conquistarem a força do uso e apropriação do espaço via seleção do meio. O poder de localização do homem lhe enche de energia para enfrentar o localismo e a pré-destinação natural. Mais do que isso, ele é o resultado das relações espaciais e do desempenho do trabalho criativo, produtor de espaço. A localização humana sugere transformação, ao passo que a localização da natureza viva sugere (não de forma consciente, uma vez que se trata de um ser dotado de uma processualidade muda) a forma às construções

---

<sup>31</sup> “(...) a circulação atmosférica – consequência da absorção parcial e diferencial de energia pela atmosfera terrestre – permite o fenômeno da condensação da umidade atmosférica pelo contato de massas de ar de temperatura desigual. Em certos casos, enseja a formação de precipitações. As gotas de água da chuva e os cristais de gelo da neve caem, atraídos pela gravidade terrestre. Outra manifestação concreta da circulação atmosférica é o vento” (TRICART, 1977, p. 22).

(moradias) e fornece matéria-prima ao homem<sup>32</sup>. O reino animal, portanto, põe-se como um guia à indústria humana.

Os estabelecimentos humanos, quando fixados, facilitam o acúmulo de histórias e experiências da natureza humana. Diz-nos Vidal (1954): “a permanência dos estabelecimentos é proporcional ao patrimônio acumulado no local, aos melhoramentos realizados [mudanças, ação inventiva], às relações [metabólicas homem-meio] adquiridas” (p. 229). O geógrafo afirma a processualidade do ser social, afirmando o caráter inventivo de suas ações<sup>33</sup>:

Fundando, em certos pontos favoráveis, estabelecimentos, em que gerações sucessivas concentram os produtos da sua atividade, o homem instala uma alavanca para agir nos arredores, e até por vezes ao longe. Esses estabelecimentos têm significado geográfico não só por si mesmo, mas pelas modificações que provocam em volta (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 230).

Estes mesmos estabelecimentos têm significado geográfico não só por já ter sido pensado e projetado na materialidade – seguindo a lógica da diversidade das formas em razão das disparidades sociais –, num sítio previamente escolhido, mas também por ser a marca empírica da qualidade das relações estabelecidas no espaço que, por vezes, não deixa a esfera da imaterialidade. Eles são a expressão, portanto, da fundação da geograficidade e o aprisionamento do homem à rede das técnicas, que o permite lançar mão às condições da natureza e modificá-la, obedecendo sempre às exigências postas como pressupostos à instalação. Ademais, disseminados, dispersos ou aglomerados, os estabelecimentos é razão de ser do ser terrestre. Vidal (1954) chega a dizer que os estabelecimentos humanos dão expressão ao país.

As técnicas que sustentam a sobrevivência e que estimulam a reprodução biológica e social determinam o modo de vida nas relações humanas e espaciais. Basta lembrarmos com Vidal de La Blache que, na Índia, a necessidade de se praticar a irrigação, diante da escassez de chuvas, constitui uma relação íntima com a forma da habitação e do habitat. As aldeias construídas eram preparadas para auxiliar o homem a transpor as barreiras da natureza não ignoradas e, assim, combatidas previamente pelos estímulos do hábito de se lidar com as intempéries. Os modos de vida organizados ali praticam, assim, atividades que possam

---

<sup>32</sup> “(...) não há região do globo onde o homem não tenha encontrado alguma matéria-prima para utilizar; em certos casos, mais do que a matéria faltou o esforço de espírito, a iniciativa” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 281).

<sup>33</sup> “Pode-se alegar, todavia, que a verdadeira pátria de uma invenção é o meio no qual se torna fecunda e diversificada as suas aplicações” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 282).

encontrar técnicas alternativas na captação de água. Reservatórios artificiais, contrapondo-se ao “terreno-obstáculo”<sup>34</sup>, passam a ser a medida do ritmo de vida de cada habitante das aldeias e um elemento indispensável. “Não há aldeia que não possua este órgão essencial, que é ao mesmo tempo obra sua e sua razão de ser” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 258).

Em suma, se a expressão do país é oferecida pelos estabelecimentos é porque estes – vistos muito mais como acumulação de energia humana do que como moradia/morada – são o arcabouço histórico, a herança e a memória dos fatos gerais que jamais se produzem sem a imbricação de momentos<sup>35</sup>. Vidal defende com essa tese a necessidade de se compreender as diferentes cadências da cadeia do progresso interrompido ou não, porque são elas que dão pluralidade às paisagens e ao tempo espacial nelas investido.

Por intermédio de tentativas acertadas ou fracassadas e dos processos de ambientalização, territorialização e enraizamento (MOREIRA, 2007), a superação dos obstáculos provindas da relação homem-natureza se impõe ao meio. Para se compreender o presente e a qualidade de existência do ser social em relação com o seu meio é necessário retroagir para extrair dos tempos pretéritos a herança cultural indispensável à evolução histórica. Vidal (1954) dirá, diante disso, e com razão, que “um desenvolvimento embrionário precede o pleno desabrochar do ser. É preciso, pois, remontar um tanto no encadeamento dos fatos” (p. 274).

Os trabalhos acumulados na matéria inorgânica colocam o homem no rol dos fatores geográfico de primeira ordem. Sem ele, o equilíbrio instável da natureza pairaria na esfera do “mito”. A existência fenomênica a ser materializada – a presença humana –, dá azo à manutenção da iniciativa que materializa a sua sociabilidade e a individualidade do seu grupo diante das leis da natureza humanizada. Ao longo dos anos, a historicidade humana é passada às formas, aos conteúdos dos objetos, e tal feição ontológica do homem-na-Terra se prolonga até o tempo presente. O homem é o produtor do movimento e das relações, “sua obra sobre a Terra é longa; há poucas partes que não levam seus estigmas. Pode-se dizer que dele depende o equilíbrio atual do mundo vivo” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 298). Dirá Vidal (1954) ainda que: “o que se exprime assim é a intenção que preside à adaptação da matéria, é

---

<sup>34</sup> A presença dos obstáculos contribui para a origem das cidades.

<sup>35</sup> Elissalde (2000) recorda que Paul Vidal de La Blache cria um modelo que traduz a ação do tempo sobre a “personalidade geográfica” de uma região, de modo cumulativo. Conforme o próprio Vidal (1908), a individualidade da região é desvelada a partir da intervenção humana. Acerca da individualidade e da diferenciação das regiões, do “temperamento nacional”, do ser geográfico da região (especificamente da França), entre outros temas aproximados, recomenda-se a leitura da obra *Tableau de la géographie de la France*.

o elemento inventivo pelo qual o homem imprime a sua marca. Há no espírito humano bastante unidade para manifestar-se por efeitos mais ou menos semelhantes” (p. 183).

Há uma descrição rápida, aqui, da ruptura ontológica e do salto ao ser social como gênero que produz espaço, modificando-o, organizando-o e com ele interagindo. O homem quando imprime a sua marca, não se adapta (apenas) de modo passivo, atapetando-se como musgo – onde encontrar uma rocha exposta, um lugar úmido ou mesmo, a depender da espécie, habitats desérticos, talvez seja a sua única exigência e pressuposto à reprodução da vida – em habitats convenientes. Ele imprime a sua marca quando compreende que não pertence ao gênero mudo natural porque, mesmo dele dependendo para constituir-se como homem, adquire a consciência de ser um ser inventivo, numa adaptação ativa, pela práxis ou, como quer Moreira (2007), pela ambientalização, isto é, pela experimentação, e não pela pura contemplação.

Existe o que podemos denominar uma via fluvial, muito diferente, sem dúvida, segundo o grau de civilização dos ribeirinhos, mas também adequada como objeto de estudo tanto sobre as margens do Congo e do Ubangui quanto dos rios da Europa e da China. Em todo lugar trata-se, para o homem, de levar em consideração o regime, os ritmos e, de alguma forma, todas as palpitações deste ser caprichoso que é um rio, a fim de, com vantagens e a menor soma possível de perigos, unir a sua vida à vida do rio (VIDAL DE LA BLACHE, 1898, p. 100-101, tradução nossa).

Retirando-se do mundo biológico, o homem produz na *práxis* sua relação individual com o meio que lhe permite sentir-se inserido na natureza, mas destacando-se pelo seu modo de vida. Em Vidal, a biologia condiciona e, por vezes, define o caráter do homem. O homem passivo é este ser dependente da ontologia de outro ser. Mas o ser social se emancipa da força da natureza, justamente no momento em que os primeiros arranjos espaciais surgiram, graças ao uso do fogo, uma vez que ele “proporcionava o meio de extirpar a vegetação parasita, de desembaraçar o terreno em volta e de afastar as possibilidades de emboscadas e de surpresas” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 60).

De todo modo, sendo passivo ou ativo, o homem jamais se reproduziu socialmente com a arrogância da superioridade ontológica, exceto no tempo presente. Atualmente, a solidariedade parece existir como alternativa e não como pressuposto à vida. O capitalismo do nosso tempo inverteu a lógica da vida, subordinando-a, e alimentando a lógica do capital. As solidariedades, hoje, são a resistência dos povos da terra – no Brasil, temos como exemplo os quilombolas, seringueiros, pescadores artesanais, quebradeiras de coco, ribeirinhos, cipozeiros, sociedades originárias, faxinalenses etc. – e não mais obra vital aos homens e mulheres que ocupam a superfície terrestre. A inversão referida opera sobre os homens e o seu trabalho, ao mesmo tempo em que desmantela o metabolismo homem-natureza.

As solidariedades existem desde os primeiros estabelecimentos humanos, e Vidal foi capaz de captá-las e postular que, apesar das diferenças, as ontologias se conjugam, a partir da simbiose homem-meio.

Entre a geografia física e a geografia política o anel intermediário é o estudo geográfico das plantas. E a planta que retira no mundo inorgânico os elementos da nutrição que ela elabora para o animal, e que este seria incapaz de obter diretamente. Ela é, assim, o intermediário entre os dois principais ciclos de fenômenos geográficos, os do mundo inanimado [natureza inorgânica] e os do mundo vivo [natureza orgânica]. Através dos elementos nutritivos que obtém da atmosfera, e que somente ela pode decompor, a vegetação é como uma fábrica viva de alimentos. A manutenção da população animal, enquanto carnívora, está em relação com os recursos vegetais da sua área. Assim, se estabelece entre o homem e o restante da natureza viva uma solidariedade que se pode estudar sob a forma mais simples nas zonas circumpolares, onde a manutenção de uma população humana está sob a dependência estreita do mundo animal. Podemos dizer que se a própria rena não encontrasse uma espécie de líquen que lhe permite atravessar o inverno, a existência do homem, sem companheiro, seria impossível (VIDAL DE LA BLACHE, 1898, p. 101-102, tradução nossa).

As solidariedades imprimem o compromisso das relações e interações e a importância existencial que estas possuem no modo do ser terrestre. Vidal chega a dizer que o homem é um “agente biológico”<sup>36</sup>, mas, por outro lado, afirma que o ser orgânico é comandado pelas leis do ser social, confirmando o quadro da vida captado por ele em todo o Globo. Existiria uma geografia da vida como o resultado direto das imbricações entre as geografias botânica, zoológica, política e humana. Todas as manifestações dessa geografia seriam presididas pelo homem, via trabalho fundante. As transformações humanas indicam as leis gerais postas sobre o chão da existência (VIDAL DE LA BLACHE, 1898).

O ser terrestre, em Vidal, se relaciona com a natureza da seguinte maneira: somente encontra força para exercer-se por intermédio dos seres vivos e inanimados, seja pela distribuição das plantas e dos animais ou pelos vínculos do mundo inanimado com o animal, indiretamente enxergado pelos homens. Em resumo, a existência diversa da vida na Terra é uma totalidade, produto da combinação entre a dinâmica da natureza e o ser social.

O homem cinzela e amolda a matéria bruta; comunica à pedra e aos metais as formas plásticas que lhes convém; mas relativamente às espécies vivas, sobretudo quando se trata das plantas anuais mais sensíveis e mais submetidas ao seu cuidado vigilante, ele faz mais. Cada momento da evolução daquelas oferece-lhe a oportunidade de intervir. E daí, penetrando, por assim dizer, na intimidade do seu ser, *identificando-se com elas*, consegue modificar numa certa medida as operações sucessivas dos

<sup>36</sup> A propósito, Lukács (2012) enxerga o homem como sendo uma parte da natureza orgânica, condicionado pelo mundo biológico, mas jamais determinado socialmente por ele, como é verificado em passagens da obra vidaliana. Para o filósofo húngaro, a fisiologia humana é o limite do mundo biológico na vida humana.

seus ciclos de existência (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 203, grifo nosso).

Essa identificação, a formação da identidade pela diferença (entre os grupos e os lugares), é a feição direta das modulações do habitar – ocupação e uso de um meio conscientemente selecionado – e da maneira pela qual a totalidade chega à vida concreta. A ocupação produz articulações novas, relações visíveis e invisíveis, e combinações múltiplas, reunindo fatos de ordens próprias provindos de lugares diferentes (VIDAL DE LA BLACHE, 1913; 1954). As atividades humanas rebatem em associações coletivas e não em indivíduos, ademais, não retiram dessas associações a qualidade de ser com os mesmos direitos no meio, que “não cessa de se complicar em função do progresso do nosso conhecimento do mundo vivo” (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 148).

### 3.1.3 Ocupação e trabalho do ser social na vida cotidiana

A própria força do meio – como possibilidade e como estímulo, uma vez sendo a área de ocorrência, a morada e a fonte de recursos, ao mesmo tempo – e as relações que o homem com ele estabelece se colocam como a vida cotidiana das civilizações. Além disso, é o resultado da emancipação do homem diante dessas forças, ao longo da evolução da Humanidade. Na medida em que os agrupamentos humanos evoluem, apresentando traços de civilização, as influências do meio tendem a converterem-nas em resíduos.

Existiria, assim, um processo evolutivo que é marcado, do início ao fim, pela tentativa do homem em qualificar-se socialmente através do seu modo de vida (rural, urbano, pastoril, agrícola etc.) e dos seus hábitos ao projetar uma organização do meio, produzindo no espaço – ou localmente, admite Vidal (1902b, 1954) – tudo o que se põe na vida cotidiana como necessidade. Sobressai, logo, uma ontologia que tenta unir corpo e espírito, mostrando haver combinações irreduzíveis entre os fatos sociais e geográficos, temperamento e o quadro físico do ecúmeno, moralidade e posição, aparência corpórea e corporeidade, gênero de vida e humanidade ou, mesmo, intelecção e situação geográfica.

A ontologia do ser terrestre, integrante de um agrupamento e de uma raça circunscrita, é múltipla e modular: múltipla no sentido de ser maleável, plástica, isto é, sensível às influências geográficas e predisposta a constituir-se da maneira conveniente à adaptação; e

modular, porque age de acordo com os modos de vida e com os ritmos da vida cotidiana no meio, bem marcados e divididos em tempos desiguais no interior de compassos concretamente produzidos por modulações. Convivem, aqui, tempos lentos e acelerados por habilidades técnicas adquiridas diante das atividades desempenhadas e, também, arranjos espaciais díspares comandados por modos de ser e de estar. As modulações do estar acompanham as do ser, e vice-versa. Em outras palavras, a existência “é” por já estar sendo no meio diverso, mas com movimento que nos permite visualizar as diferenças do meio (materializadas nas paisagens) e no meio (concretamente oferecidas pelos objetos/utensílios fabricados pelos homens) e, concomitantemente, as do ser (amplificado pelo gênero de vida).

O homem, desde que sentiu a necessidade de se fixar, fez o seu ninho com os materiais que tinha ao seu alcance e sofreu influência deles. É exato dizer, sobretudo a este respeito, que *a matéria dita a forma*. Razões de clima e de solo determinaram, segundo as regiões, o emprego preponderante da madeira, da terra ou da pedra. Mas, por sua vez, *estes materiais guiam a mão do homem*, tendo cada um as suas exigências e, por assim dizer, o seu caráter, imprimem aos estabelecimentos humanos as suas particularidades de formas, dimensões e resistência. Daí resultam tipos gerais que contribuem para o cunho característico das regiões (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 205, grifos nossos).

Apesar dos momentos de isolamento, que causa estagnação e suspensão da inteligência, o homem produz a novidade pelo progresso. As relações e os contatos dão “aptidão para o progresso” aos homens. Na luta pela existência, os homens souberam selecionar os espaços favoráveis à vida, que, conforme Vidal (1954), não foram os mais férteis, mas sim aqueles que facilitavam o trabalho.

A propósito, o isolamento enfraquece o poder que o homem tem diante da “lei da necessidade”, uma vez que este fenômeno concreto inibe a evolução, condenando o homem à esfera biológica. Segundo o geógrafo:

O isolamento expunha tais sociedades à atrofia, a ficarem perpetuamente escravizados aos hábitos contraídos sob a impressão do meio em que lhe havia revelado o segredo de uma existência melhor. Essas comunidades humanas teriam acabado por se assemelharem às sociedades animais que nós vemos presas à sua organização, repetindo as mesmas operações, vivendo à custa do progresso outrora realizado uma vez por todas (VIDAL DE LA BLACHE, 1954, p. 77).

A passagem acima contradita com o que afirmamos páginas atrás, quando trouxemos a ideia de que o uso anacrônico dos padrões de desenvolvimento econômico de outras civilizações, por alguns, provoca mimetismo e um deslocamento do homem à animalidade. Trata-se, porém, de uma contradição inerente à obra do próprio geógrafo. Se antes ele

desconsidera o risco de se cair no determinismo geográfico ao se referir aos padrões por nós recordados, agora, parece desviar-se do determinismo biológico. Vidal, assim como Ratzel, rejeita-o (MALPAS, 2009).

Embora Vidal não tenha deixado de visualizar a ineliminável relação entre as esferas ontológicas distintas, como pressuposto à evolução histórica – dando, inclusive, atenção à preponderância das objetivações instaladas na materialidade das mesmas relações –, não se desvencilha das interações pelas interações, não chegando nem mesmo às contradições limitantes de Hegel. O equilíbrio instável justificado por ele não compensa a ausência das contradições, ainda que tenha, num certo sentido, evidenciado o momento predominante<sup>37</sup> na relação sociedade-natureza, que descortina o processo de ruptura ontológica do ser social com o ser orgânico sem que estes convivam separadamente.

A relação homem-meio impõe ao homem a tarefa de ser o momento predominante em decorrência de sua capacidade de apropriação da natureza (de seus recursos e energias) e de, posteriormente, transformá-la em valores de uso. O momento predominante ou a transformação da natureza em valor de uso e a transferência do ser natural às leis da sociabilidade, segundo Vidal, pode ocorrer. Com o caso dos habitantes “antipáticos” ao esforço por causa da intervenção da altitude, reproduzidas em nosso texto, já não dá para afirmar que os atos humanos, em Vidal, se reduzem ao trabalho<sup>38</sup>. Há trabalho, processo de produção técnica de objetos de primeira necessidade e instrumentos em geral pela *indústria doméstica* (prévia-ideação do abstrato ao concreto, objetivando o ideado, o planejado), mas isso não é o bastante. O trabalho, aqui, não é protoforma, forma originária do agir humano, como na ontologia marxiana, p. ex.. A altitude produziu uma ação, como se tivesse forjado o espírito humano (a natureza não pensa, não age, apenas responde a estímulos e variações).

Deve-se assinalar, entretanto, que o trabalho como categoria e qualidade do ser terrestre é evocado por Vidal em diferentes momentos de seus escritos. Se, ao lado da definição de trabalho referida acima pusermos aquela atrelada à ideia de desígnios humanos (VIDAL DE LA BLACHE, 1911b; 1954), teremos outra visão geral da matéria. Vejamos como Vidal (1953) enlaça as atividades humanas laborais: “nas diferentes condições de meio

---

<sup>37</sup> Desejando uma embocadura epistêmica para redigir a nossa compreensão acerca da relação homem-meio em Vidal, pegamos de empréstimo a expressão “momento predominante” (*uebergreifendes Moment*) do pensamento marxiano que serviu a Marx alemão à inovação analítica diante da dialética de Hegel (LESSA, 1992). Cientes dos possíveis riscos de tal decisão, evitou-se o esvaziamento histórico do termo e as relações que aparentemente não são passíveis de serem fundadas.

<sup>38</sup> Torna-se premente salientar que nem todos os atos se reduzem ao trabalho, conforme verificado pelo próprio Lukács (2012).

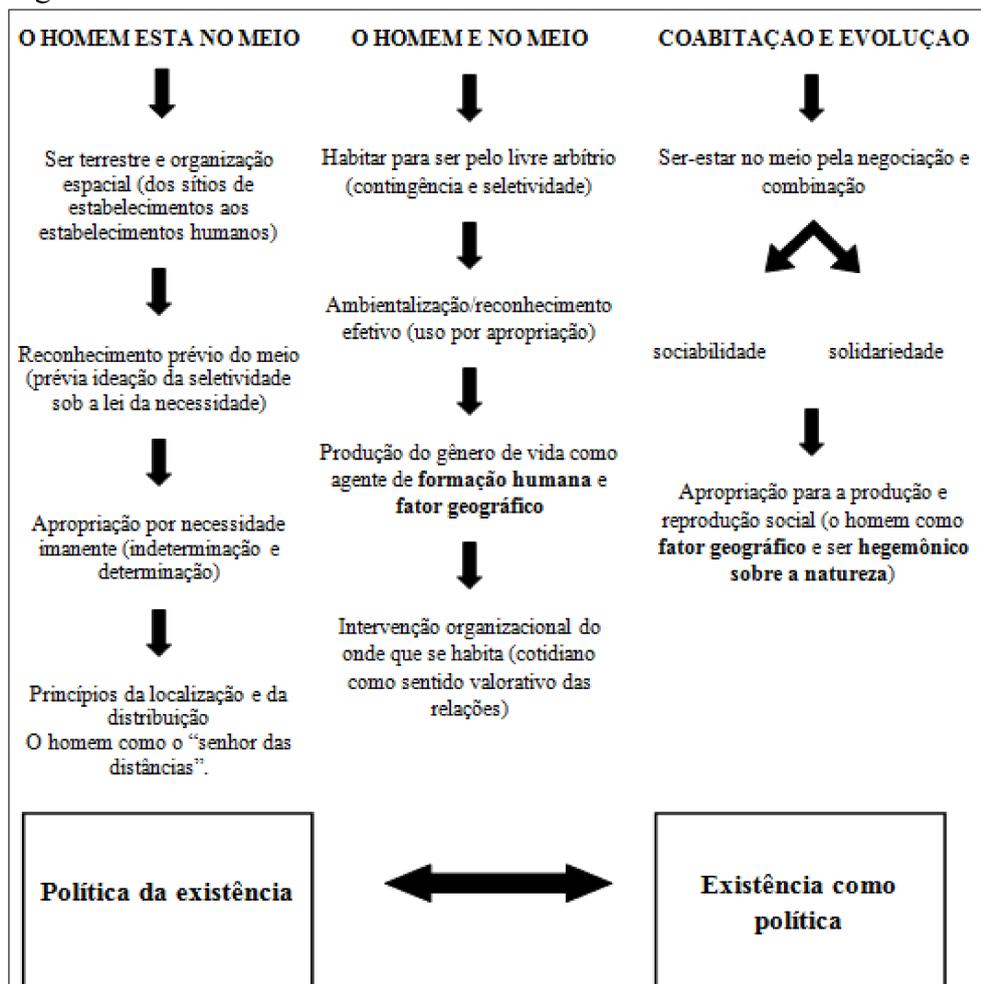
em que o homem se encontrou, e tendo primeiro de assegurar a sua existência, concentrou tudo o que possuía de destreza e de engenho para alcançar esse fim” (p. 262).

O geógrafo evidencia, ao mesmo tempo: i- o desígnio humano, isto é, a vontade de superar com ideias inventivas as necessidades, com intenções e esforços; ii- e a transformação da simples vontade em *práxis*, construindo instrumentos destinados à segurança e à alimentação, como armas, utensílios de pesca, caça e de cultura e, além disso, as habitações etc.. Desse modo, comunica Vidal (1954) que...

Através dos materiais que a natureza lhe fornecia, e, por vezes, a despeito da rebelião ou da sua insuficiência, o homem procurou realizar certas intenções, fez arte. Obedecendo aos seus impulsos e aos seus gostos próprios, humanizou, para seu uso, a natureza ambiente” (p. 264).

Poremos em exposição, abaixo, um quadro geral (portanto, incompleto e sintético) da simbiose homem-natureza em Vidal de La Blache, desejando esclarecer este último ponto por nós evocado.

Figura 1 – Simbiose homem-meio na obra de Paul Vidal de La Blache



Fonte: Vidal de La Blache (1896; 1898; 1902a; 1902b; 1954); Org.: Autor.

Resta-nos, diante das ideias sistematizadas acima, reiterar a presença do trabalho na constituição das formas espaciais, dos estabelecimentos humanos, dos objetos de trabalho e/ou de lazer e da formação do habitat. Em síntese, pode-se comunicar que inteligência humana e trabalho criam uma associação destinada a ligar a vida humana à natureza (VIDAL DE LA BLACHE, 1911b), gerando um movimento complexo de composição histórica. Quando o homem estimula as suas habilidades pela ação, em sua ambiência, faz o necessário esforço para superar a sua própria capacidade. Os graus de cultura, as civilizações díspares, nascem desse esforço assimétrico. Os gêneros de vida são a base da constituição de relações assimétricas de poder.

Por isso, o homem, quando de indivíduo se torna ser social, nascendo em arranjos já instalados sob a lógica da existência, se converte em ser inventivo para o hábito. Entretanto, o homem, ao longo de sua história, aprende que a vida não é dada, assim como o espaço. Ela é o resultado de produção histórica, estimulada por outras produções inscritas em modos de vida latentes. Isso explica, logo, os níveis do habitar e do ser: ser primitivo ou moderno, ser uma raça passiva ou ativa, dominante e civilizada, ser disposto e capaz de ser afetado pelas comunicações modernas ou pelo arcaísmo em colaborações agrícolas; ou, estar num habitat-abrigo ou, de forma mais complexa, num “conjunto organizado” (VIDAL DE LA BLACHE, 1911b), isto é, num território dos meios de ação humana.

A política da existência, se um dia fora imposição de histórias de outrem, hoje, é apropriada pelo indivíduo humano (tornado ser social) e convertida dialeticamente como necessidade e qualidade irreduzível dos homens e das mulheres. Eis uma das maiores lições do mestre francês Paul Vidal de La Blache.

Feita a exposição do quadro-síntese do relacionamento de parte da geografia vidaliana com o campo da ontologia, será útil o diálogo com Brunhes que, assim como Vidal, nos oferece uma perspectiva pertinente sobre a relação homem-meio e a constituição da vida cotidiana. Brunhes, em diálogo com o seu mestre, oferece à ciência geográfica sua assinatura, tratando de privilegiar, em sua leitura sobre a realidade que observara, o movimento e a produção dialética do “novo”.

### 3.2 A geografia brunhiana e o reconhecimento da vida como movimento

A matéria é o todo, bordada com fios de vida e por conexões intrasponíveis. Ela é o todo e a maneira de ser da vida, da morte, da não-vida e da infinitude. Mas não se trata do algo perpétuo, mas da liderança da multiplicação do complexo. Quando viva, a matéria faz jus ao seu nome e recorre ao movimento para continuar sendo o que é, transformando-se; quando inanimada, reage para tornar-se alguma coisa pelo movimento. A Terra se movimenta e se desequilibra, fazendo surgir processos e ritmos. Por trás da radiação solar, há um traço monstruoso de potencialidade, pois ela é princípio de atividade. Justamente no processo em que age sobre os corpos, tem-se, como resposta, a imposição da ordem. Põe-se à mesa o jogo entre a “força sensata da terra” e a “força insensata do sol” para, enfim, garantir um todo arrumado, harmonioso e integral. A atividade faz-se, dialeticamente, como ação e(m) movimento.

Se a vida consegue a sua energia vital na reciprocidade, a matéria como totalidade desafia a metafísica, ao mostrar que há ritmos (des)compassados na natureza. Sem ritmo, não há dança. E como num acompanhamento do som que vem de uma ordem telúrica, a Terra se agita numa contradança. O homem, o ser-além-de-si, vê-se cercado por condições externas; a atmosfera lhe impõe um gesto, de um lado, e, de outro, as condições terrestres lhe apontam as vantagens de ser humano. Logo, o homem se constitui como um *fenômeno de superfície* e, por isso, terrestre. Ele sente a manifestação concreta de *fenômenos primordiais*, pois, ali onde se posiciona, age o calor do sol, que atravessa a conexão atmosfera-crosta para, à jusante, encontrar-se com a vida, na superfície da Terra. Vê-se estabelecido, por conseguinte, uma dialética entre naturezas diferentes. Diz-se dialética no sentido que encontraremos em Engels, que a considera como "(...) a ciência das leis mais gerais de todo movimento" (1951, p. 350 *apud* TROCHIN, 1955, n.p.).

