UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

REGINALDO ALEX CALÇAVARA

O SENTIDO DA ONTOLOGIA DO ESPAÇO PARA A DISSOLUÇÃO DA DICOTOMIA *GEOGRAFIA FÍSICA – GEOGRAFIA HUMANA*: estudo sobre o caso da geografia crítica brasileira a partir do pensamento de Martin Heidegger.

VITÓRIA
2013

REGINALDO ALEX CALÇAVARA

O SENTIDO DA ONTOLOGIA DO ESPAÇO PARA A DISSOLUÇÃO DA DICOTOMIA *GEOGRAFIA FÍSICA – GEOGRAFIA HUMANA*: estudo sobre o caso da geografia crítica brasileira a partir do pensamento de Martin Heidegger.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia, na área de concentração Natureza, Técnica e Território.
Orientador: Profº Dr. Luís Carlos Tosta dos Reis.

VITÓRIA
2013

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Calçavara, Reginaldo Alex, 1982-
C144s O sentido da ontologia do espaço para a dissolução da dicotomia geografia física–geografia humana: estudo sobre o caso da geografia crítica brasileira a partir do pensamento de Martin Heidegger / Reginaldo Alex Calçavara. – 2013.
153 f.

Orientador: Luis Carlos Tosta dos Reis.
Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Ontologia. 3. Geografia física. 4. Geografia humana. I. Reis, Luís Carlos Tosta dos. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

"O SENTIDO DA ONTOLOGIA DO ESPAÇO PARA A DISSOLUÇÃO DA DICOTOMIA GEOGRAFIA FÍSICA – GEOGRAFIA HUMANA: Estudo sobre o caso da geografia crítica brasileira a partir do pensamento de martin heidegger"

Reginaldo Alex Calçavara

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em 26 de Agosto de 2013 por:

Prof. Dr. Luis Carlos Tosta dos Reis - Orientador - UFES

Prof. Dr. Carlos Teixeira de Campos Jr. – UFES

Prof. Dr Carlos Eduardo Santos Maia - UFJF

À Paula e Eloísa, meus amores.

AGRADECIMENTOS

Ao meu mestre e amigo, professor Tosta, que mais que orientar, me conduziu até aqui;

A Paula, pelo amor, pela dedicação e pelas discussões, às vezes acaloradas e sempre inconclusas (como toda boa discussão), sobre a dissertação que sempre me ajudaram a esclarecer minhas próprias dúvidas;

Meus agradecimentos à Elô, que apesar de sua pouca idade, me ensinou que mesmo as pequenas coisas da vida nos ensinam a pensar. Agradeço ainda Elô, pois, cada vez que olho e penso em você (sempre), os problemas da vida ficam tão pequenos... Te peço também minhas desculpas pelos momentos em que deixei de brincar com você para escrever este trabalho.

A toda minha família que me ensinou respeito, educação e humanismo;

Ao Daniel e ao Igor pela ajuda e pela hospitalidade com que me receberam em sua casa;

Aos amigos de turma, em especial, para Beatriz, Ana e Miquelina;

A Izadora, pela sua simpatia, pela sua eficiência na condução do programa e pelo maravilhoso café da secretaria sem o qual nossas atividades seriam muito mais cansativas;

Aos membros da banca examinadora, pelo tempo dedicado à apreciação deste trabalho e pelas contribuições;

Aos professores do PPGG e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela contribuição valiosíssima que deram ao trabalho através das disciplinas;

Aos meus amigos da Subsecretaria de Pesquisa e Desenvolvimento da Prefeitura de Cachoeiro de Itapemirim, pelo apoio e pela compreensão;

A CAPES pelo apoio financeiro;

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) pela oportunidade e também pelo apoio;

A todos aqueles que colaboraram para a conclusão deste trabalho...

Obrigado!

"...trata-se de compreender a essência da técnica e do mundo técnico. Na minha opinião, isso não pode ser feito enquanto nos movermos, no plano filosófico, dentro da relação sujeito-objeto. Isso significa: a 'essência' da técnica não pode ser compreendida a partir do marxismo."

Martin Heidegger

RESUMO

A pesquisa articula os temas da ontologia do espaço e a dicotomia entre a *Geografia Física e a Geografia Humana* no âmbito do movimento de renovação crítica da geografia brasileira.

Busca demonstrar que há um nexo entre a posição assumida por esta vertente da geografia brasileira frente à referida dicotomia e a reflexão ontológica acerca do objeto da disciplina, diretamente influenciada pelo pensamento marxista.

Indica como campo alternativo de reflexão ontológica a abordagem do filósofo alemão Martin Heidegger em torno da questão do ser, destacando, dentro da amplitude e centralidade deste assunto na obra do referido filósofo, a perspectiva da questão da técnica que, redimensionando a noção de produção, permitiria oferecer um horizonte alternativo para a ontologia na geografia capaz, sugere-se, de abrir a questão do ser enquanto questão a ser pensada.

ABSTRACT

The study articulates the themes of ontology of space and the dichotomy between Physical Geography and Human Geography in the renewal movement critical of Brazilian geography.

Seeks to demonstrate that there is a link between, on the one hand, the position taken by this part of Brazilian geography forward that dichotomy, and on the other hand, the ontological reflection about the object of discipline, directly influenced by Marxism.

Indicates how alternative field of ontological thinking approach of the German philosopher Martin Heidegger on the question of being, especially within the scope and centrality of this issue in the work of that philosopher's perspective the question of technique, redefining the notion of production, would provide a horizon alternative ontology in geography capable, it is suggested, opening the question of being as a question to be thought.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 10

2. EXPOSIÇÃO PREPARATÓRIA À PROBLEMÁTICA: A DELIMITAÇÃO DAS NOÇÕES CENTRAIS NO ESCOPO BIBLIOGRÁFICO E O HORIZONTE DE REFLEXÃO ONTOLÓGICA 15

2.1. A Renovação Crítica-marxista da Geografia Brasileira Sob o Prisma da Ontologia do Espaço. 16

2.2. Sobre a dicotomia Geografia Física – Geografia Humana: breve nota. 24

2.3. A ontologia sob o horizonte do pensamento de Martin Heidegger: uma aproximação preliminar. 30

3. O PAPEL DA REFLEXÃO ONTOLÓGICA NA POSIÇÃO DA GEOGRAFIA CRÍTICA BRASILEIRA SOBRE A DICOTOMIA GF – GH 43

3.1. A gênese da reflexão ontológica da renovação crítica brasileira e seus desdobramentos recentes 43

3.2. A Repercussão da Reflexão sobre a Ontologia do Espaço no tratamento dado ao problema da dicotomia GF-GH 69

4. A ENTIFICAÇÃO DO SER COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO: A CONTRIBUIÇÃO DE MARTIN HEIDEGGER SOBRE O TEMA 82

4.1. História da Ontologia enquanto Esquecimento do Ser: A Ontologia Metafísica 83

4.2. A Diferença Ontológica 94

4.3. A *Entificação* do Ser como “Errância Histórica” 100

5. PRODUÇÃO (DO ESPAÇO) COMO COMPOSIÇÃO: UMA VIA ALTERNATIVA À ONTOLOGIA DO ESPAÇO E AO PROBLEMA DA DICOTOMIA GEOGRAFIA FÍSICA – GEOGRAFIA HUMANA 109

5.1. A “*Questão da Técnica”* como via de acesso ao pensamento do ser 112

5.2. A técnica como *Produção* 115

5.3. A Composição como essência da técnica moderna 122

5.4. A *Questão da Técnica* e a transfiguração da Representação Moderna (Sujeito - Objeto) 133

CONSIDERAÇÕES FINAIS 141

REFERÊNCIAS 146

1. INTRODUÇÃO

A pesquisa problematiza a relação existente entre, por um lado, a reflexão sobre a ontologia do espaço geográfico e, por outro, a posição que o movimento de renovação crítico-marxista da geografia brasileira estabeleceu sobre o problema da dicotomia *Geografia física - Geografia humana*[1].

Ontologia e *dicotomia GF-GH*, ambos considerados sob o contexto restrito da renovação crítica de inspiração marxista que a geografia brasileira conheceu, notadamente, a partir da década de 1970, constituem, assim, os elementos centrais da pesquisa proposta. Trata-se, portanto, de uma pesquisa de caráter estritamente teórico, cujos elementos básicos que propõe articular estão, não raro, associados à ampla polêmica.

Como será evidenciado no que segue, a ontologia do espaço constitui um componente caro ao debate teórico da geografia crítica. Nesse contexto paradigmático, a reflexão ontológica sobre o espaço geográfico irá assumir uma expressão inegável, com implicações que se projetam sobre uma miríade de temas de cunho teórico-metodológico na disciplina, dentre os quais o problema da dicotomia GF - GH.

A ideia que estimula a realização da pesquisa pode ser apresentada, de modo condensado, nos termos que seguem. A posição estabelecida pela renovação crítica da geografia brasileira sobre o problema da dicotomia GF – GH depende, para se efetivar, da assimilação de princípios ontológicos caros ao pensamento marxista, especialmente aqueles que dizem respeito à "*relação homem e natureza"*. Estes princípios correspondem a *uma* perspectiva de pensar a ontologia que se substantiva, fundamentalmente, *pela determinação social do ser,* ou seja: pela identificação da sociedade como princípio que determina o conteúdo do *ser*. Nestes termos, a posição da geografia crítica sobre o problema da dicotomia assenta-se,

---

[1] Com o propósito de tornar a redação e leitura do texto mais dinâmicas iremos usar a "dicotomia GF - GH" em lugar da forma extensa *"dicotomia geografia física - geografia humana".* No mesmo sentido de deixar a redação mais fluente, toda vez que se fizer menção à geografia crítica no presente estudo estaremos nos referindo, a princípio à geografia crítica *brasileira* mais diretamente influenciada pelo pensamento marxista. Nas ocasiões em que for preciso fazer menção ao paradigma da geografia crítica em geral, isto é, sem se restringir à comunidade dos geógrafos brasileiros, a distinção será devidamente assinalada.

fundamentalmente, em *uma perspectiva* de pensar a ontologia de raiz marxista, cuja fundamentação última diz respeito à determinação social do *ser*.

Entretanto, como será evidenciado ao longo do trabalho, o perfil de resolução ontológica acima indicada não é, absolutamente, consensual no plano da ontologia e por isso deve ser, a princípio, considerado - antes de tudo - passível de ser legitimamente investigado.

É nesse sentido que o pensamento do filósofo Martin Heidegger é entrevisto como uma perspectiva fecunda para a pesquisa proposta. Como será visto, a integralidade de sua obra é dedicada à questão principial de toda ontologia, a questão do ser. Além disso, o recurso à sua obra revela-se igualmente fértil à dissertação na medida em que o núcleo de seu pensamento filosófico incide sobre o caráter problemático de toda ontologia que atribua a um ente específico - por exemplo, a sociedade - a condição de fundamento que lhe permitisse, por isso, determinar o conteúdo do *ser*. Ao disponibilizar, assim, um modo alternativo de questionar e pensar o assunto da ontologia, isto é, o *ser*, sua obra oferece, sugere-se, um viés para pensar a *"relação homem - natureza"* alternativo àquele derivado da ontologia marxista, consagrado na geografia crítica. Por extensão, sua obra permitiria por em perspectiva uma visão alternativa para pensar o modo com o qual a corrente crítica da disciplina resolve o problema da dicotomia *GF - GH.*

Do exposto, a abordagem da pesquisa proposta articula duas perspectivas sobre a ontologia que resguardam, entre si, aspectos convergentes e divergentes, quais sejam: a perspectiva derivada do horizonte do pensamento marxista, amplamente estabelecida na geografia crítica e, por outro lado, a perspectiva amparada pelo pensamento de Martin Heidegger, relativamente pouco desenvolvida, nos termos da problematização da pesquisa proposta. Os aspectos convergentes correspondem aos termos comuns de que tratam, dentre os quais se destacam: a noção[2] de *ser;* a relação entre o *ser* e os entes específicos (espaço; natureza; sociedade; homem); a centralidade da noção de *produção* em sua acepção ontológica; etc. Os aspectos