O imobilismo da natureza já não era realidade nas teorias atomistas dos gregos antigos. Mas teve o seu ápice no momento de virada do século XVII ao XVIII, período em que o conhecimento sobre a natureza não permitiria chegar a suas conexões existentes. A metafísica antiga já anunciara o movimento dos átomos, deixando de lado suas conexões. Bastou às ciências naturais, no período anunciado, e à filosofia (com Bacon e Locke), a normatização da noção de natureza assentada no repouso. O século XVIII foi o auge da metafísica, mas, já no século XVI, com o Renascimento, os naturalistas se apropriaram da impositação metafísica da explicação da natureza, com leis gerais e absolutas. O idealismo, em

seguida, ganhou margem para atuar. Segundo essa concepção de *invariabilidade absoluta* da natureza e esse período, escrevera Engels (1979), no prefácio de *A Dialética da Natureza*: "Os atuais cinco continentes haviam sempre existido e haviam tido sempre as mesmas montanhas, vales e rios, o mesmo clima, a mesma flora e fauna, a menos que tivessem sido modificados pela mão humana ou pelo transplante" (p. 18).

Essa *natureza conservadora* (ENGELS, 1979), desafiadora do ponto de vista científico e invariável, fechava as portas do avanço do conhecimento humano para as ciências naturais, à época, bastante influenciadas pela teologia, fato que começou a se modificar anos depois. Kant, Laplace e Lomonossov abriram uma fenda ao vislumbrarem a possibilidade de se compreender a natureza pelo movimento, partindo da ideia de desenvolvimento. A triangulação célula-energia-desenvolvimento, as três grandes descobertas do século XIX (ENGELS, 1979), ocupariam um lugar relevante na análise do que seria ontologicamente a natureza. Descobriu-se que os organismos vivos (vegetal e animal) se multiplicam e se diferenciam tendo como ponto de partida a célula, uma unidade; junto a isto, revelou-se que a energia é um processo de mobilidade de interação com a matéria a ser transformada em outra coisa diferente do que era; e, finalmente, descobriu-se, com Darwin, uma conexão fundamental entre o processo químico e o desenvolvimento das espécies da Terra. Diz-nos Trochin (1955) que "as descobertas feitas pelas ciências naturais revelaram a conexão mútua e a interdependência entre os fenômenos da natureza e demonstraram que a natureza encontra-se em movimento, desenvolvimento e transformação" (n.p.).

Como consequência direta, a metafísica acabou se rendendo ao evolucionismo que imperava nas ciências naturais e ao desvelamento aos homens e mulheres da existência do "desenvolvimento" e do movimento na(da) natureza. No século XX, os metafísicos encontrariam, a partir daí, outros meios de infiltração. Poder-se-ia destacar, a título de exemplo, o weismannismo-morganismo, na teoria que tende a um retorno à teoria da preformação, residindo na tendência em não admitir o novo, como se o desenvolvimento fosse o alargamento do já posto na Terra (TROCHIN, 1955).

Trochin, embora sendo um representante ilustre do marxismo ortodoxo, tomando o marxismo puramente como ciência soviética, fez-se anunciar uma sentença que chega aos nossos dias como uma verdade irrecusável: a metafísica é uma reação contra a possibilidade de transformação; é um instrumento político de sobrevivência da classe conservadora. Transpor suas leis à natureza, via sociologia ou qualquer ciência que o valha, é impedir as sociedades humanas de compreenderem o sentido de sua existência no mundo e, portanto, os

modos de vida que levam e que poderiam levar, munindo-se do movimento da natureza, do ser social e de suas conexões, rumo à liberdade.

Dirá Engels (1979) que o movimento é o modo de ser da matéria. A Geografia Clássica Francesa, tornando-se cliente das influências positivistas (e) ambientalistas, não desconsiderou a existência desse movimento. Foi em Vidal de La Blache, no entanto, que ele passou a funcionar e a explicitamente se expressar como o modo de ser da matéria e, com isso, dos seres vivos. No entanto, esse movimento tem significados múltiplos e o que aterrissou nas lições do mestre francês parece ter sido outro alheio ao que estamos propondo relembrar aqui. Os intelectuais que o sucederam, discípulos e investigadores autônomos e emancipados da relação mestre-discípulo, deram novos rostos ao mesmo problema, registrado na longa história social da Geografia.

A sentença que por nós foi utilizada na abertura deste subitem foi escrita por um dos interlocutores do pensamento vidaliano: o geógrafo francês Jean Brunhes. É por ela que ele introduz o seu projeto de Geografia Humana. Com ele, é possível falar numa geografia do movimento, das conexões, relações entre elementos etc., porque a geografia que na década de 1910 nasce trata de reordenar o pensamento geográfico, nos ensinando a olhar a humanidade pela sua fonte de vida: a Terra. Brunhes traz consigo a dialética e a ciência de que toda ordem e desordem impõem uma organização de atividade, que resvala nos homens, em suas produções e na dinâmica da natureza (BRUNHES, 1948).

A metafísica manifesta em *L'âge des formes topographiques*, texto do geólogo Albert de Lapparent de 1894, convida Brunhes a perceber o que já o fizera em seus diálogos com Vidal: o movimento da natureza e das sociedades humanas. Lapparent lhe oferecera uma leitura de evolução que se desenvolve por mudanças no estado da matéria e no modo de ser. Brunhes traduz esta lição dizendo que a vegetação tem uma idade e é plástica<sup>39</sup>, uma vez que pode tanto envelhecer quanto rejuvenescer; e quando se transforma – porque ele já compreende esse poder da vida orgânica, inclusive, por intermédio de Vidal – pode enriquecer ou empobrecer.

A organização do espaço que os homens promovem, o modo como arranjam espacialmente a sua vida cotidiana (em centros urbanos, p. ex.), "figuram-se por sucessões de fenômenos semelhantes aos característicos dos seres dotados de vida" (BRUNHES, 1948, p. 20). Por isso, são anunciadas as conexões entre os elementos dispostos na Terra. O que

---

<sup>39</sup> Esta noção de plasticidade também está presente na geografia sorreana. Para Sorre, ela leva o homem a todos os lugares porque nele existe uma qualidade de ubiquidade. Trata-se de um valor imanente e factual do ser sociabilizado.

importa não é, em termos metodológicos, a busca oca pelos números. O espaço, afinal, não é o conglomerado de número ou do que ele chama de "almas". O espaço é o resultado e propulsor de sua própria idade e de sua capacidade de expansão. Ele, definitivamente, acolhe o movimento da vida cotidiana e da produção da história humana.

Em Brunhes, a ciência geográfica é (a)firmada como projeto positivo e materialista. Os fatos essenciais à vida humana são fatos recolhidos no fazer da vida terrena e tidos como ocorrência fenomênica e, especialmente, concreta. A sua obra *Geografia Humana* inicia-se analisando os fatos empíricos, como se o autor quisesse, com isso, elaborar um projeto positivista de Geografia para percolar o labirinto complexo do trabalho. E Brunhes o faz como quem pretendia antecipar a introdução do pensamento marxiano na ciência geográfica. As semelhanças de suas sentenças àquelas elaboradas por Marx não configura, porém, uma filiação. O cruzamento entre os pensadores permanece na esfera da especulação, embora saibamos que os dois tiveram o mesmo ponto de partida para chegarem à dialética: a filosofia de Hegel.

Milton Santos acreditou em sua hipótese que aproxima Brunhes à Marx pela via do positivismo marxista, chegando a dizer que haveria, incontestavelmente, uma semelhança entre os dois pensadores. Diz-nos Santos (1986) que “é bem possível que Jean Brunhes, com catorze anos de idade à época da morte de Marx, tenha sido influenciado por esse positivismo marxista” (p. 34). Quanto à Hegel?

A geografia ritteriana que chega a Vidal é a mesma a que chega a Brunhes. Isso equivale a dizer que, aos dois, chega também a filosofia da história de Hegel<sup>40</sup>. A obra *Erdkunde*, de Karl Ritter, serviu-lhes de ponte teórica. Assim, Brunhes caminha sob dupla orientação: resgata a dialética da natureza<sup>41</sup> já apresentada por Vidal de La Blache e, para não contentar-se com o rótulo de discípulo do primeiro, avança no debate acerca da história como processo e movimento, em diálogo com Hegel. Vê-se emanar um avanço nas discussões de método filosófico implantado na Geografia, porque o olhar dialético, até então concentrado em Kant, via Humboldt, adquire, aos poucos, maior complexidade (QUAINI, 1979). Esboçou-se, na passagem do século XIX ao XX, a dualidade Kant-Hegel, traduzida como a

---

<sup>40</sup> "Hegel tirou da *Erdkunde* não somente a maior parte do próprio material de informação mas também os mesmos princípios interpretativos dos quais se serviu para determinação da estrutura física dos conteúdos e das possibilidades que eles oferecem ao desenvolvimento histórico da humanidade" (QUAINI, 1979, p. 30).

<sup>41</sup> George (1972) enfatiza que Vidal de La Blache recupera a dialética da natureza para combater o "dogmatismo determinista" da geografia de Reclus. Embora a afirmativa venha da falsa polêmica do determinismo *versus* possibilismo, a recuperação da fala atende ao nosso estudo, uma vez que sublinha a existência da dialética na Geografia Positivista.

geografia das áreas inertes, do imobilismo, e a geografia do movimento. Brunhes optou pelo segundo projeto, mas com ressalvas a serem consideradas.

É indubitável a aliança que Brunhes estabelece com o positivismo, isso não quer dizer que tal corrente sociológica o tenha desestimulado a buscar em outras perspectivas a fonte de sua abordagem geográfica polissêmica. Em primeiro lugar, o positivismo instalado em sua geografia, como bem expusera Santos (1986), é o mesmo que havia influenciado os pensadores desejosos em ver seus estudos tornarem-se ciência moderna, projeto possível e facilitado pela ordem da razão positiva, como método hegemônico. Há, porém, um limite nessa aproximação. O positivismo em Brunhes não o encaminha à esfera da metafísica. E o que surpreende, talvez, é o fato de o geógrafo buscar em Hegel amparo, fugindo de sua dialética idealista. Brunhes escapa, assim, tanto do empirismo kantiano quanto do idealismo hegeliano.

De Hegel, portanto, Brunhes aproveita a “novidade” da noção de história como movimento, opondo-se ao seu subjetivismo que compreende o trabalho como algo abstrato, coisas do espírito humano. Como saída, Brunhes parece se aproximar da noção de fatos com “coisas” concretas e factuais, provindas dos processos objetivados no espaço. Enquanto dá os primeiros sinais de desconfiança em relação à metafísica (e, mesmo, ao positivismo sociológico), quando critica os procedimentos metodológicos que isolam elementos de um objeto a ser estudado, oferece um tratamento materialista sobre os fatos. Para que este ponto não se dilua, vejamos o que Brunhes (1948) informa:

Não basta estudar isoladamente estas séries diversas de fenômenos; na realidade não estão isoladas, mas unidas umas às outras. A ideia de conexão deve dominar em todo estudo completo dos fatos geográficos; não podemos nos limitar a observar um fato em si mesmo ou uma série isolada de fatos; antes desta observação inicial, deve-se restituir a série ao conjunto natural, ao conjunto completo dos fatos a partir dos quais se produz e desenvolve aquela; é preciso averiguar como se relaciona com as séries de fatos que a circundam, em que medida as tem determinado, e em que medida, ao contrário, sofre sua influência (p. 22-23, tradução nossa).

A própria ideia de “conexão” diz muito do teor de uma geografia voltada ao movimento. Interessante é pensar que, nessa concepção de geografia, não existe movimento sem relação. O movimento não é divinamente providenciado; ele tem como motor as relações, nome dado às conexões empiricamente percebidas entre as condições naturais e o mundo animal, entre os dois mundos orgânicos (vegetal e animal) etc. A conexão, agora como princípio geográfico, importa para a nossa ciência ao fugir da relação hegeliana entre o

espiritual e o natural, um olhar ao concreto acompanhado por uma dialética a assemelhar-se à dialética do concreto de Marx, tendo como pano de fundo o tratamento teleológico.

Veremos rapidamente o modo como Brunhes compreende o trabalho e a atividade humana, na superfície da Terra. Ao longo da análise, faremos o esforço possível para obter informações confiáveis sobre a dialética empregada, objeto de grande curiosidade nossa. Sairemos, todavia, com um pressuposto importante: o método instrumentalizado por Brunhes é o explicativo, vindo de Vidal, composto por pelo menos quatro passos positivos, quais sejam: observação, ordenação de fatos, classificação e, por fim, a explicação (BRUNHES, 1913, 1948). São momentos de uma investigação teórica sobre a imanência dos fatos e as manifestações concretas dos processos históricos. Os fatos não são resíduos dos passos do homem na Terra. Ao contrário, são resoluções fenomênicas, quando se justapõem, mas, principalmente, objetivações que se cristalizam na realidade, como materialidade (BRUNHES, 1913). Eles impõem limites na observação e na compreensão do geógrafo, porque já não se revelam simplesmente como aparência.

Tal lucidez metodológica liga Brunhes ainda mais a Marx e ao seu método dialético. Brunhes compreende a limitação da pura descrição científica e aproveita para esquivar-se do empirismo, prática comum aos ingleses. Tal postura não o torna marxista, mas também não elimina os avanços que Brunhes destinara ao nosso campo disciplinar. Vejamos o porquê.

A teoria geográfica que Brunhes elabora recai no conjunto terrestre como pilar ou base para qualquer investigação. Haveria, por isso, um centro organizativo de fatos que se conjugam e formam um arranjo. Tal modo de sistematização do pensar o estar e o ser implica no desvio de uma leitura simplista e pouco rigorosa acerca das relações existentes entre o homem e a natureza (BRUNHES, 1913). O homem “entra” no mundo material como iniciador ou agente capaz de trabalhar em verdadeiras obras. Serão estas obras as que atingirão os habitantes de uma terra já conhecida por uma geração primeira. As gerações futuras estarão embutidas num ordenamento consequente do labor do grupo fixado que fabricou materialmente as formas de vida que se prolongam numa dada localização. Os objetos e a própria estruturação espacial indicam às gerações futuras o ponto de partida de seus ancestrais, as suas atividades e escolhas.

O que explica a *superfície humana* (BRUNHES, 1913) é o asseguramento da vida pelas atividades desempenhadas com a natureza. Elas dão ao homem a condição de ultrapassarem as suas necessidades vitais, as suas exigências, que não se esgotam num só dia. Tais necessidades lembram aos homens do que virá depois de um esforço feito no presente e, também, da ineliminável tarefa de ligar-se à esfera do trabalho organizado como “fator

essencial” (BRUNHES, 1948). Sem o trabalho previsto (a consequência de uma ação a superar as necessidades) não há produção de fatos geográficos, isto é, a materialidade não testemunha as transformações que o movimento busca imprimir no plano do real. A ação teleológica – ou o trabalho como previsão, segundo o geógrafo – se expande no interior de intercâmbios que se capilarizam na sociedade entendida como totalidade, sentida em diferentes escalas, podendo ser vista nas primeiras relações ontológicas (sociedade-natureza), condensadas por forças “ativas” e “associadas” que criam um organismo ou uma solidariedade orgânica (e social), mas, também, nas relações mais complexas capturadas pelo mercado.

Essa massa de relações nos transporta à concepção de homem moderno movente como ser aberto aos deslocamentos e incapaz de imobilizar-se nas atividades mais banais. Os movimentos que se habitam à regularidade são os processos da história do homem mundano. Para Brunhes, inclusive, essa regularidade dos acontecimentos é chamada de fatos habituais e são eles o verdadeiro objeto da Geografia humana (BRUNHES, 1913). Une-se ao método positivo de ir ao caráter geral do objeto, por intermédio da estatística e das médias, o desabrochar dos fatos que acompanham a vida materialmente produzida do homem, no dia-a-dia, em sua cotidianidade. A vida cotidiana é o centro das aparências e do movimento dos fatos que se habitam aos fenômenos geográficos.

A geografia do homem, ao não se limitar às atividades humanas, se transforma numa biogeografia do homem. A transição ocorre por intermédio das necessidades primeiras do ser em sociedade de ordem fisiológica. Ao se deparar com a necessidade de consumir as fontes da vida (água e alimentos), do repouso, do trabalho, o homem se aproxima do meio por combinações de necessidades e realizações de sua superação pela construção de habitações. Habitar é o ato de consumir o laço com a natureza, esquivando-se de suas intempéries e driblando os obstáculos que limita as dimensões do ser pelo estar.

Justifica-se, assim, a casa de madeira na chamada Europa Florestal. O homem localmente estabelecido no bosque setentrional, na Europa Central, ao compreender as características do meio, desenvolve técnicas voltadas à prática de se morar/habitar atento aos materiais disponíveis no sítio. A madeira faz o enlace entre a necessidade e a organização espacial. As formas e as técnicas de adaptação empreendidas por este homem serão diferentes daquelas manejadas pelos grupos que vivem no mediterrâneo rodeado por maciços rochosos, onde a vegetação desaparece aos olhos e a formação geológica é um convite à vida humana a servir-se do uso da rocha. Os diferentes agrupamentos (e a consequente diferenciação posicional) fabricam diferentes habitações. A casa de madeira diferencia-se da de pedra e da

de terra (ou barro). Elas se conectam às possibilidades disponíveis pelo meio. Elas fabricam novas noções de ser humano.

Para além dos fenômenos terrestres, há conexões que nos ensinam a enxergar o movimento ou a transformação e a evolução, própria de uma genuína geografia social. Se insistirmos numa análise sobre a necessidade de alimentação das sociedades, encontraremos, ao lado da biogeografia humana, uma geografia botânica. No interior do “ótimo biológico”, interagem clima, solo e meio biológico junto às plantas. Para Brunhes, as plantas são verdadeiras “etiquetas reveladoras” do conjunto do meio, isto é, seres completos da esfera orgânica, complexos, que oferecem a outros seres a potência do movimento metabólico. Do mesmo modo como a planta, se utilizando de suas raízes, se capilariza no solo para buscar umidade e sais, o homem une-se ao complexo de relações para ser-junto aos seres da Terra para consumir a produção de outros seres.

O homem intervém na dinâmica do movimento sob ações que interferem na estabilidade do acontecer da vida que se apoia na dialética dos cheios e vazios. Ou seja, o ser social, com o seu trabalho, determina os ritmos da produção das existências com previsões que se confirmam na materialidade sob o jogo de recombinações.

O capítulo das recombinações foi escrito também por Sorre, a partir dos complexos. Foi Sorre quem, também imerso no processo de se pensar uma geografia da totalidade, inscreve no debate acadêmico o significado da chamada Ecologia Humana. Vejamos, a seguir, alguns dos seus elementos fundantes.

### **3.3 O homem, um ser múltiplo e indivisível: a ecologia humana de Maximilien Sorre**

A atividade do ser é orientada – e não puramente determinada – pelo movimento das coisas postas no ecúmeno. O homem está inserido num conjunto de relações entre entes diferentes, mas que são complementares. O meio comporta elementos em movimento, o que não quer dizer que todos eles sejam móveis e/ou vivos. Em realidade, eles compõem um todo rico em dinamismo. Megale (1984) comunica que esse mesmo dinamismo é o que leva Sorre a adotar a ecologia como método ou orientação de conduta científica. Em termos pragmáticos, Sorre introduziu na Geografia um olhar onto-eco-lógico, partindo do dinamismo no ecúmeno para esboçá-lo como totalidade ou parte constituinte da vida na superfície da Terra.

O dinamismo verificado é, ao mesmo tempo, modo de ser do fato geográfico, dos

processos biológico e cultural e razão de ser da processualidade cósmica que, na luta pela mudança, deixa para nós a certeza de não ser a parte de uma natureza mecânica, mas prenhe de vida. Ele se presentifica nas ações humanas que modelam as paisagens e, em contrapartida, nas ações das naturezas. Esta síntese empurra a natureza a um estágio de equilíbrio permanente (mas com rupturas), para compor a totalidade: o ecúmeno.

Partindo do dinamismo, assim, torna-se tarefa um retorno às bases do meio para dele extrair a postura metodológica do mestre francês. Em primeiro lugar, Sorre herda de Vidal a consciência da vida como um complexo, moldado por esferas distintas de ser, ao retornar à noção de contingência para sublinhar a existência do dinamismo da vida. Assim, o meio aparece a Sorre como resultado, primeiro, do *substratum* inorgânico (o clima), passando pelo complexo vivo (vegetais, animais e homens) e desembocando, ao sair do domínio fisiológico, no meio social. Estas não são etapas de um todo metafísico, mas um arranjo de complexos abertos e dinâmicos. O primeiro – o meio climático – se define por sua natureza ligada à vida, inorganicamente estabelecida. O clima é o ponto de partida de uma dialética, abandonada pelas teorias clássicas, que o reduz aos estudos da temperatura média. Ele, com Sorre (1984a), se inscreve como sendo “a série dos estados da atmosfera, em sua sucessão habitual” (p. 32), instalada localmente para desnudar-se e mostrar o seu caráter dinâmico (com suas variações e sucessões).

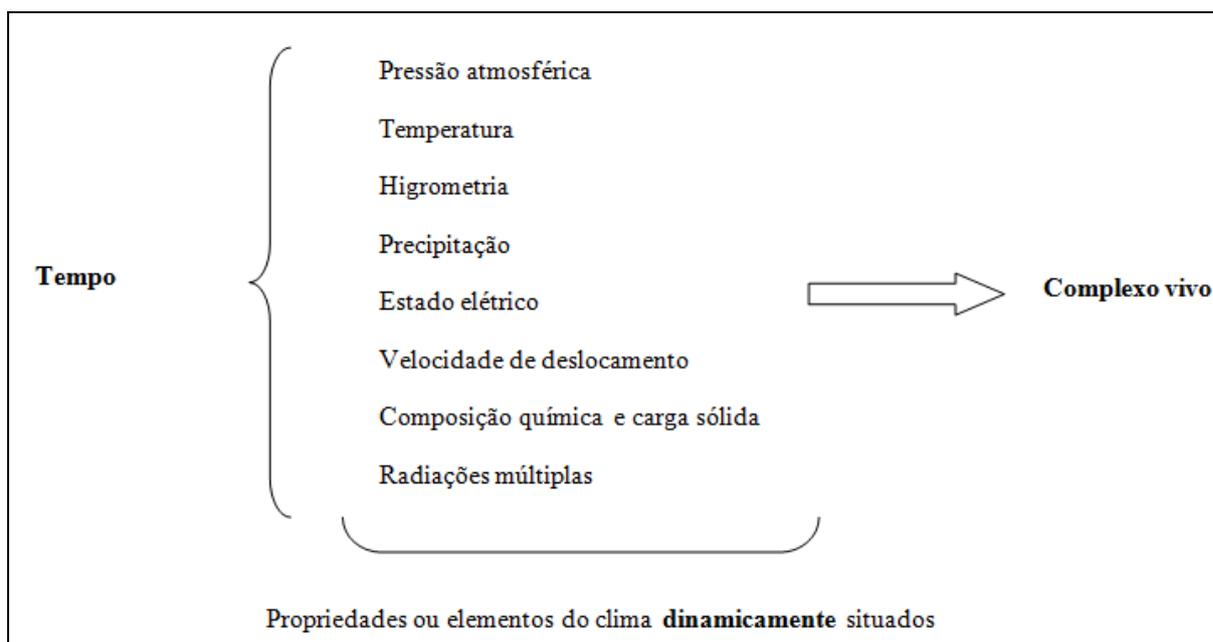
Esta definição, originalmente publicada em 1934, na obra *Traité de climatologie biologique et médicale*, fora retomada dois anos depois, em 1936, no texto *Sur la conception du climat*. Escrevera Sorre (1936), nesta ocasião, que "o clima é a ambiência atmosférica constituída pela série dos estados da atmosfera por cima de um lugar em sua sucessão habitual" (p. 14, tradução nossa). O geógrafo seguiu, portanto, a tendência em incorporar, nos estudos da climatologia, os ritmos sazonais. A climatologia defendida por Sorre aparece como tentativa de ruptura ao método analítico, sustentado principalmente por Angot. Aponta o professor Conti (2001) que a proposta sorreana:

Derivou da Teoria da Frente Polar, elaborada pelo estudioso escandinavo Bjerknes, com base em observações feitas nas latitudes médias do hemisfério norte (BJERKNES, 1923). Essa definição baseava-se, como se vê, numa concepção sintética, enfatizando a importância da dinâmica da atmosfera e das massas de ar, como principais dados para caracterizar os climas, permitindo, ainda, a investigação da gênese dos processos (p. 93).

A climatologia dinâmica, assim, começa a se desenvolver e a ganhar contornos definitivos, a partir das contribuições de Rossby, em decorrência de sua descoberta das

*correntes de jato*, no final da década de 1940, dando um salto qualitativo na compreensão acerca da circulação da alta atmosfera. Essas mudanças chegam ao francês Pierre Pédélaborde, uma referência na climatologia dinâmica nos idos do século XX, que apostara no tempo como unidade básica de investigação, conforme registra Conti (2001). Sorre, na primeira metade do século XX, já insistia numa combinação entre tempo, elementos climáticos e os complexos vivos (a seguir, apresentados no esquema referente ao complexo climático em Sorre). Tornou-se, com isso, uma figura de grande relevância no que se poderia chamar de “renovação” no campo da climatologia.

Figura 2 – Complexo climático em Max. Sorre



Fonte: Sorre (1967); Org.: Autor.

Importa à geografia sorreana compreender os ritmos de vida de determinados grupos humanos que resistem a um habitat plasmado por variações climáticas amplas ou, então, por microclimas obedientes aos complexos industriais e à vida urbana. Em resumo, entender o clima a partir do seu significado biológico e não meteorológico (SORRE, 1967; 1984a). A série dos estados atmosféricos é sentida pelo organismo.

As únicas medições que devem ser empregadas na climatologia biológica são as brutas, com toda a correção que não seja a instrumental. As medidas corrigidas da altitude carecem de todo sentido para nosso objeto. Mas o organismo é o primeiro e único registrador do clima considerado como um complexo indivisível. As análises são indispensáveis para o trabalho científico: antes e depois deles há o efeito produzido no ser vivo, nosso único objeto, e devem ser efetuados em função de suas exigências (SORRE, 1967, p. 13, tradução nossa).

O corpo urge como termômetro para mensurar as variações a serem combinadas com os gêneros de vida ou por eles modificadas. A sensibilidade do organismo não responde a uma exigência do clima, ao contrário, ela interpela. Quando, em termos técnicos, Sorre elege as medianas em detrimento das médias, confirma seu interesse em ler o clima em sua variabilidade, intensidade e duração de sua presença, sem generalizações. Há, para o geógrafo, a luta da vida pela regularidade – ou seja, pelo equilíbrio ecológico –, climatologicamente expressa pela *temperatura neutral* (o organismo humano equilibrado termicamente com o meio externo), onde os elementos do clima incidem sobre os organismos como inibidores ou estimulantes.

A noção de clima em Sorre é contrahegemônica, ao fazer a crítica à meteorologia, ele refunda um sentido biológico, justificando a influência climática na filosofia humana. Eis uma concepção alinhada ao trabalho dos homens na vida cotidiana, amparada pelos ritmos da atividade humana em combinação com a particularidade do meio. O contraponto, diante dos estudos do clima de Julius Hann, para quem o clima se trata do estado médio da atmosfera num determinado terreno, surge ao ver nas concepções clássicas uma análise estática, abstrata e reducionista, que não leva em consideração “o desenvolvimento dos fenômenos ao longo do tempo” (SORRE, 2006, p. 90). Para Sorre (2006), o clima corresponde...

À uma série de estados atmosféricos sobre determinado lugar em sua *sucessão habitual*. Cada um desses estados caracteriza-se pelas suas propriedades dinâmicas e estáticas da coluna atmosférica, composição química, pressão, tensão dos gases, temperatura, grau de saturação, comportamento quanto aos raios solares, poeiras ou matérias orgânicas em suspensão, estado do campo elétrico, velocidade de deslocamento das moléculas etc. É o que a linguagem comum designa sob o nome de tempo (p. 90, grifo nosso).

Os fatores climáticos – tais como a altitude, latitude, massas oceânicas e continentais e suas situações, circulação atmosférica, declividade etc. – produzem eventos, isto é, condições ou situações coordenadas pela composição complexa entre os elementos expostos de modo inédito. Jamais se repetem diante de um verdadeiro “fluxo perpétuo”. Apesar disso, eles criam regularidade e facilitam a formação de climas locais<sup>42</sup> (combinações únicas e irredutíveis). O organismo, aqui, já não se põe apenas como um registrador, mas também como o integrador

<sup>42</sup> Tal dinamismo incorporado na Ecologia Humana de Sorre, ao lado da geomorfologia dinâmica de Tricart, chega à climatologia geográfica de Carlos Augusto Figueiredo Monteiro ainda na década de 1960 (MONTEIRO, 2010; MOREIRA, 2003a). Monteiro foi o maior divulgador da climatologia sorreana, embora o pioneiro tenha sido Ary França – professor da cátedra de Geografia Humana, do Departamento de Geografia da USP, que havia substituído o professor Pierre Monbeig, quando de sua saída, em 1946 –, que introduzira Sorre no Brasil por intermédio da sua tese de doutorado, de 1946, intitulada “Estudo sobre o clima da Bacia de São Paulo” (CONTI, 2001).

desses mesmos climas locais, dos regionais, em suma, dos ritmos climáticos e dos elementos que constituem o movimento.

O clima põe-se como ponto de partida das processualidades dos seres-no-mundo e não como elemento encerrado em si mesmo. Os ritmos próprios dele inspiram os organismos a se orientarem de modo habitual, via gênero de vida, isto é, adaptação humana ao meio físico com sua temporalidade e recursos técnicos (o *estado da técnica*). A manutenção ou, pelo menos a instalação, produz ordens históricas no interior de um coletivo que, para ser isto, envolve-se com uma estrutura social que se define pela prática do gênero de vida (uso de temporalidades que criam uma geografia para-si, aberta), fortalecendo as bases (i)materiais do meio, localmente, e pelo aprofundamento de uma *psicologia dos povos*<sup>43</sup>.

Essa mesma psicologia irriga as diferenças socioculturais porque atinge a inteligência dos grupos (ou *disposições mentais*, no vocábulo sorreano). Decorre, daí, as diferenciações culturais, psicossomáticas (no transcurso de formação das “raças”) e, o que para nós é atual e seminal, as desigualdades técnicas e a ilusória igualdade em seu uso e acesso. Sob o olhar geográfico, diz-se: as técnicas complexificam o homem e complexificam o seu trabalho no meio, daí o ecúmeno ser um mosaico de intenções efetivadas. Cabe frisar que não se trata de um homem unívoco no ato de ser, projetando-se na materialidade, com seus modos de ser; trata-se de um homem múltiplo social e suficientemente capaz de superar, em termos de complexidade, o complexo vivo. É um homem dividido em grupos e interesses, mas inteirado por sua generidade. Segundo o geógrafo, “os grupos atuam diretamente porque têm existência objetiva, mas muito mais ainda pela ideia que os homens fazem disso. A passagem de um grupo religioso a outro tem o alcance de uma revolução psicológica” (SORRE, 1984a, p. 44).

Vê-se que não se trata apenas do homem moderno. A modernidade ofereceu-lhe o desabrochar do controle técnico para que o mesmo desse ao meio a sua funcionalidade. O homem como um *écran* de possibilidades remonta os tempos idos. Ele, ao mesmo tempo em que se diferencia socialmente dos outros seres, vive num *estado da técnica* que lhe é próprio sob necessidades diferentes, criando, assim, habilidades para ser e estar junto às condições de vida. A propósito, as condições de vida partem do clima (de duas condições e ritmos) e são confirmadas no momento que o indivíduo humano se torna ser social (ao se inserir num grupo social), passando pelo regime alimentar (conexão direta ao complexo vivo) e pelas formas de

---

<sup>43</sup> Tal noção parece ter inspirado o professor Milton Santos a desenvolver os conceitos de *tecnosfera* e *psicosfera*, apresentados na parte III da obra *A natureza do espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*, intitulada *Por uma Geografia do Presente*. A nossa hipótese apoia-se na recepção que Milton Santos preparou aos escritos sobre a técnica assinados pelo geógrafo francês. Sobre esta interlocução, recomenda-se a leitura da parte I da obra citada, intitulada *Uma ontologia do Espaço: noções fundadoras*.

habitat.

Sorre nos convida a mergulhar numa geografia fincada no binômio interação-influência, onde o meio exige do homem uma adaptação ao passo em que incide sobre ele ações de influência. Ainda que apresentando dados novos e tênues variações, Sorre introduz a geografia vidaliana em seu discurso, principalmente quando ensaia a articulação complexo climático-homem. Do ponto de vista da concreticidade, os hábitos alimentares, o vestuário, o habitat – em geral, os gêneros de vida – são uma resposta à temperatura do meio. As mudanças no meio físico resvalam tanto nas atividades fisiológicas quanto nas atividades mentais. Nas relações altitude-organismo, há uma insistência na lógica de classificação de nível intelectual sob as verificações do clima e das variações de umidade, luminosidade, posição geodésica e de altitude.

O equilíbrio higrométrico balanceado com o meio, quando descompensado, provoca a debilidade das ações do homem, tornando-o inapto ao regime de trabalho. Com as escaladas em montanhas, a “diminuição altitudica” da pressão do gás oxigênio abre no organismo humano probabilidades de si permitir desenvolver a síndrome do mal das montanhas. Veja-se bem: essa fase é a da inserção do homem aos complexos patogênicos; trata-se de um exemplo de como esse movimento de inserção ocorre. Esta síndrome danifica a parte psicomotora humana, debilitando seus movimentos musculares, tornando-os descoordenados sua capacidade perceptiva, de trabalho e, em casos extremos, de vida. No entanto, esta situação tende a provocar sinais adaptativos por intermédio da hiperglobulia. De todo modo, o que tem de ser rememorado da obra de Sorre é a sua busca pelas relações inter e intra-esféricas (interações entre os seres dispostos no meio). Quando o geógrafo nos ensina que a localização escolhida pelo homem pode variar seu colesterol e seu ph sanguíneo e que isto, por conseguinte, atrai ao organismo um “esgotamento nervoso”, ou, quando o mesmo afirma que a luminosidade pode causar “danos” sociais<sup>44</sup> e, ao mesmo tempo, produzir vitamina D, não deseja com isso impor à geografia uma leitura biológica forçada da matéria do movimento, mas, em verdade, promover (ou reconhecer) uma *psicologia ecológica* a radiografar o meio determinado a agir nos seres.

O homem, por assim dizer, testemunha os complexos em sua constituição enquanto indivíduo humano, arejado por uma perspectiva extensa de vida: a que une gênero de vida, formação dos grupos humanos e das raças, relações homem-meio a desembocar nos

---

<sup>44</sup> “A tela protetora melânica dos negros torna-se, para eles, uma causa de inferioridade na atmosfera urbana das regiões temperadas, pobre em radiação” (SORRE, 1984a, p. 47).

complexos patogênicos e relação homem-homem, processo em que o indivíduo se coletiviza. Tomemos nota: “o indivíduo é prisioneiro de seu grupo, de suas proibições, de suas antipatias, de seus ódios” (SORRE, 1984a, p. 102).

Os complexos patogênicos seriam a porta de entrada das ações do meio vivo, podendo, irremediavelmente, enfraquecer a vitalidade humana e, conseqüentemente, seu trabalho no meio. Eles podem atingir o funcionamento mental do homem por intermédio do metabolismo, quando o mesmo acha-se no interior de um quadro difícil de composição dos elementos oferecidos pela alimentação. O clima serve de pano de fundo como atuante direto ou indireto da insuficiente aproximação do homem ao regime alimentar. Sorre, entretanto, não descarta a existência das desigualdades de acesso das sociedades à fonte de energia via alimentação, inclusive, demonstra, num contato caloroso com a obra de Josué de Castro, os prejuízos de saúde (e de rendimento produtivo) nos operários dos centros urbanos em crescimento desordenado, quando em contato com a subalimentação.

Essa insuficiência ou desequilíbrio ecológico não cessa no complexo climático. Os “danos” mentais provindos de instabilidades surgidas nos pares obstáculo do meio/produção agropastoril ameaçada e produção/consumo se intensificam quando nos voltamos às estruturas sociais. De modo sucinto, diz-se que o homem é uma “amostra” de seu raio de convivência. Em outras palavras, ele entra na esfera da sociabilidade pertencendo a uma classe social sob um cabedal de instrumentalidades, de técnicas. O ser humano sociabilizado é afetado pelos graus de existência proporcionados por seu trabalho. O modo de ser de cada homem porta a “marca” de seu labor.

Sabemos o quanto a marca da profissão e da camada social está presente no indivíduo: é o que Diderot chamava, em síntese, de condição. Ela é sensível no *habitus corporis*, nas reservas mentais e em todas as reações do indivíduo. Podemos citar grupos bem característicos como o dos pescadores do mar, o dos maquinistas de trem, o dos mineiros. Quanto a sua maneira de ser, linguajar, preocupações, elas são diferentes das pessoas que os cercam. Mesmo nas horas de lazer, não escapam à marca do mar ou da máquina. Tudo os faz voltar a isso, invencivelmente (SORRE, 1984a, p. 56-57).

Sendo assim, não existe um modelo de interação entre a estrutura social e o indivíduo humano, mas, geograficamente, é possível alvitrar que existe um nexos histórico entre o movimento histórico da sociedade (ou do grupo humano que compartilha o mesmo modo de vida) e a particularidade (ser para-si e não em-si). O homem sente o produto do seu trabalho no meio rebater em si como *força do hábito*. Essa possibilidade recai na ontologia do ser-no-meio, embora o próprio Sorre não tenha creditado à Geografia a tarefa de realizar a

compreensão de tal movimento histórico-social, elegendo a Sociologia e a Psicologia Social<sup>45</sup> como campos aptos a tal empreendimento intelectual. Entretanto, ao estudar a relação fática estrutura social-vida do homem no cotidiano, Sorre compreende que não basta ao homem pertencer a um grupo, mas, sobretudo, deve ser materializado a sua efetivação e os seus modos que são enredados.

Examinemos o caso de um soldado na tropa, cercado pelos colegas, realizando os mesmos gestos que eles, sob os mesmos comandos, mesmo ritmo. O objetivo de todo o treinamento do quartel é substituir a espontaneidade por um automatismo tão perfeito quanto possível. Automatismo de gestos, diríamos. Na realidade, a disciplina do batalhão em forma, para usar a expressão técnica, vai bem mais longe. Ela suprime as reações individuais e chega até a abolir as impressões e os reflexos de cansaço e de medo. Ela cria, em cada soldado, um novo ser e, nesse processo, juntamente com outros elementos, o sentimento de não se ser mais que uma unidade perdida num conjunto tem um peso muito considerável (SORRE, 1984a, p. 57).

O rito – anúncio de uma tarefa simbólico-material coletiva – transporta o homem a um nível de ligação imanente tal que, ao transcender, como nas cerimônias religiosas, ele encarna outros seres. Mas há momentos em que a reunião não é proposital nem mesmo propositora de uma normatização do espaço público tornado sagrado. Seja como for, o ser é sempre aberto ao outro; a coletivização é o algo concreto da realidade. Em suma, o ser é pela sociabilidade.

### 3.3.1 O princípio geográfico de organização do meio: a técnica como arte a serviço da formação do habitat

A Sorre, os gêneros de vida, cunhados pelo seu mestre Vidal, lhe serviriam de orgulho ao passado para atingir o presente. A sua geografia não é arqueológica, pelo menos não no sentido clássico que a ciência arqueológica veste. Diante disso, nenhuma dificuldade encontraríamos para fortalecer a ideia de que a geografia sorreana do presente manifesta-se como uma tentativa de explicar a ecologia humana, partindo da metodologia entranhada na cartografia que produziria uma representação de um todo integrado, composto por espaços sobrepostos (MORAES, 2007). Saindo do meio físico, comandado pelo *substratum* inorgânico para, assim, incorporar outros elementos (político, econômico, p. ex.), até chegar

---

<sup>45</sup> A Sociologia, ao incorporar esta atividade, dirigiu-se ao campo do estruturalismo. A Psicologia Social, por sua vez, bebeu da escola filosófica alemã, especificamente da fenomenologia e do *Dasein* de Martin Heidegger.

ao meio social, sua cartografia comporia/compôs uma arrumação mediada pelas relações. Por isso, sua metodologia se vê dialetizada; o ponto de partida sendo também o de chegada.

O homem é central(izado), uma vez que é tido como o propulsor da força viva de produção histórica do habitat, concentrando suas ações na busca pela harmonização no ato da ocupação. O meio, nesse processo, se sensibiliza com o gênero de vida ampliando as possibilidades humanas na Terra, oferecendo-lhe a ubiqüidade. Esta harmonização é o “ótimo” (o ideal) adaptativo, isto é, um equilíbrio conquistado na adaptação ao meio, que elimina os obstáculos entre tipos ou características somáticas humanas, suas funções, o seu trabalho e os recursos dele derivados e as características do meio. A busca do homem em estabelecer-se no ecúmeno produziu diferenciações espaciais (individualidade do meio identificada) e elucidou as qualidades do ser social, como a plasticidade.

A plasticidade humana ou sua *plasticidade fisiológica*, difícil de ser descrita e captada, cria um *ideal ecológico* à luz do dinamismo tributário ao ser contingencial, o homem. Ela instala o *estado de equilíbrio*, apresentando-se como promotora dos chamados ambientes humanizados. Esse estado nasce de um recorte areal (unidade espacial que a tradição francesa de Geografia denomina “região”) que comporta a combinação de tipos de paisagens humanas, ou seja, gêneros de vida ligados por redes solidárias produzindo sincretismos, por onde os pontos no interior deste mesmo recorte se conjugam por funções próprias. Na cidade, este ecúmeno urbano se traduz pelo espraiamento da vida urbana, chamada conurbação, extensão de funções que ligam cidades a comporem hierarquias urbanas e regiões humanas.

Essa teia de conexões depende diretamente do nível técnico dos agrupamentos humanos, que podem ser classificados em alto, quando há a presença de uma área superpopulosa, e baixo, timbrado com a presença de uma infrapopulação. A história testemunha a combinação de gêneros de vida semelhantes ou concordantes. Nota Sorre (1967) que “um mesmo grupo possui técnicas suficientemente eficazes para reduzir as diferenças entre dois tipos de substratos vizinhos” (p. 281). É dessa constatação que se vê originar a razão de ser dos complexos industriais, combinação social de relações, traduzida por uma solidariedade que estimula a existência das indústrias calcada na necessidade que o capitalismo possui de projetar uma reserva de trabalhadores, concentração de mão de obra, regularizando, assim, o ritmo da produção.

A classificação de incorporação da técnica no modo de vida urbano – produzindo urbanidade, facilitado pelos complexos industriais –, atrelado ao reconhecimento da concentração de mão-de-obra, profundamente atingida pelas crises cíclicas do capital, na segunda metade do século XIX, foram pauta de investigação de Marx (1996), batizadas, com

ele, pelos nomes *exército industrial de reserva e superpopulação relativa*<sup>46</sup>. Enquanto Marx compreende que a superpopulação é o excedente necessário ao desenvolvimento do modo de produção capitalista, Sorre o enxerga como produto necessário do capitalismo, embora não tenha dedicado energia suficiente para analisá-lo. Preferiu, em detrimento disso, colaborar com estudos epistemológicos que contribuíssem para o avanço do conceito de gênero de vida, de Vidal de La Blache<sup>47</sup>.

Os complexos industriais se originam de uma *vinculação funcional* e dos fatores primários, como a matéria-prima e a energia. Esta é uma informação pertinente para se compreender as imbricações entre os tipos de indústrias diferentes que respondem a necessidades desiguais do homem-no-meio. Parte-se da indústria-chave – a siderurgia – momento em que a técnica humana se aproxima embrionariamente do ser mineral (do metal puro), para chegar à siderurgia moderna: a primeira é dependente das demais indústrias e possui como labor a transformação do ferro; a segunda é uma transição do ferro ao aço, funcionando como uma espécie de critério de classificação das partições industriais, uma vez que é responsável por hierarquizar os países industriais, em decorrência de sua produção (e o consequente consumo por parte das sociedades). Há, depois da indústria pesada, a metalurgia de transformação, responsável por receber o produto elaborado (SORRE, 1967). Os polos industriais surgidos redefinem a organização espacial; os países europeus (Alemanha, França e Inglaterra) e os EUA, nos primórdios das indústrias químicas, se polarizaram em decorrência justamente da ampliação destas. Lembra-nos Sorre (1967) que “sua atividade desemboca numa espécie de internacionalização da indústria” (p. 129). Elas endossam o papel central das reações minerais.

Através desses complexos, aqui resumidos, verifica-se a importância das indústrias aos estabelecimentos humanos, quais sejam: de alimentação, têxtil e as indústrias instrumentais. Os primeiros, relativos à alimentação, rebatem na preparação de alimentos vegetais e animais por agricultores e pecuaristas. O segundo respeita as seguintes etapas do trabalho: inicia-se na

---

<sup>46</sup> Verificar “A lei geral da acumulação capitalista” (capítulo XXIII), contido no tomo II do livro primeiro de *O Capital*.

<sup>47</sup> Sorre (1948a), no primeiro artigo do trabalho intitulado *La notion de genre de vie et sa valeur actuelle*, publicado nos *Annales de Géographie*, chama a atenção para o fato de que nenhuma elaboração crítica havia sido formulada ao conceito vidaliano de gênero de vida, mesmo com o acúmulo de material concreto dos povos. Segundo o mesmo, “subsiste uma espécie de constrangimento: uns pensando se tratar de uma noção insuficientemente determinada preferindo o silêncio diante do assunto, outros experimentando algum incômodo ao introduzi-la em suas construções; outros, finalmente, acreditando que, pertencendo ao estudo dos agrupamentos mais ou menos marcados pelo arcaísmo, quase nunca encontra seu emprego na descrição do mundo moderno” (p. 97).

fase em que cada comunidade produz suas fibras e fabrica seus tecidos, passando à segunda, inauguradora do princípio de especialização geográfica, quando a arte de tecer deixa de ser uma ocupação familiar; a terceira chega com a revolução técnica, no último quartel do século XVIII, com o progresso da mecânica e a quarta, finalmente, chega com a moda como vetor de substituição do “instinto de proteção”, ou seja, garantindo a seletividade sob a ordem da produção e os estímulos do mercado. Essas últimas sofrem a influência das relações comerciais e dos mercados urbanos, período em que o camponês já se vê obrigado a vender a sua força de trabalho. A terceira ala dos estabelecimentos referente às indústrias instrumentais diz respeito à edificação (construção civil), às construções mecânica, naval, e aos campos da produção automobilística e de aeronaves. Ela é o reflexo da modernidade e resposta à diversificação das necessidades, apoiada na automatização que resvala no regime de emprego e na geografia do trabalho.

Eis a equação técnica das modificações nas relações laborais e nas relações do homem com sua instrumentalidade e com o seu relacionamento com o solo. A cidade salta aos olhos com condições particulares de vida, ensejando uma *biologia da cidade* ou *ecologia urbana*, como um complexo vivo de retorno à Ecologia Humana. Pela urbanidade, o homem se vê livre da “pressão” do meio natural, mas condenado à atmosfera social. Obrigado a se inserir na divisão social do trabalho territorializada no solo urbano, o homem pós-revolução burguesa se completa por uma psicofera urbana operada por elementos distintos e interligados, relativa a níveis sociais e “grupos profissionais”, “religiosos” etc. O homem moderno, no interior de um gênero de vida pouco ou nada estável, é estimulado a desenvolver o seu espírito, e o papel da propaganda, aqui, é irredutível. Ele se ocupa de uma sociabilidade disciplinada pela mobilidade e por uma consciência menos individual e mais coletiva (SORRE, 1967).

Para Sorre, a cidade promove no homem o estímulo da mudança, do progresso, em outras palavras, da evolução. Parece haver uma dicotomia estabelecida entre o homem da cidade e o homem do campo, ao mesmo tempo em que o geógrafo tende a não introduzi-la na análise do binômio campo-cidade. Torna-se nítido, no entanto, que o mesmo atribui ao homem do campo uma lentidão ligada ao seu modo de estabelecimento com o solo, que é permitida pelo modo de vida agrícola e sedentária. Apesar das revoluções técnicas no campo, o homem continua depende ao solo e, fundamentalmente, dependente das forças naturais.

É possível notar ainda que o homem somente se transforma em ser social no momento em que supera o “arcaísmo” do campo, de sua organização em “aldeia agrícola” e alcança o meio urbano. Por haver a predominância da justaposição de células equivalentes de mesma matriz – a aldeia agrícola –, embasada por uma incipiente divisão socioterritorial do trabalho,

o meio rural não possui o mesmo ritmo de crescimento da cidade. O campo e o camponês, à Sorre, resistem às mudanças teóricas e técnicas; o camponês se apegua às práticas antigas e faz uso desenfreado das técnicas que atravessam gerações, diferente do “homem da cidade”, que é intimado a se integrar em grupos com leis próprias. A mentalidade deste, guiado pela psicofera urbana, muda e se sociabiliza.

Ora, aos olhos do geógrafo, a cidade não é somente um acidente da paisagem. Seus traços fisionômicos são a expressão concreta e durável do gênero de vida urbano, dominado pela atividade da circulação, oposto aos gêneros de vida rurais. Transpomos o círculo das diferenciações profissionais, por vezes individuais, variáveis conforme a predominância de tal ou qual função urbana. Aqui o comércio, ali a indústria ou as ocupações administrativas estão em primeiro plano e dão cor peculiar à existência de grupos inteiros: acima de todas essas diversidades depreende-se uma certa comunidade de traços que define um gênero de vida global (SORRE, 1984b, p. 116-117).

A cidade, em última análise, liberta o homem da submissão ao clima, permitindo-lhe experimentar uma organização socioeconômica mais complexa de correlações. Estas modelam o sítio urbano de modo a oferecer uma atmosfera de relações específicas, que é a própria urbanidade. Em suma, a cidade é “a expressão mais completa da vida social” (SORRE, 1967, p. 206, tradução nossa).

### 3.3.2 Gênero de vida e habitat: da causalidade à correlação

Recorrendo à etnografia e à sociologia, Sorre (1948a) recupera, assim, a noção de gênero de vida vidaliana para compensar o seu relativo abandono com análises atualizadas acerca dos gêneros mais complexos. Elabora, para tanto, um plano de investigação com base na premissa de que existe, desde já, uma classificação definida desses mesmos gêneros. O seu funcionamento está intimamente relacionado ao modo de ser-estar do grupo que ocupa determinado meio. Esse modo se ramifica, porque a história não se acomoda na homogeneidade. Ela é múltipla e acaba, logo, pluralizando o modo. Nesse sentido, gênero de vida serviria para (i) organizar o meio e as culturas mantenedoras do grupo humano ocupante, (ii) conservar essa mesma cultura e (iii) fixar os povos.

O caráter de criação e organização pertence aos gêneros de vida antigos: “a escolha das plantas de cultura, os instrumentos, a maneira como os grãos são depositados na terra podem ser vistos como técnicas fundamentais em torno das quais se organiza todo o gênero de

vida” (SORRE, 1984b, p. 101). Por outro lado, o caráter fixador tem lugar em gêneros mais “evoluídos”, segundo a própria perspectiva sorreana. Ela é a síntese da presença das categorias sociológicas “estruturas sociais” e “organização do trabalho”, já percebidas nas aldeias agrícolas, com a criação sedentária e a agricultura de cereais. Notemos com o geógrafo que:

O modo do habitat, a estrutura agrária – distribuição e forma dos campos –, o tipo de propriedade e de exploração inscrevem no solo, sob a forma de traços materiais, o funcionamento do gênero de vida. A distribuição das terras contribui para imobilizar o grupo agrícola em seus hábitos. Não percebemos, então, até que ponto o fracionamento e a dispersão das propriedades fundiárias dificultam a substituição de um tipo de exploração antigo por um moderno? (SORRE, 1984b, p. 102).

O binômio organização-fixação – ou, ainda, criação-conservação – transporta à vida humana um movimento de objetivação, por onde as intenções sociais se materializam e ganham forma aparente (SORRE, 1948a, 1984b). Ele imprime, inclusive, elementos imateriais que não se confinam na esfera do simbólico. Os gêneros de vida, no cotidiano, são a experiência concreta da existência, que, à montante, abre-se como estímulo à sobrevivência para, enfim, fixar-se como vetor de reprodução social. A noção de marca física e mental do gênero de vida também vem de Vidal, para quem o modo de vida parece, às vezes, afetar bem mais a personalidade humana do que os traços físicos do ecúmeno. O que está por trás disso é o próprio impulso humano ao trabalho, antes mesmo da ordem complexa de divisão do trabalho instalado com o modelo fabril, nas cidades. Trabalho e técnica constituem a associação máxima do homem para enfrentar suas próprias necessidades e os eventuais desafios impostos pela natureza. Conforme Sorre (1967), “nada se dá gratuitamente ao homem” (p. 144, tradução nossa).

A urbanidade, assim, converge aos habitats articulados entre si, defendendo o seu próprio ritmo. O ser social está inserido no habitat urbano, que passa pelo momento originário – habitat rural ao urbano –, de transição e de expansão, referentes às grandes cidades que compõem uma hierarquia urbana (SORRE, 1984b). O que se defende aqui, e com isso estamos de acordo, é que a análise geográfica precisa passar pelo filtro da vida cotidiana, que não se restringe à vida na cidade. As mudanças na forma das paisagens humanas indicam que os *ritmos cotidianos* são fundamentais ao desvelamento das articulações que Sorre prefere chamar de correlação em detrimento de causalidade (SORRE, 1967). O espírito humano – consciência e personalidade do ser-no-meio – desenvolve-se nessa trama, nesses complexos, que não se revelam na mensuração de um observador atento, mas que se apresenta sem

rodeios, deixando vestígios e demarcando os momentos predominantes da história dos homens e do movimento das naturezas.

[...] todas as nossas vitórias sobre o espaço reduzem as barreiras que separam as partes do ecúmeno. Como consequência, uniformizam as formas de vida, já que os fundamentos racionais das técnicas propagadas através do mundo carregam a marca da universalidade. Um engenheiro formado numa universidade asiática ou americana tem as mesmas maneiras de pensar que um aluno do *Polytechnicum* de Zurique. Não seria isto uma redução da riqueza espiritual do mundo? (SORRE, 1967, p. 286, tradução nossa).

As técnicas homogêneas e a psicofera redutora da diversidade do uso do espírito aparecem assim, como marca dos tempos modernos. Embora estas pareçam ser as únicas intransigências conferidas à reprodução do capital, na leitura de Sorre, identificamos nelas a base de um problema ainda maior, que se manifesta como um problema assumidamente geográfico: referimo-nos à universalidade das técnicas que forçará a escala local (e o poder que nela se manifesta) a alienar-se. A força do cotidiano urge como resistência (às vezes alienada, a bem da verdade) à ditadura das tendências locais de consumo, produção, modo de vida etc. Ao mesmo tempo em que reconhece o cunho “revolucionário” do cotidiano, Sorre desliza na tendência de se pensar as sociedades capitalistas como o resultado primevo do avanço, do desenvolvimento, da evolução da dignidade humana. Notemos: “(...) as chamadas *sociedades capitalistas*, em suas formas evolutivas atuais, mostram as mesmas tendências, que significa acesso de um número cada dia maior de indivíduos à plena dignidade humana” (SORRE, 1967, p. 286, grifo do autor, tradução nossa). Em outro momento, a dignidade humana foi tratada como sinônimo de libertação (SORRE, 1948a).

O gênero de vida, em resumo, é combinação de técnicas promovida por homens integrantes de uma sociedade organizada (SORRE, 1948a). Ao longo dos anos – com expressivo avanço em 1850, após a criação da máquina a vapor –, as técnicas adquiriram tamanha capacidade de mediação na relação sociedade-natureza que, segundo o geógrafo em tela, chegam, hoje, a se emanciparem. Com autonomia, as técnicas criam máquinas que substituem o trabalho humano, regem a vida humana porque a normatiza, e chega a ser a única a mandar na matéria. Nesse processo, “o homem sente que perde o domínio sobre sua técnica” (SORRE, 1967, p. 228, tradução nossa).

No interior da Ecologia Humana, coexistem, assim, os complexos. O homem é invadido pelas sociabilidades existentes que distribuem condições de enfrentamento das necessidades, contribuindo ao desenvolvimento das técnicas, que podem ser vistas: (i) na relação humana com a natureza inanimada, os reinos animal e vegetal; (ii) na conformação da

cultura e da política, via surgimento de instituições e organização societal; (iii) no alargamento das conquistas humanas, ampliando o ecúmeno e o poder de circulação. Elas transferem ao habitat a energia necessária para fixá-la segundo os desígnios coletivos do homem. Os gêneros de vida são uma das expressões desse habitat, dividindo com os meios diversos a qualidade de estar de um ser ecológico.