[2] O emprego do termo “noção”, em detrimento dos termos “categoria” e “conceito” para se referir ao Ser, não possui na presente dissertação o sentido epistemológico segundo o qual, noção seria a unidade do discurso no senso comum. Visa, isto sim, resguardar a própria indeterminação, isto é, a ausência de uma definição objetiva do Ser, como pode ser reiteradamente observado na obra de Heidegger.

divergentes dizem respeito, sobretudo, aos princípios norteadores desde o qual esses assuntos são apreendidos em cada uma das vertentes consideradas e, neste caso, existem divergências irredutíveis, como poderá ser observado no desenvolvimento da dissertação.

O objetivo principal da dissertação consiste, em, através do recurso ao pensamento de Martin Heidegger, problematizar o estatuto de resolução ontológica sob o qual o problema da dicotomia GF-GH foi dirimido no bojo do movimento de renovação crítica da geografia brasileira. Para tanto, o objetivo principal desdobra-se nos seguintes objetivos específicos: (i) demonstrar, no contexto da geografia crítica brasileira, o nexo vigente entre a reflexão ontológica e os termos com os quais o problema da dicotomia GF-GH foi suplantado (capítulo 3); (ii) questionar, a partir do pensamento de Heidegger, o perfil de fundamentação ontológica sobre o espaço estabelecido na geografia crítica brasileira e, por extensão, sua repercussão sobre o tratamento dispensado ao problema da dicotomia GF-GH (capítulo 4) e; (iii) propor uma contribuição ao debate sobre a ontologia do espaço na geografia, através da assimilação da "questão da técnica", enquanto perspectiva desenvolvida por Heidegger para tratar o assunto da ontologia, o *ser,* que implica numa profunda reformulação da noção de *produção*, radicalmente distinta da acepção de *produção* que integra o cerne da reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia crítica de inspiração marxista (capítulo 5).

Para tanto a dissertação foi organizada em 5 capítulos, dos quais o seguinte fornece uma apresentação preparatória dos termos da problemática da pesquisa, visando explicitar a delimitação do escopo bibliográfico que, no caso de uma dissertação dotada de conteúdo estritamente teórico, informa diretamente à operacionalização da pesquisa. Através dessa qualificação do escopo bibliográfico, buscaremos fornecer um esclarecimento preliminar das noções centrais e, assim, tornar mais nítido os contornos que delimitam a pesquisa proposta.

O capítulo 3 dedica-se a demonstrar a conexão vigente entre a reflexão ontológica e a questão da dicotomia GF - GH. Neste capítulo será possível evidenciar o perfil dominante da reflexão ontológica desenvolvido no bojo da geografia crítica brasileira, e o modo com o qual ele exercerá uma influência decisiva sobre toda uma gama de importantes questões teórico-metodológicas, tal como, mais

especificamente, no caso da questão acerca da relação homem-natureza, que é subjacente imediata à questão da dicotomia GF-GH.

O capítulo 4 é reservado ao desdobramento das teses centrais do pensamento de Heidegger para o presente trabalho. O cerne do capítulo incide sobre a noção de *diferença ontológica* entre *ser e* ente, dada a importância que esta noção possui tanto para a compreensão do pensamento do filósofo, quanto, em igual medida, para os propósitos da presente pesquisa. Este capítulo apresentará, com base no pensamento de Heidegger, um forte contraponto aos princípios que norteiam a ontologia do espaço desenvolvida na renovação crítica da geografia brasileira. Cabe ressaltar, desde já, que não se trata - absolutamente - de incitar uma atitude refratária e, tampouco, depreciar o viés ontológico proposto pela renovação crítica da geografia, estritamente rigoroso, a propósito, na interlocução com seu quadro de referência filosófica dominante, a saber, o pensamento marxista. Ao contrário, deve ser sublinhado que é somente através dos avanços conquistados à reflexão ontológica pela renovação crítica da geografia que foi possível propor desenvolver, na presente dissertação, uma perspectiva de problematização acerca da ontologia do espaço e seus desdobramentos sobre o problema da dicotomia GF-GH. Nesse sentido, a presente pesquisa deve ser observada, antes de tudo, como diretamente tributária dos avanços conquistados pela geografia crítica em relação à reflexão ontológica e temas correlatos.

O capítulo 5, por sua vez, é reservado à qualificação da *questão da técnica* em Heidegger. Trata-se de uma abordagem da técnica que contempla, de um modo que lhe é próprio, a possibilidade de preservar o sentido da diferença ontológica, isto é, a diferença irredutível entre *ser* e ente, como modo de resguardar a especificidade da abordagem temática do Ser. Além disso, como será demonstrado, seguindo o modo de interpelação da “questão da técnica” desenvolvida por Heidegger, o sentido da diferença ontológica entre *ser e* ente articula-se com um redimensionamento da noção de produção – que ocupa um lugar privilegiado na ontologia do espaço na geografia crítica. Por fim, o capítulo reservado as considerações finais apresentará um balanço dos resultados alcançados no desenvolvimento da pesquisa, bem como das questões em aberto que, estima-se, possam estimular mais investigações sobre o assunto estudado.

Uma última observação, à guisa de advertência, que consideramos relevante sublinhar desde a introdução, mas que deve estar presente acompanhando cada passo subsequente do trabalho: a presente pesquisa, não tem, evidentemente, nenhuma pretensão de resolver o problema da dicotomia GF-GH através da perspectiva de investigação ontológica que propõe desenvolver. Considera-se, muito distintamente de uma expectativa desmedida dessa ordem, que o trabalho atingiria satisfatoriamente as expectativas que desde o início estimularam sua realização se, ao longo de seu desenvolvimento ele for capaz de despertar um interesse renovado sobre o assunto tratado. Essa expectativa corresponde, a propósito, a um traço característico ao pensamento do filósofo que influiu, de modo decisivo, na consecução da presente dissertação, pois, de fato, para Heidegger, importa promover o pensamento, sobretudo, através do estímulo à ampliação da capacidade de questionar – não através da busca pressurosa de respostas pretensamente definitivas.