O habitat dará a medida de uma ocupação, no sentido de ser a condição dos estabelecimentos humanos e a permanência destes. Dirá Sorre (1984c) que “a permanência corresponde a uma espécie de cristalização do complexo geográfico, e isto é verdadeiro tanto para o habitat rural como para o habitat urbano” (p. 130). Estabelecer-se no meio prova a intensidade de incremento técnico que a qualidade de ser social imputa na realidade da vida cotidiana. Tivemos a oportunidade de registrar que, na obra de Sorre, toda combinação técnica é chamada de gênero de vida. Max Derruau, na abertura do livro terceiro da obra *Geografia Humana*, transporta essa definição de gênero de vida empregado por Sorre para o seu estudo referente aos modos de vida<sup>48</sup>.

Para Derruau (1977), a instalação dos modos de vida representa a adaptação ao meio. Apesar de toda a complexificação da história, herdeira direta da evolução dos homens, eles ainda existem como materialidade de sociabilidades complexas e atuais e como saída epistemológica para se ler a ontologia dos povos. Em verdade, gênero de vida é o mesmo que modos de vida; a mudança da nomenclatura não elimina as influências do pensamento vidaliano em trabalhos de grandes geógrafos franceses. Adaptar-se ao meio significa, ao homem, ligar o seu movimento ao das condições exteriores. Não se trata, porém, de uma relação afastada do eu com o outro indeterminado, mas, ao contrário, do ser móvel e dinâmico com o dinamismo ecológico.

A título de exemplificação, torna-se oportuno compreender rapidamente o funcionamento do metabolismo nas atividades do regime alimentar. De acordo com Sorre (1967), “o regime é uma das expressões do meio geográfico natural em dois sentidos” (p. 32): o primeiro refere-se ao meio bioclimático, responsável em compor os alimentos propriamente ditos e determinar a sua quantidade como recurso local; o segundo está ligado ao meio climático, que lembra o organismo de estabelecer suas exigências para manter-se como tal. Este jogo das esferas de seres diferentes produz associações móveis que respeitam certa *tolerância ecológica*. O todo ecológico, com o seu dinamismo, confirma a natureza do

---

<sup>48</sup> O referido estudo encontra-se na introdução do livro terceiro, intitulado “A noção de modo de vida, os mecanismos e os sistemas econômicos”, acomodado no volume I do livro *Geografia Humana*. Título original: *Précis de Géographie Humaine*.

homem como ser indivisível e intimamente ligado ao meio. As correlações criam laços e produtos concretos postos na mesa das sociedades de ontem e de hoje.

### 3.3.3 Homem, circulação e mobilidade: mover-se no ecúmeno para ser por inteiro

A constituição ontológica humana atravessa o modo da estabilidade, originado da capacidade dos grupos humanos de se mover pelo espaço e dele extrair o combustível da existência. Mover-se é a qualidade inata ao ser social, mas fixar-se é o estágio de confirmação do gênero humano como integrante do *corpus* social. Aqueles que não são capazes de encontrar um ponto de repouso não completa o ciclo do fazer-se sedentário. Para Sorre, existiria uma parcela da população que desonra a “disciplina social”, como se escolhesse a exclusão em detrimento do enraizamento.

Enraizar-se é o mesmo que chegar aos recursos da terra e extrair de si os benefícios de ser coletivo. O desenraizamento, ao contrário, implica na expansão da miséria humana, onde o homem sem endereço dispõe-se apenas do tempo de aguardar a dignidade humana que Sorre tanto ligara às sociedades capitalistas. Afastado da consciência crítica, ligando-se a um juízo de valor inflexível, o geógrafo associa a pobreza ao desenraizamento e, mais do que isso, culpabiliza o homem pobre da cidade de ser-assim, como se isto fosse o resultado de sua livre escolha. Ele é incapaz de se fixar, apegando-se ao ócio como escolha ou destino, pretensamente aproximado de um desejo de marginalizar-se. Diz-nos Sorre (1984c):

Representam [os homens desenraizados] o vagabundo típico, aquele que os americanos chamam de *bum*. Alguns chegam a esse estado após uma longa série de fracassos responsáveis por seu desenraizamento. Passaram por todos os estágios da degradação. Originalmente podem ter tido profissões regulares. A gíria americana denomina de *tramps* esses trabalhadores itinerantes, muitas vezes trabalhadores ocasionais que nem sempre contam, para sua subsistência, somente com os recursos provenientes do exército de uma profissão legalmente reconhecida. O sedentário desconfia desses homens da estrada, sem noção exata do meu e do teu, e se precavém contra seus pequenos furtos, sempre pronto a suspeitar de ações piores por parte deles. No mais das vezes não são capazes de realizá-las, resignados que estão com sua própria miséria (p. 131).

O problema da circulação retoma o princípio de organização e marca o caráter movente do homem que, mesmo estabelecendo-se na Terra como ser habitante, em tese, não escapa das condições do deslocamento. Sorre (1948b) é insistente ao dizer que a circulação traz ao homem uma gama de possibilidades novas a somar-se às conquistas do passado que já

se acomodaram no habitat. O gênero de vida se renova, perfazendo os laços com a matéria e com o simbólico. Na era da aceleração, do tempo do mercado e das técnicas corporificadas em máquinas, lidar com os novos ritmos é juntar-se ao global. A vida cotidiana entra, enfim, no circuito da globalidade; e o homem, assim, torna-se estável e móvel, a um só tempo.

A atividade da circulação, hegemônica no meio urbano, é plano explícito do complexo de relações do mundo urbano-industrial, testemunhas do nascimento das metrópoles contemporâneas. Ela é o marco indispensável da organização de um espaço físico cada vez mais interligado, tratando de expandir suas interações reticulares com as funcionalidades vizinhas, de lugares vizinhos. O homem é o facilitador, o mediador e o resultado dessa produção massiva dos modos de vida que se urbanizaram. A existência humana muda com os novos ritmos que se instalam no meio; regente das atividades imanentes do homem, ela elabora, na praticidade, a ontologia de um ser tornado social. George (1962), ao comentar as obras seminais do mestre francês e a sua vida, salienta, com razão, que:

Estudar as condições da existência do homem – e, sobretudo, em nossa época de aceleração dos processos tecnológicos, a evolução, a transformação dessas condições (ou os obstáculos à sua transformação) – é implicitamente colocar o problema da razão de ser da vida do homem na terra e dos limites impostos à sua ação (p. 451, tradução nossa).

O próprio Sorre, defensor das solidariedades invadidas pelo domínio das técnicas modernas, pareceu não acreditar nas transformações do espaço mundial. Começou-se a enredar, na materialidade do mundo, um conjunto de impactos das realizações técnicas sob o juízo dos homens que, conscientemente, desafiaram os limites das fronteiras e das escalas. Tal movimento tornou-se contingencial graças às atividades de circulação. Afinal, o que seria a conquista do espaço sideral, senão a combinação da técnica e da (geo)política com a mobilidade? Dessa forma, a própria noção de homem na Geografia precisou ser rediscutida. Na obra de Sorre, lembrará George (1962), o homem jamais foi visto como *homo economicus*, isto é, consequência do consumismo, da propaganda, da reprodução do capital ou, simplesmente, como produtor e/ou produtor-consumidor<sup>49</sup>. Ele é entendido, conforme já aludido, como um ser capaz de desvelar as vantagens do meio pela mediação do trabalho e de seu caráter inventivo.

Atentemo-nos à seguinte sentença: “o cunho geográfico da ação dos grupos humanos

---

<sup>49</sup> Ruy Moreira nos oferece um panorama acerca das noções do homem em nosso campo disciplinar, apresentado especificamente em “O homem estatístico”, capítulo contido no livro *Para onde vai o pensamento geográfico? Por uma epistemologia crítica*.

sobre a Terra resulta da aplicação de certa quantidade de energia e certa quantidade de matéria-prima, em determinadas condições de espaço e de tempo” (SORRE, 1984d, p. 92). Esta é a definição-chave da categoria trabalho usada nas tradições clássicas da Sociologia burguesa que Sorre incorpora. O geógrafo se afasta da própria concepção de trabalho de Karl Marx em decorrência da presença hegemônica do marxismo vulgar. Segundo o mesmo, o método geográfico que coloca as técnicas da vida como iniciador da investigação deve juntar-se às técnicas de produção, de maneira a manter o olhar geográfico apegado à totalidade. Tomemos nota:

Se iniciamos o estudo pelas técnicas da vida em grupo (...), não pretendemos afirmar com isso que essas técnicas evoluam independentemente das técnicas de produção. E, de modo contrário, terminarmos por elas, tampouco significa decretar a subordinação do político ao econômico. Nossa atividade não deve ter nenhuma preocupação doutrinal (SORRE, 1984d, p. 92).

Sabemos que Sorre se filia às discussões sociológicas porque, mesmo desviando-se da causalidade, não desemboca na teleologia que o Marx apontara em sua ontologia. Isso ocorreu, supõe-se, em decorrência do método adotado à época: a descrição explicativa. A propósito, há outro elemento teórico que preenche o seu método, que diz respeito à sua concepção de evolução. Este fenômeno respeita alguns aspectos geográficos, traços irreduzíveis no processo de cristalização do progresso. Eles se resumem à ampliação da capacidade de estender as atividades de circulação, utilizando-se dos ritmos acelerados, que englobam diferentes escalas do Globo. Tal concepção antecipa a noção mais corrente da Globalização: aquela que defende o multiculturalismo e as trocas materiais e simbólicas, o acesso aos bens (i)materiais (informação e recursos, p. ex.) pretensamente de maneira democrática (SORRE, 1984d).

O homem surge, então, como um fixador de todo esse processo, mas atingido por uma concepção de meio debilitada. O meio social (e a sua análise), parece se subordinar à Biologia. Isto é mais do que um determinismo; é, também, um retorno à filosofia do século XVII. Quando o geógrafo anuncia que “tipos de adaptação variados podem responder às exigências do meio” (SORRE, 1984d, p. 98), parece haver uma limitação da criação humana, o que seria uma significativa contradição em sua obra. É possível o homem ser, num primeiro momento, um ser criativo e, noutro, um ser limitante em sua invenção?

Partindo desta última afirmativa, é possível dizer que o meio, por vezes, não é a produção humana, de maneira estrita. Soa, para nós, como um retrocesso e um diálogo com a

visão empirista advinda de Francis Bacon<sup>50</sup>. O homem ecológico, apesar de se constituir pela história, “é” ontologicamente como ser sensível passível de explicação fisiológica. Diz-se que tal concepção, amplamente divulgada em décadas precedentes, deixou de ser hegemônica para dar lugar a perspectivas historicamente contextualizadas, distantes das influências positivas da Biologia nas Ciências Humanas.

Feito o devido diálogo com os geógrafos clássicos que apresentaram os termos de um possível debate ontológico, acolheremos o problema da vida cotidiana. Faremos isto admitindo que a vida social, no impulso cotidiano, desvela horizontes de análise para pensarmos a própria natureza ontológica do ser social.

---

<sup>50</sup> Ao romper com a visão de mundo do período medieval, Bacon surge como pioneiro no discurso ontológico materialista, mas incapaz de ver o homem como ser social singular, no cotidiano (LUKÁCS, 2013).

#### 4 VIDA COTIDIANA: LUGAR DOS INDESEJÁVEIS E DOS TEMPOS RALENTADOS

A “formação” como tal deve ser entendida em contraposição ao processo. Ela é aparentada com o estado, compartilha com este sua dissolubilidade no processo, mas possui a vantagem da coesão natural e de certa constância. Uma formação é algo que tem delimitação e forma, que se destaca de outra forma que lhe é coordenada, que não se converte sem mais nem menos em outra coisa nem temporal nem espacialmente e que se mostra coerente dentro do fluxo geral do real. Essa última propriedade é a sua consistência; é claro que também esta é limitada, assim como tudo nela é limitado. Mas ela é suficiente para distinguir a formação do mero modo de estar no fluir dos processos (HARTMANN, 1950, p. 442 *apud* LUKÁCS, 2012, p. 146).

Mesmo diante da imperiosa assertiva de Hartmann sobre os processos – que, na esteira das discussões filosóficas acerca da ontologia da natureza, representa um enorme salto qualitativo frente às interpretações filosóficas comungadas com a teologia – é salutar pensarmos geograficamente sobre o seu caráter, sob um olhar bastante particular. E para que isso seja procedido sob o crivo da Geografia, poremos em exposição uma crítica nossa ao que Hartmann denominou “mero modo de estar no fluir dos processos” à luz do caráter dinâmico destes não pretendendo, contudo, fazê-lo restringindo-nos ao autor e à sua ontologia.

Logo de saída, julgamos importante a presença da contradição existente entre o cotidiano e a estrutura do espaço socialmente produzido para vislumbrarmos uma segunda, qual seja, a contradição entre totalidade e totalização. Estes conceitos atravessam um enorme caminho até chegar aos pontos de contato, quando isto é posto como praticável. A natureza dialética é acompanhada por frentes, ora comandada por uma orientação de método que busca entrever a síntese dos problemas concretos colocados, ora conduzida por uma forçosa tentativa metodológica de conhecer o real pelo objeto. Sobre esta última, poderíamos encaminhar uma questão: possíveis roteiros metodológicos nos permitiriam conhecer a estrutura do real ou metafisicamente a essência do objeto? Em certa medida, a pergunta é uma provocação que procura a lógica de se investigar o real pelo objeto, sendo este um grande desconhecido, não pela ausência de definições, mas, ao contrário, pela apatia diante da necessidade de enunciação. Pensamos, então, o real para entendermos um objeto supradefinido e, ao mesmo tempo, pouco ou nada enunciado?

Para se compreender a contradição entre cotidiano e estrutura do espaço é necessário ser feito um exercício explicativo sobre os termos envolvidos. Começemos pelo cotidiano. Numa visão ainda muito preliminar, poder-se-ia dizer que o termo a ser refletido rompe, num

certo sentido, com a vacuidade que o significado de homem-em-si possui, pois, ao falarmos de seu conteúdo interpelativo caímos inevitavelmente nos fundamentos de histórias singulares. Elas ganham a forma de vida quando projetadas para além dos limites do ser orgânico, chegando ao seu ponto de partida: o ser social. A singularização da história universal é, desde já, a prática da política humana que se alimenta da construção da identidade (produto do processo histórico-social) e, ademais, propulsão ao delineamento das particularidades. O cotidiano, por assim dizer, estabelece os graus de permanência e imanência do ser social no espaço geográfico.

É pelo cotidiano que a prática da existência inaugura a facticidade – o que revela aquilo que mais de constitutivo há no homem e, por isso, abrange outras esferas para além das estruturas corpóreas do mesmo – do ser social, e este manejo é assegurado por relações entendidas como sendo estruturas dinâmicas da *práxis* do pensamento, abstraindo a vida construindo-a pela historicidade particular e dos/com os outros, como laços fundamentais com a diferença (e a diversidade) pela alteridade e como fundamento ontológico do homem com o meio. Disso é derivado o princípio “geográfico” do espaço.

As relações evocadas são condições primordiais ao delineamento de uma conduta existencialmente calcada nos variados modos de ser/estar/habitar. Isso quer dizer que a co-pertinência (no sentido do pertencimento mútuo entre o ser social e o meio) reserva aos desdobramentos ético-políticos maneiras de intervenção organizacional do onde que se habita. É nesse sentido que o cotidiano se arranja como sentido valorativo de relação, o que contribui para o direcionamento histórico-social da vida mundana, pelos homens e pelas mulheres, ora pelo consenso ora pelo dissenso. A bem da verdade, o próprio projeto do consenso depende do fortalecimento do seu contrário, dissenso, e este, mediado pelo ímpeto da resistência e/ou da construção social de embate.

Pela estrutura do espaço geográfico, essas relações produzem efeitos para além da conformação especulativa, constituindo aquilo que poderíamos chamar sobredeterminação das relações espaciais ou, simplesmente, a produção do primado relacional. É pela superfície terrestre que as relações estabelecem condições materiais de superação do estado de coisas-em-si em direção à produção da significância da espacialidade, isto é, das possíveis modulações do processo de imputar a praticidade do valor.

É nesse movimento que se concentra o sentido do percebimento de-si-pelo-outro no cotidiano, a partir da perpetuação de arranjos espaciais múltiplos sob a orientação de um

ordenamento específico. Daí advém o peso ontológico das intencionalidades<sup>51</sup> dos sujeitos que, sendo singulares no lugar, incorporam, numa concepção sobre o onde que se vive, o propósito central e irrefutável do ato político. E não é possível pensar nessa estrutura fixa e fluida ao mesmo tempo sem, antes, compreender que para estar é necessário ser por um sentido que se congrega na identidade pela diferença, tanto entre os lugares (movimento ainda relativo e não propriamente relacional) quanto entre os sujeitos pela diversidade. No lugar, o cotidiano se arruma e por ele o movimento à totalidade apresenta as maneiras possíveis de concreção das particularidades.

Ao longo deste capítulo, discutiremos as possíveis tensões que essas ideias podem apresentar ao serem defrontadas e faremos isto tendo como ponto de partida a necessidade de investirmos numa pesquisa mais detida sobre o valor na constituição do espaço, a partir de relações que nele se estabelecem. Alertamos, de antemão, que este é um esforço bastante modesto que somente principia uma tentativa de buscar saídas ao debate acerca da ontologia em Geografia e não pretende senão apresentar os termos de um debate assumidamente rico à produção do conhecimento geográfico.

#### **4.1 Arranjando os termos da questão: o ato de habitar como condição à vida compartilhada e coletivamente produzida**

O surgimento de diferentes grupos humanos no mundo atribui uma necessidade orgânica de produzir aquilo que garante as condições de existência. A natureza não aparece ao homem como pré-condição já determinada por um pretense alicerce mecânico, ao contrário, ela aparece ao homem como algo indispensável à sobrevivência de todo projeto ontológico. Os encontros travados com Vidal, Brunhes e Sorre, no capítulo precedente, confirmam tal afirmativa.

Isso quer dizer que estar no mundo é ser-em (e ser-com-algo), como adverte Heidegger (2009)? Lançar-se à natureza é aderir-se à vida por prévias seletividades, ainda que estas sejam somente afetivas e não propriamente resultado de um processo de escolha por

---

<sup>51</sup> A observação em tela vai além das intencionalidades, em verdade. Deste modo, ultrapassa a própria teoria da consciência instalada pela corrente fenomenológica. Se aproximarmos a fenomenologia ao marxismo, tenderemos a afirmar que a intenção está aquém da efetivação política, demarcada já pelo pensamento marxiano.

uma ação em nome de uma renúncia? O homem, a partir dessa tese fenomenológica, habita antes mesmo de ser habitante e vive, mediante isto, numa situação. Em outras palavras, o ser que é estando localiza-se situando num dado recorte da superfície<sup>52</sup>.

O espaço pela estrutura reproduz a arena do cotidiano, mas, antes, é produzido a partir das condições oferecidas pelos usos que o homem, por intermédio de sua corporeidade, faz da natureza para solucionar os desafios de suas necessidades. Ruy Moreira sintetiza essa ideia, afirmando que “(...) são as necessidades do corpo que lembram ao homem sua condição natural e é o uso do corpo em sua relação com a natureza que dá conta de resolver essas necessidades” (2010c, p. 135). No que o homem estrategicamente habita o meio por uma seletividade, cria concomitantemente condições que garantam a ele a sobrevivência e, em seguida, a composição de relações sociais e íntimas com o meio. A geograficidade – ou o “ser do espaço” (MOREIRA, 2007) –, daí, resulta das forças de transformação de uma natureza que ao longo de tempos distintos vai se ajustando aos modos de se viver produzindo uma *sobrenatureza* (ORTEGA Y GASSET, 2009).

Poder-se-ia dizer, desse modo, que residir como ser habitante ou morador é um momento ulterior condicionado pelo ato de ambientar-se e pela seletividade do meio. Por isso, morar é, antes, a realização do de-morar-se no mundo, porque atravessado pelo habitar. Como bem expõe Heidegger (1950), “habitar é bem mais demorar-se junto às coisas” (p. 4), ou seja, é o compromisso ontológico do homem de se relacionar com as coisas-do-mundo (e, também, com os objetos e os modos técnicos de produção desses a partir da instrumentalidade e manualidade). O homem, numa aproximação com a técnica, reorganiza os arranjos presentes na natureza para, antes de edificar morada e residir em algum lugar, resistir a um conjunto de forças alheias de seu pertencimento ao lugar. Esta é uma lição que desde há muito aprendemos com os nossos mestres franceses.

Reconhecer aquilo que está ao nosso redor é apegar-se às coisas que estão à disposição para sermos e estarmos, de modo que habitar já é, então, a maneira pela qual o homem se habitua com o meio e este apresenta ao primeiro o *habitus* da facticidade. Este reconhecimento serve de sintetizador de toda a diversidade disposta no mundo. Todos os

---

<sup>52</sup> Tal leitura encaminha-nos à fenda existente entre marxismo e fenomenologia, porque se o homem já é sendo, no mundo, ele se vê nele lançado, bastando construir sua mundanidade a partir da técnica e do tempo. Quando esta sentença aparece, o homem se autoconduz à sociedade, como se estivesse já mergulhado em sua humanidade sem o necessário processo histórico de produzir-se junto a ela. O homem surge, logo, como ente de possibilidades. As escolhas, nesse sentido, originam-se como resposta das possibilidades postas à mesa do destino. A natureza, então, diminui-se diante do ente privilegiado que é o homem-no-mundo. Esta tese, antes incorporada por nós como argumento (TEIXEIRA, 2016), agora, reaparece como momento (limitante) do pensar o mundo dos homens.

*entes intramundanos* – termo advindo da fenomenologia pensada por Heidegger (2009) para expressar a presença de todos os entes no mundo dos homens – que estão à mão se distribuem de tal maneira que, arranjados na diversidade, evocam certa unidade pela prática da vida, experienciando-a no cotidiano. Cuidadosamente, diz-nos Moreira (2007) que...

À medida, entretanto, que experimentamos esta pluralidade no seu convívio mais íntimo, vem-nos a noção de que junto com a diversidade há a unidade. Uma interligação invisível entre as diferentes coisas faz que a diversidade acabe contraditoriamente se fundindo na unidade única de um só todo (p. 63).

Quem faz o exercício da síntese é o homem, pois, em sua relação de convívio com a diferença, se aproxima ao interior da coabitação. Coabitar é viver preservando, na diversidade, a ontologia das relações histórico-sociais que o homem estabelece ao longo do mundo olhando as localizações, as distribuições destas, distribuindo-se por extensões ao longo da superfície terrestre (MOREIRA, 2007) e se permitindo perceber as diferenças entre paisagens, recombinao modos de vida, e traçando direções sýgnicas que o permitam produzir-se nessa unidade. Coabitar pode ser definido como um conjunto de singularidades que no lugar produzem seu próprio ponto de partida no caminhar da existência, atribuindo na ação a intensidade/intencionalidade/efetivação da noção de valor. Pode-se, em suma, dizer que a coabitação “é a origem e a qualificação do espaço” (MOREIRA, 2007, p. 63).

Se pela coabitação a diversidade se reúne na síntese que o homem faz do real e produz a ambientalidade, por esta última, na relação, o espaço é produzido (MOREIRA, 2007). Não existe reconhecimento do outro-diverso e das formas espaciais sem haver a prática da experiência por juízos de comparação ou, ainda, por uma analítica proposital da comparação.

Na ação comparativa, uma nova ética é proposta ao diferente e, logo, à diversidade inerente às relações do homem com os seus desiguais. O olhar sempre fabrica uma representação, tanto do espaço quanto do outro-diverso. Compreendemos a comparação, em concordância com Cabral (2006), como satisfação do desejo de se entender a diferença. Neste processo, o comparante impõe ao comparado o estatuto da diferença pela instauração de sua identidade. Identificar-se não é negar o outro-diverso, mas atribuir a si mesmo elementos particulares que a diferença não fornece por si só, mas oferece as condições de construção da identidade pela contradição entre os contrários. Diz-nos Cabral (2006) que, “na verdade, os homens não são iguais, nem desiguais. Os homens, seres desiguais, coexistem em sua diversidade” (p. 11). Os homens, uma vez mais, coexistem porque coabitam, unindo o diverso ao mistério da unidade terrestre.

As contradições presentes na unidade espacial – como localização/distribuição, diversidade/unidade e identidade/diferença – concebem o espaço como “a coabitação dos contrários” (MOREIRA, 2007, p. 63). Sem entrarmos nos pormenores dessas relações conflituosas, relembramos somente o papel seminal do trabalho. Lukács (2012), em um dos momentos de crítica à Hartmann, apregoa que...

Justamente o trabalho constitui a atividade do ser humano na qual um fim efetivamente posto contribui para a efetiva transformação da realidade. O trabalho é inclusive a atividade humana pela qual algo fundamentalmente novo, realmente novo, pela primeira vez ingressa na realidade (LUKÁCS, p. 153-154).

Reforçamos a ideia de que, pelo trabalho, o ser social adquire força para perceber e agir politicamente nas contradições inerentes ao espaço. Por ele, o homem, ao ambientar-se com a natureza trazida para si (MOREIRA, 2007), vislumbra os possíveis meios de compreender os conflitos existentes, o lugar que o circunda para, logo, conquistar condições de suprir suas necessidades e de instaurar o seu projeto ontológico. Podemos afirmar, assim, que espaço e valor são processos indissociáveis que facilita a legitimação de modelos ético-políticos – a partir de um longo processo de territorialização –, mas que também permitem, na dialética, enfraquecer a fronteira que as separa, transformando-se em ideologia.

Sem pretendermos generalizar e universalizar um conceito e/ou reduzir sua forte presença na realidade, de outro modo, dizemos: a ideologia é a segurança da perpetuação da força, pois, sem ela, as intencionalidades/as teleologias seriam apenas tentativas vazias de opor-se a outrem pelo discurso do dissenso. Por isso, ideologicamente, os discursos são um fenômeno como momento do empírico que, integralmente, se perfazem na concreção do conceito (ideologia) a partir do arranjo representacional pela qualidade da abstração. Ademais, são territorializados nas formas espaciais pela fluidez das relações; são, por isso, um *concreto pensado* (KOSIK, 1976).

As contradições presentes no espaço geográfico oferecem ao pensamento a sua essência que, por sua vez, não aparece como uma espécie de “fenomenalidade primeira”, ou seja, não se mostra no olhar imediato. Para conhecê-la é preciso voltar abstrativamente às possibilidades teóricas da reflexão para, então, orientar-se pela mediaticidade da observação. O real aparente é o ponto de partida ao olhar sobre a essência das contradições, ao passo em que o real concreto (pensado) é o retorno complexo do pensamento. Importa-nos aqui uma indagação. Se as contradições guardam para si uma essência própria, por onde o homem então pode conhecê-la: pela estrutura do espaço geográfico ou pelo lugar? É com esta questão que caminharemos a partir de agora.

#### 4.1.1 A arena de realização do cotidiano como o lugar das relações

Deixamos uma questão em aberto e, para respondê-la, poderíamos iniciar com uma reflexão sobre a seguinte sentença: a existência é, além de outras coisas, a esfera do movimento do cotidiano, da *espacialidade do valor relacional* (SILVA, 2000). Num primeiro momento, o que este excerto de Armando Corrêa mais chama a atenção é a combinação existente entre o cotidiano e o movimento histórico-social adensado nas relações ou no *valor relacional*. Se juntos estão os termos anunciados, onde eles se encontram?

Se, por exemplo, à Raffestin a pergunta fosse dirigida, provavelmente o geógrafo nos diria que as relações estão contidas no território, por isso, o conceito pode ser considerado o “local das relações”. Isso porque ele considera o espaço como sustentação material para a produção, que é o território. Eis a sua afirmação: “[o território] é uma produção, a partir do espaço” (RAFFESTIN, 1993, p. 51). O espaço enquanto respaldo material do território, aliás, lembra em muito a concepção newtoniana de espaço absoluto.

Raffestin insiste na ausência de produção no(do) espaço geográfico assentando a sua crítica ao modo como o espaço é lido pelo método histórico-dialético. De acordo com o mesmo:

Para um marxista, o espaço não tem valor de troca, mas somente valor de uso, uma utilidade. O espaço é portanto anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, "dado" como se fosse uma matéria-prima. Preexistente a qualquer ação. “Local” de possibilidades, é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento e a qualquer prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um ator manifeste a intenção de dele se apoderar (RAFFESTIN, 1993, p. 51).