2. EXPOSIÇÃO PREPARATÓRIA À PROBLEMÁTICA: A DELIMITAÇÃO DAS NOÇÕES CENTRAIS NO ESCOPO BIBLIOGRÁFICO E O HORIZONTE DE REFLEXÃO ONTOLÓGICA

Propor uma investigação acerca da relação vigente entre a *ontologia do espaço* e o problema da *dicotomia GF – GH* no contexto da renovação crítica da geografia brasileira, de acordo com a perspectiva delineada na introdução do trabalho, traz à tona – em função da amplitude mesma dos assuntos envolvidos - a necessidade de fornecer um esclarecimento prévio acerca dos componentes constitutivos da problemática da pesquisa, no sentido de amparar sua consistência em seu desenvolvimento inicial.

Nesse sentido, por se tratar de uma investigação de caráter eminentemente teórico, no qual a revisão bibliográfica exerce, em si, um papel constitutivo na construção da problemática e na operacionalização da pesquisa, constatou-se a necessidade de fornecer, previamente, uma clara delimitação do recorte bibliográfico sobre o qual a análise irá incidir, que permitisse, igualmente, fornecer uma qualificação preliminar dos termos centrais da problemática. Trata-se, basicamente, de fornecer uma qualificação prévia dos dois nichos bibliográficos fundamentais da pesquisa.

Assim, preliminarmente, no que diz respeito ao plano da teoria da geografia, buscar-se-á, no item a seguir, qualificar o recorte bibliográfico referido à renovação crítica da geografia brasileira, sendo, então, de fundamental importância determinar o sentido mesmo da ideia de “renovação crítica da geografia brasileira”.

Alem disso, ainda no plano da renovação crítica da geografia, em função da relevância com a qual a questão da dicotomia GF – GH integra o presente estudo, observou-se a necessidade de registrar uma breve nota, com o intuito de fornecer uma apresentação prévia sobre o assunto que fosse desenvolvida, contudo, sem precipitar o cerne da análise. Assim, em função da necessidade de se preservar o plano analítico da pesquisa, o item 2.2 fornecerá um panorama geral sobre o tema, restringindo-se, tão somente, em assinalar a larga proveniência do assunto na

história da disciplina, o modo com qual ele é assimilado no âmbito da geografia crítica e a permanência da polêmica em torno do assunto no debate atual[3].

No item 2.3, por sua vez, será fornecida uma apresentação preliminar do escopo bibliográfico referido ao pensamento de Martin Heidegger, que oferece o horizonte de reflexão ontológica desde o qual a problemática da pesquisa proposta é colocada em perspectiva, sendo, assim, de fundamental importância indicar o sentido da noção de ontologia de acordo com o pensamento deste filósofo.

2.1. A Renovação Crítica-marxista da Geografia Brasileira Sob o Prisma da Ontologia do Espaço.

A despeito da amplitude temática dos termos fundamentais que a pesquisa propõe articular, quais sejam, "ontologia" e "dicotomia GF – GH", a operacionalização da análise proposta é passível, como será evidenciado, de uma clara delimitação de seu escopo bibliográfico na teoria da geografia. Nesse sentido, cabe chamar a atenção para o papel decisivo que exercem dois atributos constitutivos da problemática da pesquisa proposta, que consideramos, assim, imprescindível destacá-los no sentido de ratificar a factibilidade analítica da dissertação, quais sejam:

(i) *A pesquisa irá se restringir ao movimento de renovação crítica, calcada no materialismo histórico e dialético, de* ***uma*** *comunidade de geógrafos em particular, a saber, a dos geógrafos brasileiros.* Desta maneira, a pesquisa **não** problematiza o papel da ontologia do espaço sobre o problema da dicotomia GF-GH na *renovação crítica da geografia em geral*, mas se limita a uma amostra restrita deste universo. Este "corte" reflete o reconhecimento de que a renovação crítica conduzida por geógrafos brasileiros constitui uma amostra representativa,

[3] Cabe observar que a depuração da ideia de dicotomia GF-GH será reservada à análise mesma da problemática que a pesquisa propõe desenvolver, nos termos enunciados, no capítulo seguinte. Dessa forma a determinação do sentido da noção de dicotomia GF-GH será conduzida simultaneamente à análise da relação que manifesta com a reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia crítica brasileira. Essa reserva se deu, fundamentalmente, em função do caráter ubíquo com o qual a crítica à dicotomia GF-GH impregna as contribuições que conduziram a renovação crítica da geografia brasileira. Sublinha-se, nesse sentido, que a pesquisa não propõe estudar, de modo "autonomizado" a crítica à "dicotomia GF – GH" no contexto da geografia crítica brasileira. Tampouco, exclusivamente, a "ontologia do espaço". Trata-se, é importante salientar, de propor investigar a **relação** entre estes termos no referido contexto paradigmático.

em termos qualitativos, do modo com o qual se efetivou o movimento de renovação crítica da geografia em geral, notadamente no que diz respeito aos termos implicados na problemática da pesquisa que se propõe investigar: o nexo entre a reflexão sobre a ontologia do espaço e a posição que os geógrafos críticos, de filiação marxista, assumiram em relação à dicotomia GF – GH. Poder-se-ia, entretanto, objetar que, a despeito deste "corte", o escopo bibliográfico que integra a renovação crítica da geografia brasileira permaneceria, ainda, muito amplo e indeterminado, em função da magnitude mesma do volume de obras que integram este contexto paradigmático. O recorte abaixo, sugere-se, contorna essa objeção.