O autor nega qualquer tipo de aproximação entre o valor-de-uso que os marxistas ao espaço atribuem e a manifestação de um “ator” que se apodera do espaço. Alguns equívocos nos parecem claros: o primeiro diz respeito à associação que o autor faz entre valor-de-uso e a ideia de espaço como utilidade, preservando uma relação entre a ideia de uso e exploração de recursos e a concepção de espaço como “local de possibilidades”. O espaço, nesta leitura, não se confunde com a própria concepção de natureza?; o segundo faz menção ao caráter da ação que para ele sucede a qualquer “desejo de utilização” do homem, já que o mesmo diz ser o espaço receptáculo e condição material a qualquer tipo de ação.

Toda ação humana surge de um projeto político a partir do uso que o homem faz do meio. Falamos da política como uma das manifestações primeiras do próprio ser social e não

de uma institucionalidade ou aquela que se normatiza no Estado (a política não é propriedade do Estado, ela se manifesta também no Estado<sup>53</sup>), de modo geral. A política é uma necessidade dos homens, de modo que suas próprias relações se arrolam no processo constitutivo do uso político do espaço planejado e organizado. O território não é um próximo passo da sociedade, nem pode sê-lo.

Se o território é o resultado da ação e o espaço “substrato receptivo”, conclui-se que ou o território antecede o espaço ou as ações ligam e desligam o território, a partir de simples processos de territorializações. Ora, o espaço geográfico é uma categoria muito particular que nos permite entender justamente as relações estabelecidas no mundo concreto; o geográfico possui o caráter relacional e é isto que o diferencia do espaço puro. Pelo espaço geográfico, os tempos históricos marcam a cadência da produção da vida, no trabalho, a partir do que é mais íntimo ao homem: o lugar. O espaço só pode ser um “local de possibilidades” quando o mesmo nos apresenta as feições do real operadas nos conceitos. Esta é uma questão muito mais escalar e ontológica do que propriamente epistemológica.

O lugar é a referência geográfica do cotidiano e das cotidianidades, relacionadas sempre a uma espacialidade específica. As experiências que são vividas empiricamente captam a concretude do tempo universal, tendo sempre como referência o tempo curto. Não é possível concebermos a existência de um território sem, antes, praticarmos ou usarmos nossas experiências no lugar. Milton Santos quando propôs o conceito *espaço banal* pretendeu chamar atenção para este problema. É pelo *espaço banal* que todas as relações se desenvolvem; ele não admite reducionismo dos fenômenos, nem seleciona um em detrimento de outros. Por definição, o *espaço banal* é o “espaço de todas as pessoas, de todas as empresas e de todas as instituições, capaz de ser descrito como um sistema de objetos animado por um sistema de ações” (SANTOS, 2006, p. 191).

Como uma quinta dimensão do espaço banal, o cotidiano conquistou novas dimensões graças a interferências à vida social realizadas pela informação e pela comunicação. Uma das dimensões mais importantes é a espacial. Objetamos, em parte, esta concepção por duas razões: a primeira diz respeito ao protagonismo da informação e da comunicação no movimento do cotidiano e, a segunda, recai na ideia de dimensão espacial como conquista deste mesmo cotidiano.

---

<sup>53</sup> O Estado a que fazemos referência refere-se à ampliação dialética realizada pelo marxista italiano Antonio Gramsci. Recomenda-se, para o aprofundamento sobre o alargamento do conceito, traduzido por Gramsci pela tese do “Estado ampliado”, a leitura do livro de Carlos Nelson Coutinho, intitulado *A dualidade de poderes*, publicado pela Brasiliense.

Informação tem que ver com o grau de intencionalidade técnica da produção; ela possui uma densidade – *densidade informacional* – que, derivada da *densidade técnica*, expressa a dependência que possui com a ação de que agem os homens. Essa densidade “nos indica o grau de exterioridade do lugar e a realização de sua propensão a entrar em relação com outros lugares, privilegiando setores e atores” (SANTOS, 2006, p. 173). É uma informação presente nos objetos que agem através da ação a eles dirigida. A comunicação, por sua vez, também possui uma densidade – *densidade comunicacional* – que diz respeito ao modo como na co-existência e na coabitação o tempo é partilhado no lugar que é comum a todos. Objetos e ações se manifestam aqui e em outros momentos como sistemas particulares que não têm ocorrência pela dissociabilidade. O que nos importa neste debate é o grau de importância que Milton Santos oferece aos conceitos envolvidos.

Informação e comunicação nem sempre foram sistemas complexos e propriedades de um circuito que distribui valores diversos ao longo das escalas em nome da revolução técnico-científica-informacional. Quando se fala de cotidiano, o olhar àquilo que aparece na simplicidade é fundamental. Mas o que é banal não pode ser banalizado, nem complexificado de maneira arbitrária. O que Santos sugere (2006) é atribuir alto valor aos objetos via técnica e ação para entender a informação. Informar, no entanto, é um ato técnico simples que, por vezes, dispensa os próprios objetos. Importa muito mais as formas espaciais do lugar, que é propriamente a arena do cotidiano. Nelas os discursos se materializam e se fixam como um valor ideológico (ainda que, de quando em vez, velado). Os discursos são informações que transmitem sinais simbólicos ou não-simbólicos. E é a partir da reflexão sobre o movimento relacional que a percepção da informação se projeta como atividade possível (SILVA, 2000).

Armando Corrêa comunica que “a informação implica, assim, no ato, no gesto, na cor, no ruído, no som como modos de exprimir-se a ideia concreta” (2000, p. 10). O geógrafo nos diz isso levando em consideração que o significado das coisas é a própria inteligência da informação. Esse é o momento do reconhecimento da gênese da informação. A sua produção, tida como possível, encaminha-se à comunicação que tem como efetividade a existência dos outros. E, nesta enunciação acerca da abstração do homem que habita, o que se mostra é o ato em-si, a informação, que desemboca na comunicação (SILVA, 2000). Através da informação, a ideia concreta é contextualizada.

Pela comunicação, destarte, a elitrição se projeta no conhecer, porque se abstrai para decodificar uma nova ideia a partir do retorno da indeterminação, agora sobredeterminada. Comunicar é dar sequência a um processo de manifestação da existência; informar e

comunicar são processos que na forma encontram abertura a uma sobredeterminação das relações espaciais.

Se a informação não se apresenta como trabalho vivo e se a tarefa de comunicá-la é ultrapassar o simples ver e “implica em modificar o significante e o significado” (SILVA, 2000, p. 10), o que se coloca como determinante é o trabalho. Por ele, a busca pelo novo inaugura uma sobredeterminação a partir da duração do espaço como forma. Sobre isso, Milton Santos expressa que...

O espaço portanto é um testemunho; ele testemunha um momento de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada. Assim o espaço é uma forma, uma forma durável, que não se desfaz paralelamente à mudança de processos; ao contrário, alguns processos se adaptam às formas preexistentes enquanto que outros criam novas formas para se inserir dentro delas (SANTOS, 1986a, p. 138).

O movimento acima exposto pode ser traduzido como a ocorrência do tempo espacial na estrutura do espaço, porque ele transmite às formas espaciais as intencionalidades do ser social e das ações. Ele espacializa o valor do movimento. A cada trabalho vivo, novos significados são criados e, quando preservados, juntam-se à memória dos esforços das ações na forma. Isto é o que ocorre quando o espaço é tido como forma. Resta-nos, agora, entender como tudo isso se manifesta quando o espaço é (por sua) estrutura.

Antes, porém, atentemo-nos à segunda objeção: o cotidiano não conquistou a dimensão espacial com as interferências da informação e da comunicação, não em relação ao movimento relativo entre lugares distintos e entre escalas diversas. A dimensão espacial é a própria dimensão da existência da vida social que, sem a informação e a comunicação, não conheceria a sua própria constituição: a sociabilidade entre os diferentes. Os homens não passariam de seres orgânicos. Não há interferências de fora, mas, sim, cooperação no interior de uma estrutura, a do espaço.

#### 4.1.2 Espaço e estrutura: as sobredeterminações do binômio totalidade-totalização

De modo geral, a estrutura é a categoria responsável por filtrar as relações e, nesse sentido, ela se apresenta ou é representada pelas mesmas relações que costumam a fundamentação das formas espaciais por intermédio dos processos e das funções. Advém, daí,

qualidades funcionais e sistêmicas do espaço que merecem, neste momento, um pouco de atenção.

Pelas qualidades funcionais, o espaço é mais por sua estrutura, porque existe na medida em que é reflexo da sociedade global. O sentido de globalidade é a dinâmica que nutre as relações entre o global e diferentes territorializações. O espaço, daí, poderia ser considerado como um fato social. Já pelas qualidades sistêmicas, o espaço ganha força para condicionar outras estruturas sociais (SANTOS, 1986a). Mas, vale dizer, nenhuma dessas qualidades sobrevive sem a manifestação da existência espacial da realidade que possui ocorrência no lugar. Através das primeiras qualidades, o espaço se torna um fato, isto é, existe materialmente. A face subordinante do espaço vem deste princípio.

A estrutura espacial é, a um só tempo, subordinada e subordinante. Por definição, ela é o resultado do metabolismo homem-meio e, além disso, da organização de suas formas pelo homem. Diz-se que essa estrutura é subordinada quando ligada à lei da totalidade como estrutura e que a mesma é subordinante a partir de leis particulares saídas de sua evolução. O espaço, então, é fato social porque não é apenas o reflexo do modo de produção vigente; ele possui memória e é através dela que o espaço apreende os modos de produção do presente passado. As *rugosidades* são a memória adquirida, testemunhas de evolução da estrutura do espaço (SANTOS, 1986a).

Há algo no espaço que se fixa ao longo dos tempos e algo que se move, tudo isso como componentes de uma estrutura aberta para evoluções, transformações atentos aos processos do conjunto da totalidade, daí a estrutura espacial ser subordinada à totalidade. Há também um princípio dinâmico ou prático (como proferira Sartre) dessa estrutura que se organiza pelas formas ou, de modo mais adequado, a partir das ações que nelas atuam. Santos (1986a) o denominou *inércia dinâmica*, cujo funcionamento depende do laço íntimo entre formas e processos, qual seja, aquele que oferece às formas uma característica dupla: a de ser resultado dos e condição para os processos.

As formas como resultado manifestam a historicização do espaço ao apresentarem as marcas dos tempos desiguais do passado que foram fixadas em sua estrutura. A partir da aquisição da historicidade pela forma, o espaço deixa de ser vazio e composto pelo “vácuo histórico” para ser mediado pela construção sociocultural, e “é desse modo que o espaço testemunha a realização da história, sendo, a um só corpo, passado, presente e futuro” (SANTOS, 2006, p. 102). Nesse sentido, as formas simbólicas espaciais são a abertura da espacialidade, quando construídas a partir dos fixos e dos fluxos ou, ainda, das *localizações* e *itinerários* (CORREA, 2007).

Por outro lado, a forma como condição à atividade humana é a exigência da estrutura do espaço feita à sociabilidade do ser social de organização e reprodução, daí podermos falar de estratégias por *ajustes espaciais* para a convivência ou, como lembra Harvey (2005), para reorganizar a expansão geográfica do capital e do trabalho excedente.

As estruturas espaciais têm o seu correspondente direto na totalidade. Estrutura e totalidade não se dissociam. Comunica-nos Santos (1986a) que “a noção de totalidade é inseparável da noção de estrutura, sem o que estaremos trabalhando com uma totalidade cega e confusa” (p. 177). Essa correspondência entre estrutura e totalidade é vista tanto entre estrutura e totalidade sociais quanto entre estrutura e totalidade espaciais. A totalidade espacial, em específico, é uma subestrutura e uma das estruturas da sociedade. Isso autoriza-nos a dizer que a estrutura espacial, apesar de abarcar formas subordinantes, possui uma relativa autonomia em relação à totalidade. É uma estrutura passiva, como aponta Santos (1986a). Essa não é uma peculiaridade da estrutura espacial, pois este fenômeno também ocorre com outras estruturas sociais.

É por essa totalidade espacial que se pode falar do lugar. A categoria não é um correlato direto das escalas geográficas, mas delas se apropria para mover-se no movimento de totalização. O que a totalização deixa para trás são as memórias de outras totalizações, não abandonando-as, mas partindo de sua produção para garantir a possibilidade do futuro. É fundamental também os novos modos de produção realizados pelo trabalho vivo que, conforme ressalta Silva (2000), já implica motivação, isto é, busca por aquilo que na materialidade ainda não se revelou.

O valor, assim, é oferecido pela totalidade a partir de sua própria superação por intermédio da totalização. O lugar participa destes momentos como *área funcional*, ou seja, dependente dos processos (SANTOS, 1986a). Se os processos acumulam histórias no espaço, mudam, além das ações e dos homens, o percurso da própria praticidade do ser social no meio. E muda no sentido de rever cotidianamente suas necessidades ou suas determinações (SILVA, 2000).

#### 4.1.3 Mediação concreta entre ação e forma ou O valor como produção das relações e o lugar como relações produzidas

Grosso modo, quando nos voltamos aos processos de constituição da materialidade sublinhamos os fundamentos do conteúdo das formas espaciais, considerando essas últimas não como elementos de um continente vazio a ser preenchido por historicidades, via ação do ser social, mas como conteúdo resultante da espacialidade do valor do trabalho vivo. O que qualifica as formas são os processos sociais, as relações que no lugar ganham autonomia. As ações são o conteúdo das formas e estas são, por sua vez, os conteúdos do valor qualitativo do geográfico do espaço; elas não são sistemas do espaço e nem elementos definidores da categoria, como colocara Santos (2006), mas produção de valor e sentido ontológico da vida social particularizada. O espaço não é ação, não a produz e nem qualifica a conduta valorativa e ideológica da sociedade.

As historicidades do espaço são fenômenos localizados e espacialmente organizados, enquanto que o espaço é o resultado da produção das histórias particulares e não um organismo vivo, objeto fetichizado que determina a vida cotidiana como sujeito participante da sociedade. O que qualifica geograficamente o espaço são as relações sociais. Elas não podem ser simplesmente relações espaciais por ocorrerem no espaço materialmente existente, ao contrário, podem sê-lo no momento em que inscrevem politicamente sua existência contraditória de distintas maneiras por relações que se materializam nas formas. O professor Milton Santos comunica que “estas formas podem ou não ser originariamente geográficas, mas terminam por adquirir uma expressão territorial. Na realidade, sem as formas, a sociedade, através das funções e dos processos, não se realizaria” (1986b, p. 5). Santos (1986b) ainda destaca que...

Como as formas geográficas contém frações do social, não são somente formas, senão formas-conteúdo. Por isso, estão sempre mudando de significado, na medida em que o movimento social os atribui, em cada momento, frações diferentes do todo social. Pode dizer-se que a forma, em sua qualidade de forma-conteúdo, está sendo permanentemente alterada, e que o conteúdo adquire uma nova dimensão ao combinar-se na forma. A ação, que é inerente à função, está em harmonia com a forma que a contém: assim, os processos só adquirem plena significação quando se materializam (p. 6).

A vida social é um conjunto extenso de particularidades e significações variadas. Cada sujeito produz o seu espaço, pela alteridade, mas não num sentido relativista nem absoluto

(como produção material de um espaço-suporte aos fenômenos). O espaço geográfico é o produto da sociabilidade entre diferentes e desiguais. A matéria antecedente não é o congelamento de histórias passadas na paisagem, mas o substrato físico e originário da superfície terrestre. A matéria não produz a materialidade. Antes o contrário. Quem a concebe são os modos de produção do valor no lugar através das formas via ação do ser social. A materialidade responde às ações da praticidade e não a uma mecânica geral da natureza; ela nasce do processo de materialização e não do fato de ser simplesmente matéria.

Por isso, diz-se que o espaço como fato (SANTOS, 1986a) ou o espaço absoluto (HARVEY, 1980) são, ambas, leituras de um mesmo princípio: o da matéria como pré-condição de toda manifestação de existência. É esta a mesma fundamentação da superfície terrestre: a de ser, ao mesmo tempo, um espaço material (newtoniano) e um espaço banal. O espaço (físico e sem relações), nesse sentido, não possui nada além de suas características físicas, que são: “extensão, inércia e capacidade de suporte para fenômenos e processos” (MORAES, 2014, p. 24). O espaço banal, em específico, oferece condições de qualificação, a partir do uso social que dele é feito, e de (re)qualificação, quando esse mesmo uso é modificado. O uso social imputa sentido aos objetos e ações e ainda produz os significados que mediam a sociabilidade. O sociólogo José de Souza Martins registra justamente essa sentença, ao dizer que, na vida cotidiana, “não há apenas negociação e interpretação de significados, mas também critérios para seu uso” (MARTINS, 2010, p. 55).

Negociação diz respeito ao consenso ético-político que se compõe a partir da sociabilidade pelo lugar, posto que não há relações sociais sem “significado compartilhado” (MARTINS, 2010), enquanto que a interpretação é tida como apropriação/uso/produção social do espaço. Essas são duas condições básicas e essenciais de arrumação interativa entre a sociedade e a superfície terrestre ou, se já considerarmos as relações sociais, o espaço geográfico. Os critérios para o uso de significados são ontológicos, porque, antes, sociais e políticos. A concreção do valor na forma, a partir do que foi exposto, pode se apresentar de duas maneiras que não se anulam, mas se estabelecem pela complementaridade. A primeira advém do trabalho e a segunda pelo modo particular de apropriação e uso do lugar.

O trabalho, como já aludido, pode ser entendido como o “ato teleológico de incorporação e criação de valor” (MORAES, 2014, p. 27), isso quer dizer que, quando o ser social desempenha alguma atividade, fabrica também significado para as coisas; produz uma leitura de mundo a partir de sua prática no lugar. A produção do valor se presentifica na busca pelo reconhecimento de si-mesmo e do outro-diverso na vida cotidiana. Isso porque a cotidianidade nos permite romper com arranjos espaciais estabelecidos anteriormente a novos

desígnios, novas necessidades que só “ganham sentido na falta de sentido da vida cotidiana” (MARTINS, 2010, p. 57). Ainda de acordo com o sociólogo brasileiro...

A vida cotidiana se instaura quando as pessoas são levadas a agir, a repetir gestos e atos numa rotina de procedimentos que não lhes pertence nem está sob seu domínio. A vida cotidiana começa a nascer quando as ações e relações sociais já não se relacionam com a necessidade e a possibilidade de compreendê-las e de explicá-las, ainda que por meios místicos ou religiosos; quando o resultado do que se faz não é necessariamente produto do que se quer ou do que se pensa ter feito (MARTINS, 2010, p. 71).

O que rapidamente nos aparece diante da passagem acima é a total ou parcial perda de referência ou, ainda, a perda de valor contido no sentido de lugaridade para o homem. O “meu” lugar passa a ser o lugar do “outro” e a desigualdade o novo sentido ideológico para expressar a diferença. O simples trânsito do homem no espaço não o faz, de uma forma universal, ser espacial ou territorializado. O lugar, além de ser operado pelas experiências, é movido pelo trabalho ainda não realizado e cadenciado por ações entre a sociedade e as formas espaciais e ações que materialmente ainda não foram projetadas. Esse devir das formas possui uma materialidade marcada por relações. Por isso, afirmamos: interessa muito mais, para se compreender a estrutura do espaço, a materialidade como conteúdo concreto das relações sociais do que o espaço de que falara Raffestin (1993), aquele independente dos sujeitos de suas relações.

Com base no que até então foi trabalhado, diz-se que, num mesmo raio de convivência, coexistem a quantidade e a qualidade de valor. A primeira se materializa nas formas pelo uso e apropriação; é o trabalho morto cumulativo, aquilo que Santos (2006) chamou de *rugosidade*. A segunda é consequência da primeira, porque “o valor fixado pelo trabalho vai se tornando uma qualidade dos lugares (...)” (MORAES, 2014, p. 30). Mas não há como conceber qualidade de valor dos lugares sem investirmos numa análise acerca da vida cotidiana e dos seus sujeitos, que se tornam o que são pela coletividade, mas também pela individualidade.

Valor, então, é o processo de produção da vida muito antes de ser produção das formas. Dito de outro modo, o valor é aquilo que qualifica as relações da vida, aquilo que materialmente produz o espaço geográfico. Antes de ser qualidade dos lugares, o valor é qualidade do ser social. De forma bastante precisa, Lukács (2012) nos convida a conhecer um dos significados possíveis de qualidade. Tomemos nota:

[Qualidade] designa a possibilidade de um determinado modo de reação à efetividade, que está presente de modo relativamente duradouro em objetos, complexos, processos etc., capaz de exercer uma determinada influência sobre sua constância ou o seu tornar-se diferente. Ela expressa, portanto, uma determinada forma da possibilidade (p. 172).

A efetividade das “coisas” não pode ser medida por ela mesma ou por uma invariável e absoluta associação historicamente não definida, ainda que determinada. Torna-se efetivo aquilo que toca à ausência de identificação simbólica ou, mais adequadamente, à falta de sentido ideológico na rotina da vida cotidiana, marcada tanto pela temporalidade (o tempo lento ou curto do ser social sendo definido pelo tempo do mercado, da aceleração dos objetos técnicos à mão e da própria dinâmica da vida global que, de forma reticular, reorganiza ou busca reorganizar enquadrando os ritmos diversos ligados aos compassos da lugaridade) quanto pela espacialidade (o modo de estar-aí participando coletivamente dos processos diários de reconhecimento de si-mesmo através do outro e das formas nos lugares).

Como correlato de “vazio” ou “falta”, a ausência anuncia historicamente a sua antítese, numa arrumação contraditória capaz de resolver-se ou envolver-se com a própria síntese: a ação ou o trabalho teleologicamente assentado na efetivação construída sob os acúmulos da necessidade. A presença, assim, é ou pode ser entendida como a superação de necessidades e produção de novas ausências. A efetividade pode aparecer como um desafio à necessidade (por possuir codificações alheias ao percebimento dos homens que a percebem) e não propriamente como concreção do processo de produção de novas condições materiais e imateriais de existência e de novos significados. Assim, podemos dizer que se “nem tudo que é efetivo também é necessário” (LUKÁCS, 2012, p. 176), nem tudo que é necessário é efetivamente produzido.

A vida social como produção viva da história é uma estrutura sempre aberta a transformações e desafios que colocam as marchas políticas em contínuo movimento de redescoberta e os homens e mulheres a pensarem no sentido de sua existência e nos rumos que elas tomam a partir das necessidades concretas que, ao longo do tempo, vão sendo apresentadas. Necessidade é a ausência de si no mundo; é o que está encoberto pela impotência de agir diante de uma ordem estabelecida, às vezes compartilhada, mas comandada pelos sujeitos que decidem as regras das relações de dominância. Mas ela pode e deve ser, sobretudo, o ponto de partida da ação que pratica dialeticamente as relações no lugar e concede aos seus sujeitos possibilidades de construção do futuro. A necessidade pode, então, efetivar-se para tornar o ser social sujeito de sua própria vida e consciente dos desafios e possibilidades do seu tempo e de sua morada.

## 4.2 O homem imobiliário em sua passividade no agir político

As gerações que nos antecedem são capazes de descrever as mudanças na esfera do comportamento interpessoal, socioespacial e individual? Para cada mudança em campos distintos da existência, uma teoria é produzida e posta à prova. O que essas mesmas teorias teriam a dizer sobre este princípio de “renovação”? O que a nossa geração sabe de si? Estas são as questões que teremos de tratar, uma vez que invocam uma medida urgente contra o desaparecimento da humanidade, ainda que o seu número cresça vertiginosamente.

Estamos diante de um problema contemporâneo de ordem existencial: estamos no espaço e dele usufruímos (sob limitações), nos deslocamos, descansamos, trabalhamos, nos reproduzimos e envelhecemos. Isto bem parece um agir programado pela vida biológica, onde todo homem está condicionado a nascer, crescer e morrer, em outras palavras, a ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 2009), ainda em vida. Somos guiados por necessidades, na ordem do mundo prático, e adquirimos experiência produzindo história. Existimos, porém, em espaços alienantes; somos sem sabermos a qualidade de nossas mediações. A máxima “somos, porque estamos” conforma o nosso estar-no-mundo que parece preocupar-se com a busca da topofilia, do prazer em simplesmente ser em algum lugar, do que com o movimento político de nossa existência espacial concreta. À medida que estamos no mundo como população, nele desaparecemos como sujeitos.

As teorias pós-modernas, que sacralizam tal contradição, são diretas em suas formulações: privam o homem de ser-para-o-outro, em sua sociabilidade, para imobilizá-lo na fantasmagórica liquidez do nosso tempo, pondo fim às contradições superáveis e subvertendo a noção geral da história como movimento. No mundo de hoje, faz-nos crer que perdemos a qualidade de sermos sociais, dando um salto metafísico para trás, para vivermos como os reinos animal e vegetal. O modelo de homem pós-moderno serve à contemplação das formas e não à sua transformação; o homem pós-moderno é um ser genérico, incapaz de ter como essência algo além da aparência. Ele é um ser mudo, reprodutor, passivo, pacífico, tolerante, civilizado. Em última análise, uma extração do projeto burguês de sociedade de temporalidade e geografia.

A nossa geração perde a sua geograficidade frente ao projeto de humanismo, e entendemos geograficidade nos termos dardelianos, isto é, como orientação de conduta situacional e política (DARDEL, 2011) e no sentido empregado por Ruy Moreira, que a visualiza como um modo de ser-estar do homem-no-mundo para além de uma “pura

contextualidade espacial” (MOREIRA, 2010d). Tal projeto, que se estrutura tanto na Sociologia quanto na Geografia, mostrando-se com frescor e afinado com as questões da atualidade, ganhou vida em princípios do século XIX.

A natureza social do ser humano é variável, pois obedece aos desígnios do tempo e da política que se quer hegemônica. Sabe-se, pelo muito que foi dito no campo da teoria social, que o capitalismo instituiu um modelo de sociedade capaz de receber os períodos de estabilidade e de crises que lhe são próprios. Seria preciso, segundo a burguesia, lançar uma base ontológica sobre as cabeças de homens e mulheres. Na prática, enquanto a burguesia se tornara uma classe reconhecidamente revolucionária, instrumentalizando sua *démarche* histórica com o Direito, nas bases do pensamento, ela se organizava ao redor do que ficou conhecido por liberalismo, nascido pelas mãos dos ingleses da escola clássica. O seu resultado foi amplificado graças às contribuições, no passado, do contratualismo e do jusnaturalismo. Nascera, disso, o homem individualista, autogestor (não no modelo proposto pelos anarquistas), e subserviente a uma sociedade exterior a si, herdeira dos direitos garantidos já pela Revolução Francesa, de 1789, quais sejam, o da propriedade privada e da acumulação de capital (LÖWY, 1978).

Três séculos depois, apesar dos cíclicos reparos no interior da engrenagem da espoliação capitalista, essa concepção parece estar, cada vez mais, incorporada. Além de se estabelecer numa sociedade como quem tropeça no caldeirão de multidão, o homem pós-Revolução Burguesa não se reconhece como sociedade, como Estado, alienando-se no processo de empobrecimento do seu relacionamento com a natureza. O que Marx chama de processos históricos – o que leva o homem a se tornar um ser social e efetivo – se converte em movimento mecânico na matéria, numa insistência da humanidade por uma repetição miserável dentro de uma relação sujeito-objeto igualmente miserável. A bem da verdade, congela-se o novo (a transformação), ao passo que as paisagens se vêem obrigadas a se mostrarem ao homem apenas como uma vaga ideia, aparentada em formas que perdem a diversidade.

A esse fenômeno dá-se o nome de burocratização da atividade humana ou ação humana opaca, tornada formal, para que a reprodução do capital continue sendo o que é, renovando-se à custa da imobilidade societal. As contradições se arrefecem numa *homogeneização formalista* (COUTINHO, 2010). Vê-se surgir, assim, a reprodução de simulacros projetados no fim da produção do novo, numa valorização do espaço e no descarte da Geografia como ciência da totalidade. Se o particular é possível de apreensão, a abstração pulveriza os graus de estabelecimento do ser-no-mundo, condenando-o à causalidade e

transportando as categorias de sua existência às fronteiras científicas das teorias burguesas, como o existencialismo e o estruturalismo.