(ii) *A pesquisa irá incidir, prioritariamente, sobre as contribuições que se dedicaram* ***de modo explícito*** *à reflexão sobre ontologia do espaço no âmbito da renovação crítica da geografia brasileira.* Este segundo atributo da problemática assegura, no plano da teoria da geografia, um recorte analiticamente factível para a operacionalização da pesquisa proposta, na medida em que o volume de contribuições que se dedicaram, de modo explícito, a desenvolver a renovação crítica da geografia através da reflexão sobre a ontologia do espaço circunscreve um recorte bastante estrito no quadro geral das obras que promoveram a renovação crítica da geografia brasileira. Assim, através do caráter restrito que, em termos temáticos, se constitui a reflexão sobre ontologia do espaço no bojo da geografia crítica brasileira, encontramos não somente *uma* perspectiva, dentre outras, de tratar um assunto, a dicotomia GF – GH, estigmatizado pela suposta amplitude, mas, sobretudo, encontramos uma delimitação que restringe o universo de análise da pesquisa, lhe assegurando a factibilidade analítica, circunscrevendo os contornos de uma problemática de pesquisa que, a princípio, pode ser entrevista como esposando uma abrangência desmedida. A renovação crítico-marxista da geografia brasileira, considerada especificamente sob o prisma da ontologia do espaço estabelece, assim, a circunscrição, no plano da teoria da geografia, do escopo bibliográfico sobre o qual a pesquisa será desenvolvida.

Porquanto incide de modo decisivo na compreensão da problemática da pesquisa, consideramos importante depurar mais detidamente o sentido aqui atribuído à ideia de "renovação crítico-marxista da geografia brasileira". De fundamental importância

é, a este respeito, determinar o sentido do acento “marxista” que, na presente pesquisa, visa qualificar uma vertente específica da renovação crítica da geografia brasileira. Nesse sentido, é indispensável chamar a atenção de que a renovação crítica da geografia constitui um movimento heterogêneo no que refere ao plano epistemológico, tributário de pluralidade de filiações filosóficas, que envolve desde perspectivas divergentes como combinações as mais complexas. É a partir da ilustração do caráter pluralista do movimento de renovação crítica da geografia que, sugere-se, o sentido do acento marxista dispensado na presente dissertação ganha sentido analítico, afetando diretamente a delimitação do escopo bibliográfico, considerado acima.

Acerca do caráter pluralista da *geografia crítica*, é oportuno subscrever a passagem abaixo, extraída do livro “Geografia, pequena história crítica” de Antônio Carlos Robert Moraes, que conheceu amplíssima penetração na formação dos estudantes de graduação na geografia brasileira desde o início da década de 1980[4]. Segundo o referido autor,

> [...] a Geografia Crítica é uma frente, onde obedecendo a objetivos e princípios comuns, convivem propostas díspares. Assim, não se trata de um conjunto monolítico, mas, ao contrário, de um agrupamento de perspectivas diferenciadas. A unidade da Geografia Crítica manifesta-se na postura de oposição a uma realidade social e espacial contraditória e injusta, fazendo-se do conhecimento geográfico uma arma de combate à situação existente. É uma unidade de propósitos dada pelo posicionamento social, pela concepção de ciência como momento da práxis, por uma aceitação plena e explícita do conteúdo político do discurso geográfico. Enfim, é uma unidade ética. Entretanto, estes objetivos unitários objetivam-se através de fundamentos metodológicos diversificados. Daí, advém uma grande diversidade metodológica, no âmbito da Geografia Crítica. Esta apresenta um mosaico de orientações metodológicas, bastante variado: estruturalistas, existencialistas, analíticos, marxistas (em suas várias nuances), ecléticos etc. Aqui a unidade se esvanece, mantendo-se, como único traço comum, o discurso crítico. São buscados, para fundamentar as propostas efetuadas,

[4] Há, evidentemente, uma extensa e consagrada bibliografia disponível que conta com grandes obras de síntese sobre a epistemologia e historiografia da geografia moderna que oferecem a possibilidade de se lançar mão de uma determinada acepção sobre a “Geografia crítica” como corrente do pensamento geográfico (CAPEL, 1982; GOMES, 2010; CLAVAL, 2011), que poderia, nestes termos, estabelecer uma definição satisfatória, porquanto endossado por uma referência bibliográfica qualificada. Poder-se-ia, assim, contornar a presente discussão através de uma operação mais simples e direta acerca do assunto, através da assimilação de *uma* acepção acerca da Geografia Crítica convergente a perspectiva do presente trabalho. Contudo, seguindo essa via de elucidação, sem dúvida alguma mais pragmática, poderia ser encoberto, de modo precipitado o debate sobre a heterogeneidade de significações associadas à noção de “Geografia Crítica” e, como consequência disso, poderia ser comprometido o sentido analítico que a adjetivação “marxista” fornece ao qualificar uma acepção específica da noção de “geografia crítica”, estabelecendo parâmetros que permitem considerar, de modo mais rigoroso, o escopo analítico da pesquisa proposta.

> autores bastante díspares: Adorno, Foucault, Mao Tse-Tung, Lefort, Godelier, Barthes, Lênin, Sartre, entre outros. Vê-se que a gama de orientações abarcada é realmente ampla. Assim, há uma unidade ética, substantivada numa diversidade epistemológica (MORAES, 1983, p. 126-127).