Se o acaso, a repetição e a burocratização chegam ao homem como destino, o espaço se desumaniza para servir de fonte de lucro como co-partícipe do circuito de produção e consumo, partindo-se em desigualdades que não podem ser tocadas (reparadas ou suplantadas) pela luta política. Ora, o nó evidente nesse retrocesso histórico é a própria vida cotidiana. Ela permite ao pensamento e à *práxis* social a legitimação da políticas da(na) existência em variadas escalas, porque intervém como tempo de desaceleração que se manifesta fenomenicamente e logo invade as dependências do mundo concreto. Ocorre que, tomada como esfera do imediato, acha-se que nela não há o caminho à essência do movimento histórico e as bases de políticas revolucionárias, porque, cotidianamente, os processos se materializam e, de modo factual, tornam-se elementos do espaço banal.

Entretanto, existe uma diferença profunda entre a banalidade como política da existência e o banal como sinônimo do imediato, fenomênico, espontaneidade histórica redutível. Este último é a versão validada pelo pensamento conservador, que dificulta a transformação do ser terrestre, habitante e do morador em sujeito que age politicamente no espaço de onde emana sua luta. No espaço formal, a única saída é repetir-se.

O distanciamento homem-sociedade presente tanto na tese liberal<sup>54</sup>, que vê a sociedade como coisas externas aos indivíduos humanos, quanto na tese conservadora do pensamento burguês (em sua fase não progressista), que compreende a sociedade como um ente anterior aos indivíduos e criador da civilização (LÖWY, 1978) é capaz de aniquilar as relações humanas com a natureza. Foi Marx quem redefiniu os laços dessas relações, reunindo sociedade-Estado-indivíduo em sua razão dialética.

Segundo Marx, o homem é um ser histórico porque participa da dinâmica criadora da realidade social, desde o seu nascimento. Ele se insere na sociedade não como um dado a juntar-se a outro, mas junto a um duplo momento de produção, em que a sociedade a forma e o homem, com sua sociabilidade, produz a sociedade. Debruçado nos Manuscritos de 1844, de Marx, atesta Astrada (1968): “a essência *humana* da natureza só existe para o homem social, pois somente na sociedade a natureza é para ele como vínculo com o homem, com existência dele mesmo para o outro, é do outro para ele, assim como elemento vital da realidade humana” (p. 82, grifo do autor).

---

<sup>54</sup> A tese em tela representa a fase de ascensão da burguesia do Terceiro Estado francês.

O homem, sozinho, desautoriza a sua própria dimensão ontológica na vida. Viver não é já ter como atributo natural e/ou primitivo a existência ontológica, porque a vida em sociedade requer do homem o esforço em reconhecer-se no outro e em constatar sua presença-ausência na natureza. A humanidade se retira da vida justamente no momento em que o homem se transforma em indivíduo – confirmando na *práxis* o que os funcionalistas já dissertavam, em teoria – e, finalmente, em objeto no espaço. Este “homem imobiliário” é o padrão de humanidade e civilização que o olhar liberal destina às relações socioespaciais, convertendo a ação em interações fragilizadas por uma omissa totalidade. Ele se torna o efeito de um projeto individualista de sociedade, ornado pelos ritmos de produção que hoje (como antes) não se restringe à esfera da riqueza, no dialeto econômico. Como quem age por acaso ou impulso nervoso, o “homem imobiliário” reserva-se no direito de privar-se e de ser privatizado, valorizando-se ou desvalorizando-se em sua limitada vocação de ser consensual à sua imobilidade.

O “homem imobiliário” é a negação combinada do ser ativo vidaliano. Numa leitura direta do problema, afirmamos: mover-se no espaço para conquistá-lo é uma qualidade estritamente humana, porque a esfera inorgânica não é vida, os vegetais estão fixados na terra pela raiz e os animais se locomovem, mas sem esperança de um dia andarem conscientemente. A consciência da circulação e mobilidade é política e uma qualidade do ser social. Mas tal qualidade não deve ser universalizada, não no modelo hegemônico e atual de conservação do poder. Nesse sentido, apenas o homem posto no centro do mundo poderá mover-se para conquistar pedaços (des)conhecidos do ecúmeno.

Para que o homem se torne ser ativo – ou, como defende Sorre, agente modelador e transformador das paisagens – é preciso defender-se dos obstáculos impostos pela natureza, das influências do clima e, atualizando o debate, do subdesenvolvimento, de uma pobreza necessária ao desenvolvimento econômico das áreas centrais do circuito capitalista. Como política, a mobilidade também passa pelo crivo das desigualdades socioespaciais. Nem todos os homens têm acesso ao movimento. Afinal, para que servem os muros visíveis e invisíveis levantados e vigiados dentro das cidades? A lógica da precarização da vida, do trabalho, tem o seu começo e recomeço no espaço. O homem que se imobiliza sofre os constrangimentos da política hegemônica e não se torna isto um viável recurso à liberdade.

Não há para este “homem imobiliário” um compromisso com a sua consciência de classe. A propósito, a concepção de consciência se expande: ela respeita a polissemia do conceito de classe social e se abre ao estar-no-mundo sob a conquista de uma consciência espacial. Consideramos consciência de classe como experiência compartilhada e arranjada

num todo, numa unidade política e cultural, sentido este oferecido por Thompson<sup>55</sup>. A classe é vista como relação, fenômeno histórico, resultado dos entrelaces de projetos ou interesses a serem comungados (THOMPSON, 1987). A partir disso, tem-se diante de nós a consciência ideal (no sentido da perfeição) vinda dos anos 80 do século XVIII que se implanta no corpo e na mente do “homem imobiliário”.

O neoliberalismo, proposto como política de governos neoconservadores, na segunda metade da década de 1970 – fixado nos países periféricos da América Latina, em 1990 –, mesmo tendo por trás o antigo modo de produção capitalista, aprofunda os “constrangimentos”<sup>56</sup>, concedendo ao homem o seu aspecto contingencial, agora não aos moldes vidalianos, mas fixado nas condições objetivas de ser concretamente. Há quarenta anos – ou mais, se olharmos para o capitalismo em suas diferentes fases – o homem genérico tem sido objeto da acumulação do capital fictício. A mais-valia não entrou em órbita, como pensara Baudrillard (1991), apenas corporificou-se no homem, como espoliação: exploração da força de trabalho, oxigenação do projeto burguês de compra do tempo do trabalhador e de sua lucidez enquanto ser social. A velha alienação ultrapassa a própria relação capital-trabalho, confirmando o homem como coisa, mercadoria, mas, também, como conteúdo e forma de contradições alienadas. Se as contradições passam despercebidas, os processos reais, como manifestação ontológica, desmantelam-se.

Coutinho (2010), em sua crítica à “miséria da razão”, pôs em mãos a subversão das categorias essenciais para se pensar tanto a ética quanto a ontologia, dizendo que o humanismo (a primeira dessa breve lista de categorias) é substituído pelo individualismo, que

---

<sup>55</sup> Os homens não escapam da sociabilidade, sendo este o resultado concreto das relações socioespaciais. É preciso lembrar com Thompson (1987) que as experiências unem e desunem os homens. Ele buscou fugir das concepções que transformam classe em categoria ou estrutura, se aproximando do seu caráter imanente e histórico. Decorre, daí, a sua sentença acerca do próprio sentido de consciência de classe, que aqui incorporamos, a saber: “a consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistema de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe” (p. 10).

<sup>56</sup> O monismo naturalístico de Espinosa oferece ao homem o mecanicismo determinístico da Natureza, o mesmo que Descartes oferecera somente à Natureza. O filósofo holandês, ao romper com a teologia tradicional, deixa de ver Deus como criador para, adiante, vê-lo como produtor. Identifica Deus à natureza. Esse movimento operado pela razão põe a natureza como algo produtivo/produtor que, na atividade de produção, como causa ativa, seria livre. Isso porque a liberdade pressupõe espontaneidade e satisfação da necessidade. Sciacca (1968) auxilia-nos nesse ponto, ao elucidar que “Deus [e, assim, também a natureza] é livre porque nada pode impedir o desenvolvimento necessário (espontâneo) da sua natureza e não possa *escolher* um modo ou outro de determinar-se” (p. 87, grifo do autor). Conclui-se, assim, que todo ser livre está próximo da realização de suas necessidades e, por isso, afastado dos constrangimentos. O homem, ao contrário, estaria condenado à servidão, por serem constituídos por ações ou forças externas, traduzindo-se por ausência de autonomia. O homem é, ontologicamente, um ser acumulador de constrangimentos, “naturalmente” distanciado da superfície de liberdade.

solapa a sociabilidade humana, ou trocado pela tese do homem como coisa-na-matéria, “ambas as posições levando a uma negação do momento (relativamente) criador da *práxis* humana” (p. 30); em seguida, confirmando a inversão do conteúdo inerente ao historicismo, convertido em abstração centrada num subjetivismo pretensamente historicista. Ademais, registra a fragilização da razão dialética, que sofre com a hegemonia do irracionalismo, incapaz de verificar na realidade a “essência contraditória do real”.

As três categorias assinaladas repercutem na capacidade teórica de conhecimento do real e do homem para além do “homem imobiliário” e, na capacidade prática da vida, chega como um método de atenção àquilo que Kosik (1976) chamara *pseudoconcreticidade*. A essência do fenômeno exige um movimento do imediato ao mediato, apresentando a tensão entre singularidade e particularidade, para que o fenômeno não se passe por essência quando este nele se manifesta. Curioso é perceber como que uma possível confusão na pseudoconcreticidade deforma o olhar geográfico, como descaminho metodológico. Quando o geógrafo investe invariavelmente no imediato dos fenômenos, converte a paisagem (e, de quando em vez, o espaço) ao empírico como objeto estático. Tanto o conceito quanto a categoria, pois, voltam-se ao modo ôntico, pela perspectiva corológica.

Nesse sentido, quando se volta ao uso corrente do vocabulário fenomênico, sem ir às relações profundas da sociedade, mesmo com uma proposta de abandono do modo de ser do “homem imobiliário” por um outro possível, tendemos a reduzir a totalidade ao fazer espontâneo da história tendo como ponta de lança a “*práxis* utilitária cotidiana” (KOSIK, 1976). No momento de convergência da análise ao modo cotidiano da existência, o fenômeno se sobrepõe à essência, o imediato ao mediato, o estático ao dinâmico, o estético à ética e à ontologia. São pares de conceitos comuns já no realismo, aqueles sendo a razão de ser deste.

Dois problemas surgem como efetivação, no real: o primeiro, de ordem política (portanto, ideológico), e o segundo como questão de método. O primeiro é operado por conceitos disponíveis na esfera do conhecimento teórico; a própria escolha da embocadura epistêmica pode afastar a análise à essência do objeto. A própria negligência ao debate ontológico é uma prova do que defendemos. Tornou-se comum, hoje, separar epistemologia de ontologia, dando à primeira notoriedade ao lado, no caso do estruturalismo, do estudo da linguagem.

### 4.3 Da psicofera desumanizadora ao horizonte rizomático da ação na cotidianidade

O problema da vida cotidiana é marcado como celeiro de empobrecimento conceitual desde os campos filosófico e sociológico. Tenciona-se pelas mãos daqueles que a encaram como "refúgio para o desencanto de um futuro improvável, de uma História bloqueada pelo capital e pelo poder" (MARTINS, 1998, p. 1). Ela é posta numa encruzilhada em que a Sociologia se dirige para extrair dela as bases da resolução e explicação do que é posto no mundo como renovação, diferença frente ao que era antes. Ocorre que, durante essa viragem têmporo-espacial da vida cotidiana, a Sociologia se comprime no corte fenomenológico e se traduz no olhar pós-moderno.

Se antes a vida cotidiana se assemelhava ao imediatismo da pseudoconcreticidade, como afirmara Kosik e defendiam os marxistas de variadas extrações, hoje, ela conserva o adestramento das geograficidades, regulando os espaços e promovendo o "prestígio" de ser sozinho. Põe-se em jogo, novamente, o pretense valor do homem individualista. Como sociedade, o homem vê-se desesperançoso, forçado a retirar-se da compreensão do homem, mas, sozinho, territorializou suas vontades individuais para experimentar a frágil validade de seu conformismo.

A fragilidade da esfera cotidiana é o cariz da própria matriz de vida instalada pelo neoliberalismo, pela mesma razão que Edgardo Lander defende. De simples teoria econômica, este se mostra como única mediação de vida, sem resistências e alternativas e sem pluralidade política. O neoliberalismo seria, assim, o hegemônico modelo de civilização a implantar no mundo, sobretudo na periferia do capitalismo, o apego à despolitização e à universalidade dos horizontes de convivência e coabitação, no que o sociólogo venezuelano chamará de *naturalização das relações sociais*. Ele neutraliza as políticas da existência, massificando o saber-pensar moderno, assentando-se em duas dimensões históricas distintas: primeiro, sob sucessivas "separações" ou "partições" da realidade (o problema da *ruptura ontológica* da qual falaremos a seguir); em seguida, enquadrando-se na existente relação entre o saber moderno e a organização do poder, nas relações *coloniais/imperais* (LANDER, 2005).

O sistema que apoiava o pensamento filosófico dos gregos, na Antiguidade, foi rompido com a cisão descartiana corpo-mente. Tal *ruptura ontológica* (APFFEL-MARGLIN, 1996 apud LANDER, 2005) chega à modernidade como ordem de conduta e modelo de ser-estar no mundo do homem como cidadão. Para um modo desespacializado, desaparece o

homem inteiriço para sair da penumbra o ser, a ler o mundo por uma episteme submetida, sob o regime da servidão, a uma racionalidade rígida.

Tal ruptura, irrefutável do ponto de vista sociológico, coloca ao homem moderno o laço destino de ser-assim: sem projeto, sem política da existência e com uma essência pré-firmada. Por esta perspectiva, o cotidiano recebe apenas um sentido, o de ser labirinto, isto é, zona de fuga da vida como devir ou refúgio sob os impactos do isolamento do complexo de ações. A história recente comprova o isolamento tendencial e o conseqüente enfraquecimento da política, no cotidiano. Tomemos como exemplo o caso histórico da revolução passiva operada no pós-II Guerra Mundial, no centro do capitalismo globalizado.

Bebendo do pensamento keynesiano, para apostar numa equidade social, tal processo histórico visou garantir o crescimento econômico, com o uso articulado de um Estado interventor destinado a “dialogar” com a classe trabalhadora, produzindo profundas contradições, como o alargamento da relação centro-periferia, a fragilização da classe trabalhadora como sujeito político, a propagação da ilusória cidadania, a proliferação do corporativismo estatal e a conseqüente reverberação nos valores propulsores de transformação social e, dentre outras, o descarte do coletivo e a atomização do social (CARVALHO, 1996).

O impacto dessas ações da política hegemônica do Estado burocrático, no pós-keynesianismo, é confirmado no convívio com as antigas contradições. Algumas conseqüências poderiam ser listadas, aprofundando os deslaços do “homem imobiliário” às estratégias de enfrentamento antimetafísico, a saber: i- o individualismo, urgente no projeto neoliberal de implantação da passividade da classe popular; ii- a conseqüente desarticulação da classe ou, de forma mais adequada, das classes populares; iii- uma esquerda despreparada para reencontrar-se, na *práxis*, com a razão dialética.

Essas conseqüências são a empiria do *sono profundo* e da *dessocialização*, conforme batiza Carvalho (1996), ou o corpo fenomênico da vida alienada, isto é, da vida que desautoriza o trabalho e o seu valor de criação e transporta o homem de seu modo de ser solidário ao modo de ser da solidariedade mecânica. Confirma-se, no estágio atual do capitalismo, pela vida da acumulação rentista<sup>57</sup>, o enriquecimento do trabalho abstrato, tendo como lastro o empobrecimento do valor ontológico da categoria.

---

<sup>57</sup> O rentismo, nos recentes passos da reestruturação do capital (e da acumulação, portanto) e da regulação espacial, surge como sujeito hegemônico. O capitalismo de nossos dias reorienta os comandos de ação em escalas redefinidas e em fronteiras descondensadas. Ruy Moreira sugere-nos a pensar nesta reestruturação sob o ângulo do “complexo de empresas”, que se desdobra e territorializa nas indústrias de montagem ladeadas às ações da agroindústria, racionalizadas pelo endividamento. Tomemos nota: “o eixo de domínio é o

Projetar-se à vida sem plano e projeto parece ser uma batalha inevitável; uma batalha com lados conflitantes que, adiante, se confrontam. Mas batalha do corpo sem o espírito é mecânica, repetidora, sem teleologia; a do espírito sem o corpo é a invisibilidade das ações, mobilidade controlada em espaços igualmente controlados. Enquanto o homem opaco em suas decisões divide espaço com objetos como coisa, na matéria, a política da hegemonia do capital serve-se como barragem à transformação, igualando-se às filosofias que reduzem o cotidiano ao reino da não-filosofia, conforme informado por Lefebvre (1991).

O homem comum se vê distanciado do mundo como abstração das instituições, no que Milton Santos chama de produção das fábulas e, nós, de ação hegemônica em vias de colisão com os projetos possíveis, no cotidiano. Este homem comum – o que divide parte das suas angústias e esperanças com o seu diferente, visualiza o seu ser-estar concretamente realizado na cidade, na metrópole. Há uma negação dual que potencializa o mundo à escala global no homem comum, mas que não se realiza. A fábula, assim, poderia/deveria ser compreendida por alienação. Na cidade, a fábula se converte em clareira para aquecer os homens dos ventos contrários soprados das zonas hegemônicas do poder normatizado. Acerca disso, diz-nos Santos (1994): “despindo a roupa da natureza e vestindo a da técnica, a cidade, coisa inteiramente histórica, impõe a ideia de um tempo humano, um tempo fabricado pelo homem, e torna possível tratá-lo (ao tempo) de forma empírica, contábil, concreta” (p. 40).

A convergência técnica das temporalidades sociais com os objetos inflexíveis e as ações flexíveis é um dado visível do nosso tempo. A captura feita por Santos, apesar de “antecipar” (ou, talvez, retomar) parte da realidade vigente, acompanha Sartre e os pós-modernos na tarefa de indeterminar o que já se retirou da aparência e atingiu a esfera do concreto. Uma análise que, fielmente, mira o crescimento das metrópoles, encontra lugar no estudo aqui investigado. Mas os tempos mudaram, apesar de ainda serem difíceis, e as metrópoles se enfeitam com a tendência histórica de se diferenciarem. Nesse sentido, dificilmente será suficiente tomar a lição (onde o lugar da fala é São Paulo, metrópole nacional) como método às cidades que se pluralizam, se os lugares são na medida em que se diferenciam, os sujeitos também se diferenciam, ampliando o próprio sentido ontológico de homem comum.

Dito isso, não vemos razão em defender a tese miltoniana de que há proporcionalidade entre o ritmo de crescimento da malha urbana e a mobilidade. Sabe-se que o crescimento das

---

endividamento generalizado, e a nova natureza do excedente *que leva tudo a sujeitar-se à subordinação ao rentismo*” (MOREIRA, 2008, p. 180, grifo nosso).

idades cria novas funcionalidades unidas a projetos de cidade assinados por aqueles que ainda demonstram interesse em administrar os padrões de dominância. Segundo o mesmo, “a cidade é o lugar em que o mundo se move mais; e os homens também” (SANTOS, 1994, p. 40), mas, junto ao processo de expansão das metrópoles, amplia-se a normatização do espaço, traduzida em controle da mobilidade.

O trânsito restrito e os itinerários controlados (pelo tempo do trabalho, pelos estigmas e pelas políticas do Estado de “segurabilidade”, p. ex.) eliminam o valor da mobilidade como conquista da liberdade, como nas geografias revisitadas no capítulo anterior. O indivíduo precisa encontrar estratégias políticas de obtenção da real mobilidade que deverá obedecer aos conceitos de ação, como: apropriação, dependente da territorialização da valorização do espaço (SEABRA, 2004), acesso, uso e também controle de projetos ontológicos compartilhados.

A metrópole é diversa e fragmentada; onde há circulação do dinheiro, há ações para o desmanche. Conclui-se, logo, que, no confinamento das ações na cidade, o capitalismo invade os planos de confronto, vindos dos que a vivem, busca subvertê-la, apagar seu conteúdo, mas, concomitantemente, sofre resistência do território que mostra ao dinheiro “que há coisas que não se podem desmanchar” (SANTOS, 1999, p. 7). As ações colidentes convertem-se nas contradições espacializadas, encontrando nas periferias urbanas as resistências dos “espaços do aproximativo” e dos “espaços da lentidão”. Os reflexos incididos nesta periferia lentificada põe-nos a pensar o cotidiano (urbano), junto à Seabra (2004), como quadro de vida.

Algumas lições se abrem diante de nossos olhos. Em primeiro lugar, o cotidiano é a convergência, no espaço, entre os territórios de uso, da apropriação de vivências e valores inscritos nas formas espaciais; ele é a arena de conjugação dos tempos vividos (SEABRA, 2004). Mas as apropriações se convertem em contradições espaciais: o que Santos (1994) chama de *áreas luminosas* e *zonas urbanas opacas*, teoricamente, se explicita, na urbanidade, como espaços segregados sob a lógica centro-periferia.

Independentemente dos recortes, mas dependente dos homens e mulheres em socialização, o tempo do mercado empiriciza-se nos corpos e nas mentes de quem se extrai o sentido da existência. O território estiola (ou, ao menos, fragiliza) esse tempo hegemônico. O que este mesmo território não consegue desmanchar significa a vida cotidiana como “resíduos irreduzíveis”, conceituado por Lefebvre (1991) como o “oceano diante da praia” (p. 27), conteúdo das “formas abstratas” e das “diferenças concretas”. Diríamos, também, conteúdo das formas concretas e a empiria sensivelmente apreendidas. Dispõem de contornos abertos aos sentidos, como um quadro em exposição, em paisagens, mas, ao mesmo tempo, fechados

numa racionalidade diária isolada pelo horizonte da lassidão (uma das faces da rotinização). Os resíduos, “as contradições não resolvidas, foram sendo acumuladas e permanecem nos fundamentos da existência de uns e outros” e, continua Seabra (2004), “elas (as contradições) impõem, no âmbito do vivido, estratégias e lutas à sobrevivência no urbano porque, para permanecer habitante há que ser morador, há que ser aquele que usa, que delimita *territórios de uso*” (p. 183, grifo da autora).

Em segundo lugar, esse mesmo cotidiano prenhe de contradições, abrigando o homem comum e lento, intervém no real, se realiza, porque não está abandonado, mas repleto de antinomias (racional/irracional, p. ex.), sendo, como a modernidade, significado e significante (LEFEBVRE, 1991). Isso quer dizer que nele há organização, uma “auto-regulação comunitária e planejada” que leva a sociedade, agora organizada, a se defender e a resistir da/na cotidianidade. Se para Lefebvre o sujeito produtor e coletivizado ainda não foi encontrado, é porque o mesmo desliza nas fragmentações do ser.

Milton Santos, por outro lado, encontrou nos pobres que vivem (n)as metrópoles a viabilidade de se falar em “sujeito”<sup>58</sup>, vendo que, no espaço normatizado que controla a mobilidade, o homem lento se perde menos do que aqueles que portam a capacidade histórico-social de consumir a cidade. As imagens exibidas nos cantos da cidade, para eles, são verdadeiras “miragens” (SANTOS, 1994, 2006). Assim sendo, os homens lentos iluminam-se na pretensa opacidade do espaço para se aproximarem da solidariedade. A maior contribuição de Santos (1994) está na tentativa em nos dizer que esta é uma questão também do geógrafo. Para ele, a solidariedade é “um resultado e um acelerador da descoberta” (p. 42).

Para nós, ela é instrumento possível de orientação à conquista de ser sujeito no lugar, se aceitarmos a premissa de que, diferentemente de Santos, no cotidiano, não há a antinomia tempo lento/tempo rápido que separa a metrópole (da esperança) da perversidade da competição. Em seu lugar, há o desafio do sujeito em efetivar-se na polissemia da vida cotidiana que, sem cessar, sugere o homem de ser indeterminando-se na correlação de poderes e forças (geograficidades) diferentes, convergentes, divergentes, colidentes, associadas, desiguais, coletivizadas, hegemônicas e silenciadas.

Os homens lentos estão imersos como seres ativos numa política institucionalizada que se reparte nos filamentos de descaracterização de suas geograficidades. O ponto de apoio dessa manifestação da política de Estado encontra-se na necessidade de operar nas periferias

---

<sup>58</sup> Milton Santos, em verdade, se aproxima muito mais dos conceitos de indivíduo e, em menor proporção, de classe social.

urbanas. Tal necessidade tende a confiná-las no antigo interesse do dinamismo produtivo em elegê-las como o espaço das contradições visíveis-invisíveis do capital e na renovada tendência em reforçar o acesso restrito dos que habitam, vivem (n)a cidade e experimentam-na como *grupos indesejáveis* (BOCAYUVA, 2013). São eles quem gozam de força motriz para tornarem-se sujeitos da transformação.

Tornar-se-ia, diante disto, incoerente associar, sem a análise rigorosa das estruturas sociais em seu movimento histórico, os pobres das periferias urbanas a sujeitos. Defende-se, junto à ontologia lukacsiana, que todos os homens e mulheres são seres sociais, uma vez que são capazes de se metabolizarem em seres da produção, distanciados da passividade. Torna-se compreensível tal tendência se vermos o cotidiano como o mundo do possível. Ora, a lentidão do homem lento é o sacrifício da alienação dos corpos, num lugar de todos (o espaço banal). Se isto é verdadeiro, pode-se aceitar a tese de Santos (1994) que diz ser o cotidiano a quinta dimensão do espaço como espessura ou a “profundidade do acontecer” (p. 17).

É nesse cotidiano que a vida se produz, como produto da política e ação que significa a materialidade (SANTOS, 1994). Fala-se da vida que busca uma materialidade, como um conjunto de objetos (SANTOS, 2000), mas que nela não se perde, indo de encontro ao celeiro da ação, unindo necessidade e liberdade ou, respectivamente, objetos e ações. O espaço se expande e promove o exercício da troca e solidariedade dos tempos plurais, das *peessoas isoladas, em reunião* e dos sujeitos da ação, hegemônicos e não-hegemônicos (CAMPOS, 2014).

A opacidade desses homens lhes oferece, portanto: i- acesso restrito à mobilidade, aos lugares, na contração do seu ser possível, transformando-se em indesejável (mas necessário ao capital); ii- encontros e desencontros num tempo desacelerado, que limita a ação - quando apoiam-se na crença do modo de permanência dos movimentos -, mas também a expande, transformando o indivíduo humano em protagonista (no percurso de convivência, na coabitação, de pessoas-para-si que se tornam pessoa-para-o-outro), como bem capta Campos (2014) ou, como temos empregado, seres sociais, garantindo projetos a serem disputados, ressignificando geografidades (projetos políticos para/no lugar). O cotidiano rizomático junta-se, dialeticamente, ao cotidiano labiríntico. A relação antitética entre essas duas modulações da vida cotidiana exige de nós a tarefa de repensar o estatuto ontológico do lugar, reforçando o seu viés político. E essa exigência vem de ações dos homens e mulheres, na materialidade, e não da matéria. O lugar, pois, põe-se como questão do tempo presente.

A vida cotidiana é tecida, de um lado, por políticas do local, entendidas como os resíduos das políticas advindas de outros lugares e pensadas por sujeitos hegemônicos. Elas

são o ponto de chegada da verticalização global da macropolítica. O local pode ser visto sob dois ângulos: i- do ponto de vista cartográfico, que toma o local como substância primeira do existir, a herança isotrópica fornecida pela natureza que as projeções cartográficas traduzem simbolicamente como o chão superficial das representações; ii- do ponto de vista do imperativo geográfico do espaço da vida ou, mesmo, da geograficidade, por onde o local ora se apresenta como o produtor do princípio de localização ora como ponto de referência à produção do lugar.

Para além disso, a vida cotidiana é atravessada pelas políticas do lugar, esta como arena daquela, como ponto de partida dos projetos ontológicos que combinam, num único processo, temporalidades curtas e miméticas ou cotidianidade com a aceleração dos tempos longos da globalização. Elas são produzidas, no tempo presente, para promover a autonomia. Não se trata apenas de um atributo das relações desiguais de poder. O espaço geográfico, aliás, possui essa verve constitutiva. Ela é prioritariamente o conteúdo procedido de usos da superfície da terra que ultrapassa a necessária apropriação das bases materiais da localização.

Estar no lugar é ser produtor de sentidos, é resistir às racionalidades verticais e hegemônicas que, pela barbárie, institucionalizam o ordenamento excludente da convivência e do agir político. O lugar é a síntese não reducionista do próprio processo de particularização do real. Em meio a isso, mediações concretas entre a estrutura e a conjuntura revelam a potência e a efetividade desse lugar como empiria do espaço. O lugar esboroa a visão essencialista (que trata das coisas fixas, bem delimitadas, autênticas) de sua estrutura não por si-mesma, mas pelos habitantes a serem sujeito, na sociabilidade e pelo movimento histórico.

Nesse sentido, a resistência estabelece as regras de uma nova política: a política produzida como estratégia de emancipação e autonomia, diferentemente da política criada como tática de reprodução da hegemonia ancorada na hierarquização dos modos de vida. Possíveis contradições, processualmente instaladas, são descortinadas. Vejamos: a política implica, em primeiro lugar, a funcionalidade da força e o funcionamento da negociação. A representatividade aparece como produto deste processo. Forças desiguais produzem relações de poder distintas. Esta é a potência do movimento de luta pelo futuro. O futuro de uns pode representar o eterno retorno do presente de outros, como se estes estivessem periféricamente inseridos no movimento do outro numa falsa alteridade.

A eficácia política tem se mostrado como força constitutiva da vida cotidiana; ela põe em questão a coação do Estado e dos estratos público-privativos da política, convertendo o espaço banal a um espaço público programado e controlado, transformando o morador coproprietário em simples usuário (CARVALHO, 1996). Ao mesmo tempo, elaboram-se

condições de soerguimento da possível reinvenção da política da vida. Essa nova política surge como busca de produção de sentidos face à falta que a moderna introdução da racionalidade hegemônica pretende impor.

O espaço, assim, não somente converte, na esfera psicológica, o sentimento de *espaciosidade em apinhamento* (TUAN, 1983) como também, na esfera social, o espaço livre (e em movimento) em habitat do confinamento, quebrando os processos e fluxos entre escalas políticas, entre a política institucionalidade e o cotidiano (CARVALHO, 1996).

Para além dessa contradição, a ação prática diferencia-se da prática da ação. Enquanto a primeira revela a praticidade do movimento, a segunda refere-se ao movimento do agir político. Ambas se relacionam, porque não há movimento e ação sem os modos da concreção (que transfoma a pretensa inércia pela condução do mover-se). A prática da ação é a realização de um projeto que só se completa quando se torna concretamente praticado. Surge, disso, a ação popular que se traduz em ação política dirigida por certo rompimento com o localismo e guiada por um local de ocorrência, o lugar. O lugar oferece condições, a localização marca apenas a faísca da manifestação de um dado fenômeno.

É preciso ter-se em vista que as ações desiguais dos grupos sociais, além de criarem a contradição e a estratificação social, organizam modos de vida que ultrapassam a morfologia do local – ponto de um *écran* da superfície isotrópica – para, ao menos e de início, fornecer novos conteúdos para velhas formas e, em seguida, formas espaciais (paisagem/estrutura do espaço ou aparência/concretude das relações) e formas sociais (invisíveis, sobretudo). Por conseguinte, a dinâmica dessas mesmas relações variavelmente permite às sociedades periféricas a possibilidade do fazer político como personificação da própria estrutura da vida cotidiana. O fazer político decorre das ações populares, que se popularizam não por um grau absoluto-relativo de semelhança entre os sujeitos, mas pela vontade compartilhada de se produzir uma nova história que crie novas condições de existência, de sociabilidade e permanência no lugar.

Em resumo, a vida cotidiana invade a vida nos lugares como política despolitizante, da reprodução de conjunturas, e como resultado de processos práticos (refuncionalização de condutas, geograficidades), isto é, como política voltada ao estabelecimento de uma nova conjuntura. De modo concomitante, o sentido de lugar é reformulado. Conforme ensinado por Campos (2014), o pobre das periferias urbanas “apesar de poder usar toda tecnologia disponível, tem como lógica viver o dia-a-dia, privilegiando a ação no lugar ao território” (p. 59).

A perspectiva lukacsiana acerca do cotidiano acerta na condição que ele inscreve na imanência, uma vez que aponta, mesmo considerando o caráter fugidio da vida empírica consagrada na cotidianidade, que ele (o cotidiano), sendo ineliminável, pode ser a experiência espacial da conversão do homem alienado em sujeito histórico. O pôr teleológico, pelo trabalho, é uma experiência materializada no próprio cotidiano. Sendo assim, o cotidiano veste-se de momento da totalidade – como totalização, momento histórico, processo –, aberta à suspensão da heterogeneidade que ele mesmo abriga (LUKÁCS, 2013; PAULO NETTO, 1996). A tese de Lukács sobre a vida cotidiana não se contenta em ser uma leitura otimista do cotidiano, como conceito; ao contrário, busca ser uma filiação política às possibilidades concretas de ser (na) vida de outro modo, num cotidiano possível. Nesse sentido, a vida cotidiana se expande, complexificando-se no conhecer e no fazer prático de cada dia.

#### **4.4 Geografia (e vida) cotidiana: o sentido de ser e estar do homem inteiriço**

[...] o espaço criado age como impedimento do próprio futuro. Por isso, a Terra é a morada e a prisão do homem (SILVA, 1991, p. 10).

A noção que foi empregada durante o presente estudo – a de projeto ontológico – precisa, agora, ser compreendida como proposição nossa de recepção das categorias ontológicas na Geografia. Lançar sobre ela holofotes disponíveis à mão é tarefa necessária e uma tentativa de não frustrar uma leitura da vida cotidiana como horizonte rizomático que aqui é empregado como momento do objeto, e não como acidente do discurso.

Pode-se alimentar a ideia, de saída, de que a noção de projeto ontológico tem sua raiz na concepção de sobredeterminação como modo ou forma que o homem encontra de aproximar a determinação para a esfera do ser social, no sentido de ler a determinação como projeto (SILVA, 1991). Este projeto, por ser produção social das sociedades, é resultado político. A política que o homem traz para si, com os outros, é uma negação da própria natureza, porque ela cria valores sociais, num estágio de amadurecimento da complexa vida terrena, superando os valores naturais. É uma negação da existência da natureza que será, no movimento dialético, negado quando incorporado na estrutura corpo-mente, na atividade de recombinação da dualidade que Descartes havia criado. "Esse reencontrar a natureza em si mesmo", ensina-nos Armando Corrêa, "não pode ocorrer sem a consciência do seu ser espacial" (1991, p. 17).

As sobredeterminações eliminam as barreiras entre o homem e a natureza, numa síntese de relações espaciais que leva a sociedade a ver o espaço organizado como paisagem, por meio das sensações e do domínio das técnicas disponíveis (SILVA, 1991), mas, para além disso, a assumir o compromisso ontológico de se organizar socialmente num espaço igualmente organizado. Impõe-se a nós, quando o homem sente o espaço pela percepção, o problema do enclausuramento escalar. Vejamos, a seguir, a razão desta solucionável condição histórica.

O ato de estar num espaço provoca sentimentos variados que, adiante, influem na capacidade e vontade de o homem instalar-se neste ou naquele ponto da natureza, junto aos outros homens ou simplesmente sozinho (como ideia e imaginação, porque impraticável no curso da história). Aceitar a tese da imanência como única via de contato do homem com as outras esferas do ser natural é sabotar o valor de ser social como ser social político (que o leitor nos perdoe pela necessária tautologia). A imanência – e o velho Marx já nos ensinara isto – é simplesmente o momento primeiro do fenômeno, como aparência; ela, como ponto de partida, não cria condições objetivas de movimento ao homem. Cria-se uma falsa liberdade, por duas razões: primeiro, porque se associa liberdade à quantidade de espaço areal disponível (TUAN, 1983) e, segundo, porque, nesse movimento, desconsidera-se outra relação que não é nem natural e nem social, mas desumana e insustentável: o capital. Ele é relação e tem sido, conforme testemunha a história recente do planeta, mediação entre a aparência e a falsa essência da realidade.

O capital informa o valor de relações concêntricas que se dissipam, quando necessário, às bordas do mundo para “instruir” os mais pobres, ensinando-lhes a ser o que não o são. Além disso, inventam uma pedagogia tal capaz de reificar a existência, da natureza e da sua posição e situação diante do mundo, desmantelando as bases do lugar. Nessa política “totalitária”, as pessoas pobres acham-se imersas em espaços coisificados, arrumados por uma ordem já acumulada, pelas mãos de sujeitos estranhos a seu cotidiano, alienando-se da prática da coabitação. Não é uma relação simples de ser mensurada, porque ela fabrica coisas, mas ela mesma é artificial, isto é, não é social nem mesmo natural. Por trás dela, porém, há sujeitos (governos, Estados, instituições de naturezas distintas, com destaque às de filiação financeira).

A imanência é momento e *locus* de manifestação dessa relação e do valor trazido por ela. Há sentidos variados, porque não há recorte capaz de limitar a grandiosidade da totalidade. Por uma outra perspectiva – o das formas espaciais –, encontramos o acúmulo de trabalho morto, uma segunda natureza, valores mercadológicos e “elementos” históricos

desafiadores da ordem normatizada pelo capital, compreendidos por Machado (1993), em diálogo com Prigogine, de “pequenas flutuações” que, na vida cotidiana, modifica a estabilidade da estrutura sistêmica/sistematizada. Retornamos, assim, aos resíduos irreduzíveis de Lefebvre (2011).

Para uma imersão mais nítida da questão do projeto ontológico, faremos menção ao lugar. Importa para nós um olhar ontológico e não epistemológico, de modo que o momento é de recuperar um aspecto do conceito que se entoca, na esfera da teoria geográfica, nos territórios: o aspecto da política. Pensar o lugar, na atual quadra histórica, é ir além da noção de refúgio ou daquela que une meio natural e cultural (SILVA, 1991). O lugar ainda é centro da cultura, mas se concebermos a lugaridade (modo de ser) como conquistadora de novas escalas, teremos de aceitar que ela se reticularizou e está mais complexa, provando ser mesmo um dos resultados da produção histórica das sociedades humanas.

Tal constatação nos autoriza a dizer, inevitavelmente, que o lugar é a dimensão fundacional do homem. Já não é possível defender a tese de que exista um ser ativo ou passivo nos moldes de Vidal de La Blache, uma vez que o lugar deixa de ser área de ocorrência de manifestação cultural, de maneira restrita. Se antes o lastro existencial era a perpetuação ou superação das tradições, agora, lugar é o significado que o homem atribui ao espaço como ser social (isto é, politicamente e já inserido no mundo). O modo como os homens manifestam sua existência, agora como modo e não como gênero de vida, corresponde proporcionalmente ao que no lugar é produzido. Dirá Armando Corrêa que “o que eles são coincide, portanto, como sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem” (1991, p. 29, grifos do autor). O modo de ser do ser social, assim, é o próprio modo de vida deste, corporeamente identificado e teleologicamente inscrito no lugar.

Dispostos a escaparmos de incoerências possíveis, ressaltamos: inscrever-se no lugar identificando-o como manifestação dos valores produzidos socialmente não é o mesmo que enclausurar-se, fechar-se, e sentir o mundo individualmente. As duas posições admitem o processo de humanização da natureza, mas de formas distintas. A segunda posição, sustentada pela corrente humanista, admite que o lugar é um “centro calmo” por onde os valores se cristalizam. Há problemas nessa concepção, por razões que podem ser resumidas na seguinte ideia: além de colocar-se como um padrão epistemológico para pensar as manifestações culturais, abrindo-se como geografia parcelar de uma existência complexa e totalizante, ela é invadida por uma ideia de restrição, vendo o lugar como abrigo. Lugar restrito, no mundo em que se vive, é passível de privatização e representante do discurso moderno em defesa da

propriedade privada e/ou de uma visão antropológica e psicológica de cultura como enlace de um povo que se esgota em si mesmo.

O geógrafo Yi-Fu Tuan principia uma geração de geógrafos adeptos dessa leitura de mundo. Mesmo admitindo a presença dialética entre espaço físico e lugar, o faz confrontando um lugar seguro, antissocial, com um espaço aberto e vulnerável a perturbações psicológicas. Em sua “sociologia de um homem só”, Tuan (1983) abre mão da sociedade, embora a cite, para ir ao encontro das preocupações de ordem da experiência, como se essa se restringisse aos sentimentos experimentados no espaço. Enquanto a primeira posição traz o lugar como sobredeterminação – para Armando Corrêa, uma determinação determinada –, a segunda sustenta o binômio espaço-lugar para falar dos sentimentos. A primeira vê o trabalho como ponto de partida ao social, no lugar; a segunda, ainda como leitura hegemônica acerca do conceito de lugar, descarta tal categoria e promove uma espécie de *détour* ao recusar a ontologia e aceitar o debate da presença do ser-no-mundo.

Aproximemo-nos ligeiramente dessa concepção. Quando Tuan (1983) convoca os estudantes e profissionais a pensarem geograficamente, informa que “o espaço é um símbolo comum de liberdade no mundo ocidental. O espaço permanece aberto; *sugere futuro e convida à ação*” (p. 61, grifos nossos). Ao falar do futuro, o geógrafo deixa de comentar como, no presente, podemos produzir as condições objetivas de transformação. Há uma explicação para isso: nessa geografia, o futuro é um arremesso, um salto com um dos pés no presente. A ação, por sua vez, é a capacidade motora que o homem possui e utiliza ao mover-se no espaço. Aliás, mover-se no espaço é produzir liberdade ou ao menos a sua sensação. Além disso, mover-se significa produzir poder para projetá-lo.

O espaço aberto é o “lugar” da livre circulação, da expansão e conquista. Ele é o espaço dentro do espaço ou um “espaço espaçoso”, intitulado *espaciosidade*. Seria, então, essa espaciosidade um dos grandes bônus históricos da burguesia comercial europeia, do século XV ao XVII? Se sim, não seria forçoso afirmar que possuir espaciosidade é possuir poder de domínio sobre a superfície da Terra, fato que justificou não somente o período da expansão marítima, mas todas as fases do capitalismo, do comercial ao rentista? Afinal, não é a circulação (e, por conseguinte, o seu custo) uma das grandes preocupações dos sujeitos (capitalistas) hegemônicos? Não teria sido essa a justificativa das políticas nacionalistas transformadas em imperialismo, no século XIX, na Europa? O espaço vital ratzeliano – empregado por Tuan, sem referência, para exemplificar o quão livre é estar no espaço do outro – é o substrato fino da espaciosidade? Os alemães, no tempo de Ratzel, desejavam escapar do *apinhamento*, isto é, da sensação inibidora da ação? E quanto à França de Vidal?

O importante dessa nota é trazer a ideia de espaciosidade para verificarmos o quão delicado é a despolitização de um conceito. Não há projeto e nem ação nesse espaço. Esta é uma posição que, quando se realiza na vida praticada, levanta muros, barreiras “acústicas”, grades, segrega, precariza a inclusão, debilita os deslocamentos, aprofunda as desigualdade e anula o valor político da vida cotidiana. A quem pertence esse futuro e o privilégio dessa ação?

Esse espaço aberto causa aversão à vida pública e compartilhada – o limite entre o que o autor em tela denuncia e o que ele sistematiza em seu sistema de conceitos, é tênue –, o que leva a espaciosidade a se transformar em apinhamento, ou seja, espaço controlado, da vigilância, da “curiosidade“ do outro. O apinhamento não é sinônimo de segregação, mas apenas sentimento de seres individuais e individualistas que brotam como fobia de um espaço de todos, onde com ele outras pessoas produzem atividades conflitantes. Para além dessa psicologia, o fundamental é provocar um debate que supere a volição, chegando à condição espacial do homem, à geograficidade.

O apinhamento reaparece na geografia da metrópole, agora como perda dos espaço de representação (SEABRA, 2004). Ele, como sentimento e impulso a uma rede de comportamentos, incorpora a lógica da cidade liberal, de um lado, obedecendo a modernização capitalista e, de outro, empiricizando os marcos do tempo em ritmos acelerados. De modo que a lentidão do tempo do homem comum age, como contrapolítica, na resistência pedagogicamente ensinada e aprendida contra o resultado do processo de industrialização junto a de urbanização, ambos advindos de uma revolução burguesa há tempos tornada combativa.

Se na cidade liberal o apinhamento consagra a territorialidade dos individualismos do homem dividido, no tempo presente, ele se expande numa cidade neoliberal à guisa da incorporação da lógica do capital rentista-especulativo que, mirando a vida cotidiana e o homem que nela poderá ser, para além da condição de pessoa-para-si, plasma acúmulos de incertezas traduzidas em endividamentos<sup>59</sup>. O homem endividado “é” à medida das conduções regulatórias do capital que tem se mostrado. Se verificarmos os impactos históricos da velha racionalidade moderna nos processos espaciais, encontraremos um homem dividido e endividado. Basta, com a professora Odette Seabra, olharmos a emergência das políticas de convivência e coabitação que aprofundam o apinhamento, subvertendo as relações sociais

---

<sup>59</sup> Cf. MOREIRA, R. Trabalho e movimentos sociais no Brasil: um diálogo possível no âmbito da luta emancipatória. *Pegada*, v. 4, n. 1, p. 41-62, 2003b.

voltadas à sociabilidade (postas, no mundo moderno, como resistência), traduzindo-as em pseudosociabilidades comandadas pela “vontade da separação” (SEABRA, 2004). Este jogo de relações permite ao morador praticar a sua atividade de morar, convertendo o lugar de morada em auto-segregação, eliminando a possibilidade de ver no outro a extensão de sua própria condição ontológica de ser social.

Encaminha-se no plano das relações espaciais mecanismos de regulação da vida em sociedade, abrindo margem à instalação da lógica da financeirização e do aprofundamento da pasteurização da vida pública. A vida cotidiana, em sua esfera primeva (de manifestação empírica) acolhe um projeto de cidade voltado aos desencontros, levando consigo os espaços de representação e as experiências (o seu valor de eficácia no esboroamento da camada imanente da cotidianidade). Se as experiências, no conjunto de relações múltiplas, são o acúmulo de modos de vida compartilhados – conforme pontua Thompson (1987) –, seriam elas a espessura do acontecer (SANTOS, 1994), como produção das formas espaciais para além da recondução estética da paisagem, erodida pela distopia do capital.

Como relação, o capital media as relações emanadas da dinâmica dos complexos da natureza ontológica natural e aquelas que, pela história, permitem um salto qualitativo da natureza ao homem. A sua processualidade, junto à da natureza é constrangida, porque reelaborada por tempos globalmente convertidos em hegemonia do ser, portanto, do modo de ser, já que a processualidade se converte em mercadoria a ser negociada. Daí, o acontecer da vida se qualifica sob outro prisma, convertendo a experiência política, no complexo de relações histórico-sociais, em experiências aguadas e limitadas ao imediatismo, como empiria dos sentidos, da percepção. A experiência parece não unir mais os homens a comungarem um projeto.

É tempo de falar da ação nas dimensões do ser. Em teoria, a perda do significado é presença de sentido não sentido por grupos que, imaterialmente, produzem espaço nas transações alienantes das formas espaciais. Do ponto de vista da produção – na modernidade, as tradições dividem espaço com os fluxos da permanência da mudança (leia-se: a criação destruidora, que é o capital) –, a aferição possível de ser ensaiada é combinar a *incontrolabilidade do capital* (MÉSZÁROS, 2011) com projetos como política social à estrutura flexível da acumulação.

Paira sobre nós a inconsistência prática da luta política, inclusive no interior de uma pretensa teoria social crítica. Não há saída possível de cidade ou de ser social sem, antes, uma reavaliação da crítica que aprendemos a fazer. De modo que o pensar precisa ser novamente dialetizado e reconectado à esfera do agir. O nosso tempo confirma a tese de Mézáros (2011)

da impossibilidade de desalienação diante das agendas antihumanistas do capital, segundo a qual as ações coletivas de suspensão desse precário combate ao projeto de sociedade de agora (e de antes) não passariam de reformismo ou elogio à democracia burguesa. Essa incontrollabilidade desarticula as relações, as ontologias que implicam espaços relacionais e abertos como conquista da humanidade e – de acordo com os resultados preliminares de nossa reflexão pretérita (TEIXEIRA, 2016) – estrutura as bases limítrofes da sociabilidade do presente.

Como finalidade, há que se materializar sentidos, políticas polissêmicas, que estimulem a desestabilização do olhar nugativo dirigido ao homem moderno que: i- inclui-se na lógica de enxergar o trabalhador como capital variável dispensável; ii- o trabalho criador como desperdício de tempo a ser vendido e espoliado e a vida cotidiana como mimetismo e não como criação; iii- por conseguinte, como eliminação do caráter ontológico da apropriação espacial, pela ação individual e coletiva e como projeto ontológico. Reforçando a vida cotidiana como vontade/desejo e possibilidade de uma vida humanamente digna e inteiriça, tais sentidos repariam, ao menos, as condições básicas de deslindar quais seriam as políticas da existência e as políticas na existência.

As dimensões do ser desencontram as dimensões do estar. As mediações necessárias se ausentam e, entre elas, um fosso é criado no movimento de separação de uma mesmidade que se ladificam. Para além do debate do capital em sua incontrollabilidade, o que se oportuniza dizer é que, no âmbito da vida como totalidade, viver imprime a concreção da “autonomia” como exigência. Entende-se por autonomia a condição que o ser socioespacial adquire na produção dos valores (i)materiais, no ir e vir. Pessoa alguma se torna sujeito sozinho e desautorizado a fazê-lo (isto é, subordinando-se), mas “todo” sujeito para a ação caminha em direção ao seu próprio limite de ser que se materializa nos limites do estar.

A pobreza (aqui tomado como realidade e não como conceito) pode servir de exemplo ao que se busca argumentar. O homem pobre, embora indesejável, nos ritmos (não) cotidianos da produção capitalista, é o mesmo que tem condições objetivas de suplantar a sua natureza fabricada. De modo direto, o capitalismo planetariado precisa retirar do homem a sua condição de sujeito para que o mercado seja abastecido por seu “desenraizamento” e sua desesperança (e, quase que diretamente, por seu endividamento). A exclusão seria apenas um momento deste projeto da modernidade. Exclui-se aquele ser já inserido em seu modo de ser/estar para, adiante, inclui-lo de maneira instável, precária, marginal (MARTINS, 1997) e perversa (SEABRA, 2004) em espaços que lhe identificam.

Essa identificação antecede os espaços de representação como ambientalização. Ela principia o movimento de apropriação, de maneira geral. Ao estudar a (re)produção das periferias urbanas, Rocha (2007) analisa as periferias (recorte espacial) e os atos/modos de morar (as dimensões do vivido), chamando a atenção para os *ambientes de autoconstrução*. Ao fazê-lo, constata que, já no processo de produção da metrópole (São Paulo), alguns lugares são convertidos em terrenos para a necessidade básica do ser social, na cidade, como a própria moradia.

O adensamento urbano, desde há muito, ao provocar relativo/relacional déficit habitacional, impõe como saída às classes populares a autoconstrução como técnica da vida coabitada. Por correspondência, essa necessidade de morar implica ação coletiva que independe dos programas habitacionais, p. ex. Enquanto a autoconstrução se produz como necessidade imanente ao ser social, como política da existência, as políticas habitacionais vindouras convertem-se em assistências e não como práticas institucionais resolutivas. De todo modo, quando o autor nos traz essa realidade, defende que “(...) como necessidade básica a moradia é *mobilizadora*” (p. 167, grifo nosso).

No cotidiano, é comum verificar a moradia como sentido e orientação para a vida compartilhada. Ao morar, o ser social não se presentifica ao nascer. A consciência de ser habitante – o *homem-habitante* de Le Lannou – é a base das consistentes formas de mover-se na vida socioespacial. Ser habitante é reconhecer-se na presença e não na ação, isto é, é estar existencialmente num habitat (ou numa *presença localizada*), por um espaço absoluto-relativo, mas jamais relacional. Dessa maneira, o homem que habita não compreende o sentido deste modo de ser/estar, uma vez que a presença se compõe em existência geométrica (os corpos amontoados e localizados num plano) e aritmética (a redução do ser social em homem estatístico), conforme ensinado por George (1966).

É dever da circulação da lógica de reprodução do capital garantir os espaços de inclusão perversamente conduzidas em *aglomerados de exclusão* – para usarmos o conceito cunhado por Haesbaert (2000) –, porque, no processo de condução da produção do espaço banal, as redes que conectam também produzem as *massas de despossuídos* ou *massa estrutural de miseráveis*, que perdem as condições de acesso às relações reticulares e sua autonomia para definir seus *circuitos de vida*. No lugar desses circuitos, que garantiriam as formas de vida em sociedade, pelas relações sociabilizadas – definição da própria vida cotidiana, segundo George (1966) –, o homem da inclusão precária vê-se inserido num “movimento de fora”, imposta pela cidade que tende a suprimir o “movimento de dentro”, como espectador.

O que se verifica a olho nu é o que Rolnik (2004), lendo São Paulo, chama de *ditadura do movimento*, que pode ser definida como descompasso entre ritmos e temporalidades díspares em espaços que se constituem por muros simbólicos e físicos (regulando os itinerários dos mais pobres) e por políticas de contenção de projetos ontológicos, veladas na cotidianidade como passagem do ser morador ao ser habitante (imóvel, imobiliário). O temário é interpelativo, impondo-nos uma hipótese: a de que o homem ainda moderno é levado ao enclausuramento do existir; a lógica da imobilidade – ou, de modo genérico, a mobilidade relativa e precarizada – normatiza a existência, reconduz o ser social a ser num estado de permanência interacional (sem contradições, portanto, sem agendas de luta política).

Perde-se a lição que pode ser retirada quando da implantação do capitalismo industrial, pelo operariado urbano-industrial dos países centrais: a que diz respeito ao cuidado em ir além da fantasia do “ser-assim” (do existir para, eventualmente, resistir) e chegar à noção de vida como produção histórica (reconduzir a existência como manifestação da resistência), como teleologia. O espaço dividido é expressão da vida cotidiana segmentada e, igualmente, do homem repartido em presença (que se ausenta em projetos hegemônicos, lhe convertendo em números passíveis de invisibilidade) e em existência, como retorno ao sentido de vida como trabalho, como criação e territorialização corpórea e mental do ser ao espaço do vivido, sem perder de vista as contradições como rugosidades a serem enfrentadas.

Como presença, a ausência do sujeito se traduz em densidade ou adensamento que, em vias de periferização, entocam-se em aglomerados que validam a política de segregação socioespacial dos espaços concebidos, implantando a racionalidade moderna que poderia ser lida como modelo cívico (positivo e ordenador) das relações sociais. Os aglomerados programados para “excluir” abrem margem a múltiplas interpretações, das quais destacaremos apenas duas: i- surgem como periferização do vivido, onde o ser que habita tem de se identificar com a condição de sua morada; ii- são produzidas como alternativas, no plano do vivido, numa recombinação estratégica de modos de ser, saindo do plano da presença e indo ao existência.

O momento é oportuno para que algumas conclusões mediatas sejam elencadas. Se mantivermos nossa posição no método dialético, confirmaremos o caráter dual da vida cotidiana. O cotidiano ou a vida cotidiana seria, dessa forma, a própria estrutura dual que se constrói com os momentos empírico e concreto da realidade. No plano do empírico, o cotidiano constitui verdadeiras rotinas labirínticas, isto é, temporalidades rotinizadas a transformar as atividades igualmente rotinizadas. Por este espectro, a imediaticidade rompe com a possibilidade de o ser social ver-se por inteiro, porque, mesmo completando os

momentos diários da vida (cronologicamente), ele é incapaz de visualizar a vida como totalidade. Fala-se isto porque a totalidade somente se resolve como síntese quando o próprio cotidiano se mostra como unidade.

A falsa consciência instila-se no campo abstrato das realizações a ponto de transformar a vida cotidiana num mimetismo eterno. No entanto, as relações que se estabelecem na banalidade da vida social, ainda que manejadas por espaços controlado/individualizados/polivalentes, conforme acentua Carvalho (1996), ultrapassam as barreiras da repetição e adquire o valor contingencial, confirmando o corpo ambíguo do cotidiano que aqui foi estudado. Toda a facticidade das realizações, quando inibidoras do desvelamento das determinações existentes no plano do real, potencializa os projetos ontológicos. Essa virtualização constrange a política da existência espacial, dirá Carvalho ao interpretar a reflexão lefebvriana, que o que antes era política, agora, modula-se em pragmatismo. Dessa forma, a pretensa política que aparece como pragmatismo liga o homem e a mulher aos “elementos à mão” disponíveis no/pelo meio. Conforme se verifica, a relação homem-meio também é empobrecida e com ela as geograficidades e a vida como a esteira da eficácia política.

Notemos ainda com Carvalho (1996) que “no plano da cotidianidade o útil é o verdadeiro, porque é este o critério de eficácia. O critério de validade no cotidiano é o da funcionalidade” (p. 25). Assim, elimina-se a distância entre o pensamento e a prática da ação, ao se empregar a imediatividade como o marco do que Paulo Netto (1996), relendo Lukács, chama de *materialismo espontâneo*. A cotidianidade, aliás, para Lukács, possui três determinações fundamentais: a heterogeneidade (atividades que se originam de diferentes modos e que se hierarquizam), a imediatividade e a superficialidade extensiva (fenômenos que se somam na ausência das relações).