Os riscos de se reduzir a renovação crítica da geografia à filiação ao marxismo e, assim, desconsiderar a heterogeneidade epistemológica como atributo constitutivo da *Geografia Crítica* foi, também, observada por Ruy Moreira, no artigo "A Renovação da Geografia Brasileira no Período 1978 – 1988"[5]. Ao analisar as principais obras que orientaram a renovação da geografia brasileira em meados da década de 1970, o autor trata, de modo detido, a relação entre a renovação crítica da geografia e a matriz marxista, nos seguintes termos:

> As temáticas do marxismo e da renovação da geografia cruzam-se, portanto, nesse momento. Proximidade de onde é tirada a ideia generalizada do marxismo como a base filosófica e político-ideológica da renovação. Ideia generalizada, porém falsa: há marxistas, há quem passe ao largo do marxismo e há mesmo antimarxistas entre os envolvidos no processo da reformulação da geografia.
> É um fato que os geógrafos 'descobrem' Marx (...), e em face da força das ideias dos livros de Lacoste, Milton e Quaini, sem esquecer-se de Lefebvre. (...).
> Mas é preciso dizer que se um inédito processo de refundição marxista ocorre por dentro da renovação da geografia, a renovação, todavia, não se confunde com o marxismo e os geógrafos de formação marxista. Até porque, verdadeiramente, o que há é um movimento plural, convergente apenas no que toca ao descontentamento, a todos comum, que existe em relação ao discurso geográfico vigente.
> Prova tal caráter de um movimento múltiplo a bibliografia múltipla que aparece junto à renovação. Um exemplo é *Espaço e ciências humanas,* de Tonino Bettanini, um livro de claro matiz fenomenológico, publicado pela Editora Paz e Terra, a mesma dos livros de Quaini. E, ainda, *Perspectivas da geografia*, uma coletânea organizada por Antonio Christofolleti, apontando para matrizes marxistas (Peet, Santos, Harvey, Soja), fenomenológicas (Tuan, Buttimer, Lowenthal, Guelke, Relph) e positivistas (Christofolleti, Pred). O próprio Lacoste, a rigor, não é marxista (MOREIRA, 2007, p. 29).

O caráter prevalente da influência marxista, não é, entretanto, desconsiderado pelo autor, que caracterizou esse traço da renovação da geografia tal como segue:

> É verdade que respirando um ar impregnado da crítica marxista aos neopositivistas, a renovação da geografia nasce tatibitateando a linguagem marxista de Lefebvre, Altusser, Gramsci e Lúkács, este último trazido à renovação por Armando Correa da Silva em suas reflexões sobre a ontologia marxista. Contudo, a vertente marxista, mesmo que hegemônica, é, entretanto, **uma vertente**.
> O grave no caso é que a identificação da renovação da geografia com a crítica dos marxistas leva ao empobrecimento de ambas. A redução de um

[5] O artigo foi escrito em 1988, publicado originalmente em 1992 e reeditado para publicação em 2007.

> movimento de muitos cruzamentos a uma única face (...), superficializou o processo de renovação. E impediu que se visse a década de 1970 como o marco de emergência de uma realidade plural na geografia (MOREIRA, 2007, p. 29-30).

O reconhecimento do caráter plural da renovação crítica da geografia é, portanto, um aspecto que não deve ser perdido de vista ao se desenvolver uma pesquisa cuja problemática é referenciada a este contexto paradigmático. Do exposto, deve ser registrado que o foco dispensado, na presente pesquisa, à filiação marxista da renovação crítica da geografia brasileira, se faz *a partir* da compreensão do caráter heterogêneo do plano de fundamentação filosófica subjacente à renovação crítica da geografia. Não se trata, assim, absolutamente de confundir "Geografia Crítica" com "Geografia Crítica Marxista". Não obstante, é importante sublinhar, igualmente, que reconhecer a pluralidade vigente no seio da renovação crítica da geografia não deve, absolutamente, subestimar o caráter prevalente que a matriz marxista assumiu no bojo da renovação crítica dessa disciplina. Trata-se, sem dúvida, da via dominante da geografia crítica, como ratifica a passagem abaixo:

> O debate interno à geografia prossegue durante as décadas de 70 e 80. A *nova* geografia e os paradigmas tradicionais são submetidos a severa crítica por parte de uma geografia nascida de novas circunstâncias que passam a caracterizar o capitalismo. **Trata-se da geografia crítica, cujo vetor mais significativo é aquele calcado no materialismo histórico e na dialética marxista**. (CORRÊA, 2000, p. 19 – **grifo nosso**).

A força inequívoca da prevalência do pensamento marxista como matriz dominante da Geografia Crítica, também designada Geografia Radical, foi observada especificamente em relação à Geografia brasileira por Ana Fani A. Carlos, no artigo intitulado "A Geografia Brasileira, Hoje: algumas reflexões", publicado em 2002, no qual a autora afirma de modo contundente que: "*Baseado no materialismo dialético, a chamada geografia radical passa a fundamentar, no Brasil, a esmagadora maioria dos trabalhos na área de Geografia Humana* [...]" (CARLOS, 2002, p. 164)[6].

O foco dispensado à vertente marxista no bojo da problemática que se propõe pesquisar na presente dissertação não se verifica, entretanto, somente em função

[6] "Os anos 70 marcam as grandes transformações nos modos de pensar, fazer e ensinar a geografia. A partir da matriz do historicismo, podemos abordar duas importantes tendências: a marxista, que determinou as bases do movimento chamado Geografia Crítica ou Geografia Radical e a fenomenologia. Na primeira, o materialismo dialético permitiu pensar de outro modo a articulação entre as disciplinas abolindo-se as fronteiras entre as mesmas, abrindo para a geografia um debate profícuo com a sociologia e com a economia, além de seu parceiro constante, a história." (CARLOS, 2002, p. 164).

do caráter dominante que essa matriz filosófica possui no contexto da geografia crítica. Como será evidenciado no capítulo seguinte, este foco reflete, fundamentalmente, o fato de que a gênese da reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia crítica brasileira se desenvolveu sob explícita filiação ao pensamento de Marx. Além disso, não só a gênese, como o desenvolvimento ulterior da reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia crítica brasileira foi, de alguma forma, diretamente influenciado pela proveniência originariamente haurida sob o pensamento marxista, não obstante, sem dúvida, outras vias de reflexão acerca da ontologia também tenham sido desenvolvidas ulteriormente. Aponta-se, aqui, para um aspecto de fundamental importância para a elaboração da presente pesquisa, que será detidamente considerada no próximo capítulo, a saber: a convergência inextricável entre a vertente marxista da geografia crítica e o desenvolvimento da reflexão temática, isto é, explícita e sistemática, sobre ontologia do espaço na geografia brasileira. Essa convergência foi observada por Reis (2009), em sua análise sobre a ontologia do espaço na geografia, nos termos abaixo que, a propósito, esposamos para nossa própria pesquisa:

> Não se cometerá, aqui, a reprodução de uma idéia generalizada e reducionista, criticada com propriedade por MOREIRA (2000; 2007:37), segundo a qual o marxismo encerraria a fundamentação filosófica exclusiva do movimento de renovação da geografia. De fato considerar o movimento de renovação da geografia como sendo tributário, exclusivamente, da filiação marxista encerra uma postura tão reducionista quanto falsa. **Contudo o que está em foco na presente reflexão não é a heterotopia epistemológica que caracterizou este momento de renovação do pensamento geográfico, nem mesmo o fundamento ontológico implícito de contribuições inspiradas noutras matrizes, como, por exemplo, a fenomenologia, o existencialismo, o estruturalismo, o pós-estruturalismo, ou, ainda, a diversidade heterodoxa no seio de próprio marxismo. O que está em foco, aqui, é o modo com o qual se efetivou explicitamente a abordagem temática da ontologia do espaço na geografia**. É sob esse sentido estrito, o único aqui considerado, que se propõe reconhecer a vigência de uma efetiva *onto-socio-logia* do espaço de inspiração predominantemente “marxista” ou “marxiana”, nos termos que serão apresentados no que segue – a despeito, mesmo, da pluralidade epistemológica dos autores e obras que problematizaram o ser [i.é; a ontologia] do espaço geográfico (REIS, 2009, p. 112).

A citação acima torna oportuna, ainda, uma última observação referente à influência do pensamento marxista em relação à reflexão ontológica sobre o espaço na geografia. Poder-se-ia, sem dúvida, legitimamente objetar que a influência do pensamento marxista na renovação crítica da geografia brasileira se efetiva sob um quadro muito complexo de heterogeneidade interna ao próprio marxismo, intrínseco às transformações que o marxismo conheceu, estabelecendo matizes bastante

diversificadas no interior desse *corpus* filosófico. Essa objeção é válida, sem dúvida, quando se considera a influência do pensamento marxista sobre a renovação da geografia crítica *em geral*, mas, sugere-se, não procede quando se considera especificamente as contribuições que se dedicaram a promover a renovação crítica da geografia brasileira através da reflexão sobre a ontologia do espaço. Sob esse ângulo de consideração, não somente o volume de contribuições é bastante restrito, como, do mesmo modo, é restrita a modulação do pensamento marxista que estimularam a reflexão ontológica na renovação crítica da geografia brasileira[7].

Por fim, uma última observação com a qual se considera importante encerrar este item do presente capítulo diz respeito à atualidade da problemática que se propõe pesquisar. A princípio, até o presente momento, a exposição da problemática que propomos pesquisar, a saber, o nexo entre a reflexão sobre a ontologia do espaço e o problema da dicotomia GF – GH no contexto da geografia crítica brasileira parece, efetivamente, refém de um debate ocorrido há quatro décadas na teoria da geografia e, enquanto tal, a pesquisa exprimiria a restituição anacrônica de um debate ultrapassado e superado.

Duas observações, contudo, jogam a favor da legitimidade da problemática da pesquisa proposta no que concerne à sua atualidade. Em primeiro lugar, o que foi

[7] Caberia, ainda, chamar a atenção para a possibilidade de se imprimir uma significação distinta entre a ideia de “geografia crítica” e “renovação crítica” na geografia. De acordo com França Filho (2012) entre os anos de 1978 e 1983 o movimento de renovação da geografia foi designado por vários autores através de uma diversidade de termos, dentre os quais, os principais seriam “Geografia Nova”; “Geografia Libertadora”, “Geografia Marginal”; “Renovação”, “Geografia Atuante” e “Geografia Crítica”, sendo este último termo o mais empregado. O autor destaca, em sua reflexão, a distinção entre os termos “Geografia Crítica” e “Renovação Crítica”, advogando em favor desse último, na medida em que, para ele o emprego do termo “Geografia Crítica” seria nocivo porque agruparia, sob um bloco único, uma diversidade de tendências e formas de pensamento. Por sua vez, o termo “Renovação Crítica” é considerado, pelo autor, como sendo mais adequado, pois forneceria uma acepção mais aberta e dinâmica desse movimento, evitando generalizações reducionistas, permitindo, ao invés, compreendê-lo como abertura da Geografia para a Teoria Crítica e a inserção desta ciência para o pensamento crítico e do quadro heterogêneo que configura seus atributos teórico-metodológicos (FRANÇA FILHO, 2012, p. 13-14). Embora, de fato, a distinção entre “Geografia Crítica” e “Renovação Crítica” constitua um componente de ordem formal, consideramos importante registrar a existência desse debate, para dirimir eventuais dúvidas que o uso dessas noções poderia imputar ao presente trabalho. Propriamente, até o presente momento do trabalho privilegiamos o termo “renovação crítica da geografia”, na medida em que somos sensíveis aos riscos que a ideia de “Geografia crítica” pode induzir, notadamente em função do reducionismo de considerá-la como exclusivamente tributária do marxismo, conforme considerado anteriormente. Entretanto, para tornar a redação subsequente da dissertação mais direta, serão empregados os termos “geografia crítica” e/ou “renovação crítica” de modo indistinto, na medida em que consideramos que o caráter pluralista dessa corrente foi suficientemente estabelecido ao longo da discussão promovida no presente capítulo.

estabelecido no contexto de emergência e consolidação da geografia crítica, nos idos dos anos 1970 e 1980, acerca da relação entre ontologia e dicotomia GF – GH, permanece vigente desde então - ainda que não de forma exclusivista - no debate teórico da disciplina, influenciando uma ampla gama de trabalhos filiados à perspectiva crítica de orientação marxista desenvolvidos por geógrafos brasileiros. A rigor, poder-se-ia considerar que toda pesquisa (seja de caráter estritamente teórico ou sob a forma de estudo de caso), que dispense em sua formulação um lugar de centralidade à noção de produção social do espaço, é tributária de um estatuto de resolução ontológica estabelecido desde a década de 1970 sob influência prevalente do pensamento marxista. Em segundo lugar, deve ser destacado um dado de fundamental importância, qual seja: a reflexão sobre ontologia na geografia assistiu, notadamente a partir de meados dos anos 1990 e, sobretudo, da década de 2000, a emergência de perspectivas que, não obstante provenientes da perspectiva crítica da geografia, procuraram desenvolver vias alternativas àquelas que configuravam o viés predominantemente marxista que caracterizou a reflexão sobre o tema nos idos dos anos 1970 e 1980, como atestam os trabalhos de Stuart ELDEN, (2001), Mikko JORONEN (2011), Ian SHAW (2012), REIS (2009) e (2012), HOLZER (2010), dentre outros.