O imediatismo provoca o congelamento da passagem dialética do empírico ao concreto, suprimindo as determinações e condenando homens e mulheres a se confinarem em espaços regulados, em tempos banais e nas paisagens como a estética do movimento histórico. Amplia-se o vivido em detrimento do viver e a unidade a ser descoberta na vida concreta se divide. E o homem também se divide. Ensina-nos Seabra (2004) que, na vida cotidiana, “se estabelece uma distância incomensurável entre o viver e o vivido e que enquanto o viver encolhe, o vivido atravessado por discursos, por imagens e por esteticismos se amplia” (p. 190).

A expansão da dimensão do vivido, proporcionado pela indústria cultural, rompe o fluxo que resguarda as necessidades imanentes dos seres sociais. Os desejos se convertem em

frustração, produzindo carências e “pobreza de vínculos sociais” (SEABRA, 2004). Na ausência das relações, no interior das esferas da comunicação e da informação, a vida cotidiana, por outro lado, fundindo o viver e o vivido, se mostra irreduzível. Eis a dimensão contingencial da vida cotidiana.

Em termos gerais e conclusivos, diz-se que, na ordem das experiências constituidoras dos ritmos banais do tempo, o ser social se mostra aberto ao alargamento de sua própria constituição enquanto ser sociabilizado, produzido pelo trabalho coletivo e fundacional, na vida social. Lukács (2010) chama a atenção para o fato de que é na vida cotidiana (ou em sua trivialidade) que a análise ontológica pode assumir sua existência. O ponto de partida tem de existir, portanto; e a vida cotidiana desempenhará este papel. Disserta o filósofo que “existem fenômenos do ser – muitas vezes bem importantes – que exatamente aqui, em seu primeiro e mais primitivo surgimento, mostram seu verdadeiro caráter ontológico para depois serem despidos de sua legítima constituição (...)” (2010, p. 65).

Rodeado pelo imediatismo cotidiano ou por *espontânea evidência* (ou, ainda, *evidência-de-ser*), o ser social é capaz de superar o cotidiano (superar no sentido de ir além e não de suprimir) por formas de objetivação, como a arte, o trabalho criador e a ciência (LUKÁCS, 2010). O mais importante, acreditamos, é fugir da crença das instâncias menos ou mais valorizadas, dentro e fora da vida cotidiana, para construir uma leitura possível de cotidiano como resistência à alienação, ao sentido de cotidiano como “espaço do acaso” (CARVALHO, 1996). As formas de objetivação poderão se expandir como resultado da presença da teleologia (do pôr teleológico) a produzir valor(es). Geograficamente, o valor fabrica objetos e sentidos, geografidades a serem vividas e formas espaciais com a assinatura de quem pratica a ação de ser-no-espaço.

Entremeado por esse cotidiano que se duplica, o ser social vê-se numa trama de relações. Se a existência humana está para além da vida biológica, é porque o ser (tornado) social, ao longo do tempo, conquista qualidades inerentes à vida imediata, prática. Em realidade, se mudarmos a nossa escala de análise, diríamos que os processos históricos são o combustível à aquisição de tais qualidades. Elas não são conquistas, mas construções situadas, porque forjadas por ritmos de tempos e por geografidades. Todo fenômeno (e, mais profundamente, toda ação) se manifesta contextualmente. Por isso, a existência não se esgota na simples manifestação da matéria a confinar energias. Ela é isto para ser, a seguir, consciência. Essa mesma consciência percola a vida cotidiana e se apresenta aos homens em modos variados, ao mesmo tempo.

Dito isso, não seria desperdício afirmar que a consciência que se origina é estimulada

por processos históricos ou por movimentos que as sociedades produzem pelo/para obter espaço. É nesse sentido que a existência poderá ser entendida como uma trama a abrigar dimensões do ser e do estar do homem-no-mundo. Isso porque a sociabilidade e a historicidade (com e pelo trabalho) se desdobram em práticas espaciais. O uso do espaço se banaliza, afinal, homem algum vive fora de sua cotidianidade. Aqueles que se veem socialmente fora do cotidiano controlam os acessos às escalas da vida restrita. É a velha relação capital-trabalho nos dizendo que a vida está posta em duas vias: como ela simplesmente é (como destino e presença concedida pelo ser pré-social) e como ela poderá ser (como projeto ontológico, ou seja, existência coabitada e convivida socialmente).

O que está em jogo na vida prática é a conquista pela prática da vida no sentido de incorporação das políticas da existência, em detrimento dos gestos por sobrevivência. Se a humanidade é o resultado de saltos ontológicos é porque surgem, desses saltos, desafios histórico-sociais. A história faz recuar as barreiras naturais e, ao fazê-lo, torna frequente os “momentos sociais” (LUKÁCS, 1978). Nesses momentos, as alternativas de vida se tornam imprescindíveis à reprodução da mesma como liberdade. Daí a política ser uma categoria ontológica fundamental à vida coabitada. Ela é quem rivaliza projetos e endossa o desmantelamento da relação entre pares de conceitos, como existência/subsistência, material/espiritual, local/global, parte/todo etc. (CARVALHO, 1996).

A ontologia do ser social é uma ontologia no espaço, justamente porque a política se institui como a categoria responsável em diferenciar pessoas, transformá-las (ou não) em sujeitos. As qualidades de enunciação estão intimamente ligadas ao lugar de morada e moradia, de maneira que tal categoria estabelece presença ineliminável na processualidade própria do ser social. Vida social e cotidiano, assim, interagem mediando as ontologias de quem habita. O referencial espacial é condição fundante da existência, mas também a própria base ontológica físico-simbólico e relacional da esfera de vida dos homens e mulheres. Lembrará Escolar (1996), em termos gerais, que “o produtor do cotidiano está condicionado a seu local e enquanto nele vive vai transformando sua geografia adquirida” (p. 15).

## CONCLUSÃO

Nesta presente dissertação, tivemos a oportunidade de aprender a conviver com as lacunas da própria existência, da prática da vida cotidiana que, quando confrontada com a teoria, não se acovarda. A alternativa ontológica de se discutir o mundo já não é alternativa, mas exigência para uma teoria que se quer atenta às transformações e permanências da vida social.

Para sustentar tal empreendimento, tivemos de respeitar o movimento de ida à ontologia lukacsiana não só para recuperar o vocabulário que o tema exige, mas, sobretudo, para não tomarmos a ontologia exclusivamente como objeto de estudo. Tomamos o cuidado em compreender a ontologia como ponto de partida para que a análise acerca da vida socioespacial pudesse ser realizada.

O último Lukács trouxe-nos a noção de vida como o resultado histórico do fazer político. A ontologia marxista não abandona a ideia de totalidade aberta, uma vez que, estudando o homem moderno, ela o integra a modos de fazer-se em sociedade. O nosso papel, assim, foi o de (re)introduzir este debate na Geografia, tratando de sintetizar este processo do vir-a-ser como a combinação dos modos de existir com o binônimo ser-estar.

Os modos de vida não se consagram por um tempo linear evolutivo. Eles são produzidos pela sociedade composta por sua relação com a natureza. Neste processo, modos de vida atraem a atividade que facilita a construção do pensamento, que é a mesma que abriga ações inventivas tidas como técnicas. E, na tentativa de conciliar pensamento e gesto, homens e mulheres, em presença, produzem valores que dão qualidade aos atos de ser e de estar. A vida, assim, se enche de relações e valores.

Pelas relações, a vida em sociedade se mostra, a homens e mulheres, como condição ineliminável à permanência do caráter de mudança do tempo. São eles os sujeitos dessa mudança. Isso explica a intensidade da teoria de Lukács acerca do ser social. O que adjectiva o ser, socialmente, é a convivência e a coabitação políticas. Não há convívio sem disputa de projetos. Coabitar passa a significar a condição ontológica do ser social. A ontologia está para além da ética e da moral inscritas na sociedade humana. Ela oferece aos seres humanos a capacidade de produzir como seres sociais e não como entes privilegiados ou seres intramundanos (como expõe, p. ex., a filosofia de Heidegger); ela permite aos homens e mulheres serem em sociedade. Das relações que nela se estabelecem, surgem as organizações espaciais.

Pelos valores, a vida social modifica a matéria e significa a materialidade para servir, no âmbito societal, como quadro histórico da concreção. Nesse processo, o abstrato e o concreto formam um par de conceitos, oferecendo ao ser social a vontade de ir além do que fora estabelecido. Por isso, é possível escrever sobre as transformações históricas que não são determinações geográficas.

Ao longo do texto, buscamos ultrapassar os frágeis limites da imanência. O processo de materialização das bases que formam o existir demandam outras esferas de inscrição do homem na vida terrena. Projetar-se na vida social como ser coabitado é perceber que a própria história, em suas modulações, interpela a sociabilidade, convocando-o a estar-aí conscientemente. Isso quer dizer que, ao se colocar como indivíduo, o ser coabitado transfere suas necessidades para o outro, exigindo de si um relacionamento concreto com outras esferas do ser, que se refere às naturezas inorgânica e orgânica.

Tal relacionamento precisaria mediar a ideia que o ser social cria para para-si para refazer o seu movimento de totalização nos atos políticos de ser-estar no mundo. Nem todas as ações, que produzem o espaço por relações, são objetivadas como valor nas formas espaciais. O cotidiano, ao mesmo tempo em que deslegitima o “fazer-se” da individuação, coloca-se como possibilidade. Mas não se trata de possibilitar o ser social a ser ativo, dominando os obstáculos das aptidões individuais e aqueles referentes aos impostos pela natureza; trata-se da possibilidade de o ser social, a partir do salto ontológico, realizar o seu trabalho enquanto tal, indo da individuação às ações de fortalecimento da sociabilidade. Por essa matriz de pensamento, reconhece-se a importância histórica das técnicas de consolidação da vontade como rota a se chegar à síntese do movimento dialético de ser-no-mundo. O homem deixa de ser ideia e indivíduo para produzir novos sentidos para seus modos de habitar, como membro de uma sociedade.

Pensamos uma ontologia que entende que o ser social tem como compromisso frear a tendência de entificação do ser (um problema filosófico, mas também de ordem prática) e, assim, comprovar ser o que “é” produzindo novos saberes e disputando novos sentidos de ser para deixar de ser simplesmente “assim” (o ser-assim fenomenológico), móvel, mas condenado ao papel imputado pelo destino. E tem sido, a vida cotidiana, a arena que espacializa os graus de conflitividade e as escalas de existência. Em última análise, ser no espaço é experimentar as agendas próprias da esfera social que insiste em tornar a materialidade como coisa-em-si e imutável, a ser confundido com a própria noção de substância para continuarmos confundindo ontologia com metafísica.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, M. C. de. *Geografia, ciência da sociedade: uma introdução à análise do pensamento geográfico*. São Paulo: Atlas, 1987.

ASTRADA, C. *Trabalho e alienação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

BAUDRILLARD, J. *La transparencia del mal: ensayo sobre los fenómenos extremos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991.

BERNARDES, A. H. *Das perspectivas ontológicas à natureza do internauta: contribuição à epistemologia em Geografia*, 264 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2012.

BOCAYUVA, P. C. C. A potência da periferia no planeta urbano. *Desigualdade & Diversidade*, n. 12, p. 91-110, 2013.

BORZACCHIELLO, J. S. *França e a Escola Brasileira de Geografia: verso e reverso*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

BRUNHES, J. *Geografia Humana*. Barcelona: Editorial Juventud, 1948.

\_\_\_\_\_. Du caractère propre et du caractère complexe des faits de géographie humaine (Aula inaugural do curso de Geografia Humana, ministrada no Collège de France, em 9 de dezembro de 1912). *Annales de Géographie*, XXII, nº 121, v. 22, p. 1-40, 1913.

BUZZI, A. R. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecer, a linguagem*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

CAMPOS, A. Movimento em estruturas “sócio-espaciais”: em busca dos sujeitos subalternos. In: SILVA, C. A. da (Org.). *Por uma Geografia das existências: movimentos, ação social e produção do espaço*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014, p. 47-65.

CAPEL, H. *Filosofia y ciencia en la Geografía contemporánea*. Una introducción a la Geografía. Barcelona: Ediciones del Serba, 2012.

CARVALHO, M. C. B. O conhecimento da vida cotidiana: base necessária à prática social. In: *Cotidiano: conhecimento e crítica*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1996, p. 13-63.

CONTI, J. B. Geografia e Climatologia. *GEOUSP*, n. 9, p. 91-95, 2001.

CORREA, R. L. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. Niterói: *GEOgraphia*, v. 9, n. 17, p. 7-18, 2007.

COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. *A dualidade de poderes: introdução à teoria marxista de estado e revolução*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

DARDEL, E. *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DERRUAU, M. *Geografia Humana I*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

ELISSALDE, B. Géographie, temps et changement spatial. *Espace géographique*, tomo 29, n. 3, p. 224-236, 2000.

ENGELS, F. *A dialética da natureza*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ESCOLAR, M. *Crítica do discurso geográfico*. São Paulo: Hucitec, 1996.

FREDERICO, C. A presença de Lukács na Política Cultural do PCB e na Universidade. In: MORAES, J. Q. de (Org.). *História do Marxismo no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. Volume 2: Os influxos Teóricos, 1995.

GALLOIS, L. Tableau de la Géographie de la France. *Annales de Géographie*, vol. 12, n. 63, p. 207-213, 1903.

GEORGE, P. *Os métodos da Geografia*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1972.

\_\_\_\_\_. *Sociologie et Géographie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

\_\_\_\_\_. La vie et l'œuvre de Max. Sorre. *Annales de Géographie*, t. 71, n. 387, p. 449-459, 1962.

HAESBAERT, R. Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 165-205.

HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

\_\_\_\_\_. *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980.

HARTSHORNE, R. *Questões sobre a natureza da geografia*. Rio de Janeiro: Instituto Panamericano de Geografia e História, 1969.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Construir, habitar e pensar*, 1954. In: [http://www.proureb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger\\_construir,%20habitar,%20pensar.pdf](http://www.proureb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir,%20habitar,%20pensar.pdf). Acesso em abril de 2015.

HETTNER, A. Os rumos da Geografia e sua relação com as ciências da natureza. *GEOgraphia*, v. 14, n. 28, p. 138-160, 2012.

KANT, I. Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço (1768). *GEOgraphia*, ano 8, n. 15, p. 2006.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LANDER, E. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Argentina: CLACSO, 2005.

LEAL, F. M. *Coordenadas geográficas: ser-no-mundo*, 140 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, 2010.

LEFEBVRE, H. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

LESSA, S. *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. 3ª ed. revista e corrigida. Instituto Lukács: São Paulo, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Para compreender a Ontologia de Lukács*. 3ª ed. rev. e atual. Ijuí: Editora Unijuí, 2012a.

\_\_\_\_\_. Lukács: método e ontologia. *Cadernos de Serviço Social*, v. 11, p. 132-153, 1995.

\_\_\_\_\_. Lukács: trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, n. 15, p. 39-51, 1992.

LINS, R. C. Natureza e limites do conhecimento geográfico. *Ciência & Trópico*, 6(2), p. 271-286, 1978.

LÖWY, M. *Método dialético e Teoria Política*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010. Resenha de: LESSA, S. Prolegômenos para uma ontologia do ser social [Gyorgy Lukács]. *Crítica Marxista*, n. 32, p. 175-177, 2011.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. *Temas de Ciências Humanas*, n. 4, p. 1-18, 1978.

\_\_\_\_\_. Metafísica de la tragedia. In: LUKÁCS, G. (Org.). *El alma y las formas y La teoría de la novela* (Obras completas 1). Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1975, p. 243-274.

\_\_\_\_\_. A autocrítica do marxismo. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24-25 ago. 1969. Caderno Especial, p. 5. Entrevista concedida a Leandro Konder.

MACHADO, L. O. A geopolítica do governo local: proposta de abordagem aos novos territórios urbanos da Amazônia. In: *Anais do 3º Simpósio Nacional de Geografia Urbana*. Rio de Janeiro: IBGE, 1993.

MALPAS, J. Geografia, Biologia e Política: Heidegger sobre lugar e mundo. *Natureza Humana*, n. 11(1), p. 171-200, 2009.

MARTIN, A. R. Armando Corrêa da Silva e a “Geografia do futuro”. In: MACHADO, M. S.; MARTIN, A. R. (Orgs.). *Dicionário dos geógrafos brasileiros*, volume 1. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014. p. 13-28.

MARTINS, E. R. As dimensões do geográfico: um diálogo com Armando Corrêa da Silva. *GEOUSP – Espaço e Tempo (Online)*, v. 18, n. 1, p. 40-54, 2014.

\_\_\_\_\_. Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser. *GEOUSP – Espaço e Tempo (Online)*, n. 21, p. 33-51, 2007.

MARTINS, J. S. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. 2ª ed. rev. e ampl., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2010.

\_\_\_\_\_. O sendo comum e a vida cotidiana. *Tempo Social*, 10 (1), p. 1-8, 1998.

\_\_\_\_\_. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTINS, F. Prefácio. In: *Princípios de Geografia Humana*. 28ª ed. Lisboa: Edições Cosmos, 1954.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Capital*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MÉSZÁROS, I. *Para além do capital: rumo a uma teoria de transição*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MONTEIRO, C. A. F. Entrevista com o professor Carlos Augusto Figueiredo Monteiro. *Revista Discente Expressões Geográficas*, Florianópolis, n. 6, ano VI, jun. de 2010. p. 01-18. Entrevista concedida a Elisa Dassoler, Harideva Égas, Ricardo Freire e Ewerton Machado.

MORAES, A. C. R. Geografia, interdisciplinaridade e metodologia. *GEOUSP – Espaço e Tempo (Online)*, v. 18, n. 1, p. 9-39, 2014.

\_\_\_\_\_. *Geografia: pequena história crítica*. 21ª ed. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_; COSTA, W. M. *A valorização do espaço*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1987.

\_\_\_\_\_. Em busca da ontologia do espaço. In: MOREIRA, R. (Org.). *Geografia Teoria e Crítica: o saber posto em questão*. Petrópolis: Vozes, 1982a.

MOREIRA, R. A (Geografia da) Sociedade do Trabalho. *Terra Livre*, ano 29, v. 1, n. 40, p. 131-142, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para onde vai o pensamento geográfico? Por uma epistemologia crítica*. 2ª ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

\_\_\_\_\_. Ser-tões: o universal no regionalismo de Graciliano Ramos, Mário de Andrade e Guimarães Rosa. In: MOREIRA, R. *Pensar e Ser em Geografia*. São Paulo: Contexto, 2010d, p. 143-159.

\_\_\_\_\_. O mal-estar espacial no fim do século XX. In: MOREIRA, R. *Pensar e Ser em Geografia*. São Paulo: Contexto, 2010c, p. 133-141.

\_\_\_\_\_. A renovação da geografia brasileira no período 1978-1988. In: *Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2010b, p. 23-39.

\_\_\_\_\_. *O pensamento geográfico brasileiro, vol. 1: as matrizes clássicas originárias*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2010a.

\_\_\_\_\_. A reestruturação espacial e as novas formas de sujeitos e conflitos nas relações geográficas deste começo de século. *Terra Livre*, v. 1, n. 30, p. 171-184, 2008.

\_\_\_\_\_. Da região à rede e ao lugar: a nova realidade e o novo olhar geográfico sobre o mundo. *Etc..., espaço, tempo e crítica*, n. 1 (3), v. 1, p. 55-70, 2007.

\_\_\_\_\_. Sociabilidade e espaço (As formas de organização geográfica das sociedades na era da Terceira Revolução Industrial – um estudo de tendências). *AGRÁRIA*, n. 2, p. 93-108, 2005.

\_\_\_\_\_. Marxismo e Geografia (A Geograficidade e o diálogo das Ontologias). *GEOgraphia*, ano 6, n. 11, p. 21-37, 2004.

\_\_\_\_\_. Trabalho e movimentos sociais no Brasil: um diálogo possível no âmbito da luta emancipatória. *Pegada*, v. 4, n. 1, p. 41-62, 2003b.

\_\_\_\_\_. Max Sorre (Nossos Clássicos). *GEOgraphia*, ano V, n. 10, p. 135-136, 2003a.

\_\_\_\_\_. As categorias espaciais da construção geográfica das sociedades. *GEOgraphia*, v. 3, n. 5, p. 15-32, 2001.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditação da técnica*. Lisboa: Sociedade Unipessoal, 2009.

PAULO NETTO, J. Notas sobre o marxismo na América Latina. *Novos Temas*, v. 5-6, p. 43-60, 2012.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da vida cotidiana. In: *Cotidiano: conhecimento e crítica*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1996, p. 64-93.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A Geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina. *AGB-TL*, vol. 1, n. 3, ano 3, p. 5-26, 2006.

QUAINI, M. *Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RAFFESTIN, C. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAGO FILHO, A.; VAISMAN, E. A trajetória de J. Chasin: teoria e prática a serviço da revolução social. *Verinotio – Revista on-line de educação e ciências humanas*, n. 9, ano V, p. 221-298, 2008. Entrevista concedida a Lúcia Ap. Valadares Sartório e a Vânia Noeli Ferreira de Assunção.

\_\_\_\_\_. Gênese e significado histórico do Seminário de Marx (1958-1964). In: XXVII Seminário Nacional de História, 2013, Natal. *Anais do XXVII Seminário Nacional de História*.

ROCHA, A. S. *Objetos, atos e situações no morar na periferia da metrópole: momentos e implicações*, 210 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007.

ROLNIK, R. São Paulo, 450 anos. In: COLÓQUIO SÃO PAULO 450 ANOS, 2004, São Paulo. Disponível em: <<https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2009/08/saopaulo450anos.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2017.

SANTOS, M. *O espaço do cidadão*. 7ª ed., 1ª reimpr. São Paulo: EdUSP, 2012.

\_\_\_\_\_. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4ª ed. São Paulo: EdUSP, 2006.

\_\_\_\_\_. O papel ativo da Geografia: um manifesto. *Anais do XII Encontro Nacional de Geógrafos*, 2000.

\_\_\_\_\_. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: Hucitec, 1994.

\_\_\_\_\_. Espacio y Metodo. *Geocrítica*, ano XII, n. 65, 1986b.

\_\_\_\_\_. *Por uma Geografia Nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986a.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SEABRA, O. Territórios do uso: cotidiano e modo de vida. *Cidades*, v. 1, n. 2, p. 181-206, 2004.

SCIACCA, M. F. *História da Filosofia II*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

SILVA, A. C. da. A aparência, o ser e a forma: Geografia e Método. *GEOgraphia*, ano II, n. 3, p. 7-25, 2000.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia e cotidiano. In: SILVA, A. C. da. *Geografia e mudança cultural*. São Paulo, 1997 (Apostila preparada para o curso de Pós-Graduação em Geografia da FFLCH-USP).

\_\_\_\_\_. Sujeito e objeto e os problemas da análise. *Boletim Paulista de Geografia*, nº 71, 1992b.

\_\_\_\_\_. Ontologia analítica: Teoria e Método. *Terra Livre*, nº 9, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Geografia e Lugar Social*. São Paulo: Contexto, 1991.

\_\_\_\_\_. *O espaço fora do lugar*. 2º ed. São Paulo: Hucitec, 1988.

\_\_\_\_\_. *De quem é o pedaço?* Espaço e cultura. São Paulo: Hucitec, 1986b.

\_\_\_\_\_. As categorias como fundamentos do conhecimento geográfico. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. (Orgs.). *O Espaço Interdisciplinar*. São Paulo: Nobel, 1986a.

\_\_\_\_\_. A renovação geográfica no Brasil - 1976/1983 (As geografias crítica e radical em uma perspectiva teórica). *Boletim Paulista de Geografia*, n. 60, 1983.

\_\_\_\_\_. Contribuição à crítica da crise da Geografia. In: SANTOS, M. (Org.). *Novos rumos da Geografia Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1982b.

\_\_\_\_\_. O espaço como ser: uma auto-avaliação crítica. In: MOREIRA, R. (Org.). *Geografia: teoria e crítica*. Teoria e Crítica: o saber posto em questão. Petrópolis: Vozes, 1982a.

\_\_\_\_\_. A subtotalidade geográfica e sua especificidade. *Anais do 4º Encontro Nacional dos Geógrafos*, AGB, 1980.

\_\_\_\_\_. *Cinco paralelos e um meridiano*, 180 f. Tese de livre-docência – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1979.

\_\_\_\_\_. O conceito de espaço em David Harvey – implicações ontometodológicas. *Anais do 3º Encontro Nacional dos Geógrafos Brasileiros*, AGB, 1978.

SORRE, M. Objeto e método da climatologia. (1934). *Revista do Departamento de Geografia*, 18, 2006, p. 89-94.

\_\_\_\_\_. Fundamentos da Geografia Humana. (1948). In: MEGALE, J. F. (Org.). *Max Sorre: geografia* (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1984d. p. 87-98.

\_\_\_\_\_. Migrações e mobilidade do ecúmeno. (1955). In: MEGALE, J. F. (Org.). *Max Sorre: geografia* (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1984c. p. 124-139.

\_\_\_\_\_. A noção de gênero de vida e sua evolução. (1952). In: MEGALE, J. F. (Org.). *Max Sorre: geografia* (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1984b. p. 99-123.

\_\_\_\_\_. A adaptação ao meio climático e biossocial – Geografia psicológica. (1954). In: MEGALE, J. F. (Org.). *Max Sorre: geografia* (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo: Ática, 1984a. p. 30-86.

\_\_\_\_\_. *El Hombre en la Tierra*. Barcelona: Editora Labor, S.A., 1967.

\_\_\_\_\_. La notion de genre de vie et sa valeur actuelle (Deuxième article). *Annales de Géographie*, v. 57, n. 307, p. 193-204, 1948b.

\_\_\_\_\_. La notion de genre de vie et sa valeur actuelle (Premier article). *Annales de Géographie*, v. 57, n. 306, p. 97-108, 1948a.

\_\_\_\_\_. Sur la conception du climat. *Bulletin de la Société languedocienne de Géographie*, tomo VII, p. 1-15, 1936.

SOTELO, A. V. Trabalho e capital: as antípodas do sistema. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, v. 6, n. 2, p. 15-27, 2014.

TEIXEIRA, B. C. A Educação Brasileira em transe: ensaio sobre a natureza ontológica das ocupações. In: *Anais do VI Seminário Vozes da Educação 20 anos: memórias, políticas e formação docente*, 2016.

TERTULIAN, N. Uma apresentação à ontologia do ser social, de Lukács. *Crítica Marxista*, n. 3, p. 54-69, 1996.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I* (A árvore da liberdade). 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TONET, I. Lukács e as esquerdas brasileiras. In: PINASSI, M. O. (Org.). *Leandro Konder: a revanche da dialética*. São Paulo: Editora UNESP, Editora Boitempo, 2002.

TRICART, J. *Ecodinâmica*. Rio de Janeiro: IBGE/SUPREN, 1977.

TROCHIN, D. M. *O movimento e o desenvolvimento da Natureza e da Sociedade*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1955. p. 91-132.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

VIDAL DE LA BLACHE, P. *Princípios de Geografia Humana*. 28ª ed. Lisboa: Edições Cosmos, 1954.

\_\_\_\_\_. Des caractères distinctifs de la géographie. *Annales de Géographie*, v. 22, n. 124, p. 289-299, 1913.

\_\_\_\_\_. Géographie générale – Les genres de vie dans la géographie humaine (Second article). *Annales de Géographie*, vol. 20, n. 112, p. 289-304, 1911b.

\_\_\_\_\_. Géographie générale – Les genres de vie dans la géographie humaine (Premier article). *Annales de Géographie*, vol. 20, n. 111, p. 193-212, 1911a.

- \_\_\_\_\_. *Tableau de la Géographie de la France*. Paris: Librairie Hachette, 1908.
- \_\_\_\_\_. Routes et chemins de l'ancienne France. *Bulletin de géographie historique et descriptive*, p. 115-126, 1902b.
- \_\_\_\_\_. Les conditions géographiques des faits sociaux. *Annales de Géographie*, vol. 11, n. 55, p. 13-23, 1902a.
- \_\_\_\_\_. La Géographie Politique a propos des écrits de M. Frédéric Ratzel. *Annales de Géographie*, vol. 7, n. 32, p. 97-111, 1898.
- \_\_\_\_\_. Le principe de la géographie générale. *Annales de Géographie*, vol. 5, n. 20, p. 129-142, 1896.