É assim que, sugere-se, desenha-se um quadro fecundo para, atualmente, se desenvolver uma pesquisa cuja problemática incida sobre a relação entre a reflexão ontológica e a questão da dicotomia GF – GH no âmbito da geografia crítica brasileira. Por um lado, parte substantiva do debate teórico em curso nesta disciplina, que alimenta uma gama significativa de estudos de caso, permanece tributário de um estatuto de resolução ontológica estabelecido sob parâmetros correntes na década de 1970 e 1980. Por sua vez, pesquisas recentes têm promovido um efetivo redimensionamento da reflexão ontológica na geografia, disponibilizando, assim vias alternativas para desenvolver o assunto. Uma via de reflexão ontológica que tem conhecido um impulso sobremodo saliente no debate teórico mais recente da geografia é estimulada, de modo direto, pelo pensamento de Martin Heidegger, ao qual, conforme indicado, a presente pesquisa lança mão. Esta via será melhor apresentada no item 2.3.

2.2. Sobre a dicotomia Geografia Física – Geografia Humana: breve nota.

Na história do pensamento geográfico, a celeuma em torno da dicotomia GF-GH está inextricavelmente articulada ao debate acerca da relação homem-natureza nesta disciplina e, enquanto tal, possui uma proveniência amplíssima que extrapola, mesmo, sua constituição enquanto ciência moderna, remetendo às raízes mais arcaicas do conhecimento geográfico. Trata-se, assim, de um assunto que se pode considerar como dos mais ubíquos da disciplina, notadamente no âmbito dos debates de cunho teórico-metodológico. Como fez observar Carlos Augusto Figueiredo Monteiro,

> O tema das relações entre o Homem (genérico) ou da Sociedade com a Natureza incide diretamente com o problema crônico da fatal dicotomia que afeta o conteúdo epistemológico da Geografia, em sua divisão entre Geografia Física – Geografia Humana (MONTEIRO, 2008, p. 73).

Há autores que identificam uma origem "ancestral" ao problema da dicotomia GF-GH, que antecederia, milenarmente, a sistematização da geografia como ciência moderna. Gomes (2010), por exemplo, destaca que no debate epistemológico da disciplina a raiz mais arcaica da dicotomia GF-GH é identificada à distinção entre os "modelos" de Estrabão e Ptolomeu, que exerceram enorme influência sobre os precursores do conhecimento geográfico ao longo dos séculos que, nas fases da história ocidental, constituíram os embriões do que viria a se constituir a moderna geografia científica. De acordo com o referido autor,

> O modelo de Estrabão é considerado histórico-descritivo em oposição àquele de Ptolomeu, tido como matemático-cartográfico. Estes dois autores fundaram então duas escolas de geografia, que conviveram lado a lado até a revolução científica.
> É certo que um dos objetivos de base dos geógrafos do fim do séc. XIX consistia em unificar em um só campo científico todas as tradições que eles herdaram. O objeto científico homem-meio tornou possível o estabelecimento de relações de valor geral, conservando a importância das descrições regionais particulares. Estas duas condutas eram então vistas como uma análise em dois níveis complementares. Mas é verdade, também, que o que pôde ser visto num primeiro momento como uma solução foi em seguida vivido como um problema.
> Muitos geógrafos modernos não hesitam em ver uma dicotomia entre esses dois modelos, apresentados também como sistemático e idiográfico ou, ainda, como geografia geral e geografia regional. [...]. Alguns opõem também a abordagem física à abordagem humana, seguindo esses mesmos princípios de dicotomia. A primeira, mais próxima das ciências naturais, pode seguir um método objetivo e de generalização [tradição do modelo de Ptolomeu]. Em contrapartida, a geografia humana não pode fugir das relativizações no que concerne à cultura; ela é então às vezes tomada

> na trama de uma certa subjetividade e de um certo particularismo" (GOMES, 2010, p. 130 -131)[8]

Assim, diretamente associado à centralidade que o debate sobre a relação homem-natureza ocupa em toda história do pensamento geográfico, a dicotomia GF-GH será um componente reiteradamente polemizado no bojo dos acirrados debates teórico-metodológicos dos principais paradigmas modernos da geografia, desde os paradigmas de sua fase tradicional (determinismo, possibilismo, método regional), bem como naqueles que constituíram o cerne do movimento de renovação (nova geografia, geografia crítica) bem como, de modo difuso, mas não menos presente, nos debates em torno das orientações mais recentes, como aquelas associadas à geografia humanista e cultural renovada, às vertentes pós-modernas e pós-estruturalistas (MORAES, 1983; MOREIRA, 2007; MASSEY, 2008; CLAVAL, 2011).

O lastro que envolve o debate acerca da dicotomia GF-GH é, assim, imenso e não seria, evidentemente, possível considerá-lo em toda sua extensão nos limites do presente trabalho, o quê excederia enormemente os propósitos da pesquisa. Não obstante essa observação, é possível considerar, de modo sintético, a forma com a qual o assunto se insere, a partir dos anos 1970, no contexto específico da renovação crítica da geografia. Sob esse enquadramento, através da filiação prevalente ao pensamento marxista, se delineará uma abrangente revisão acerca de assuntos de cunho teórico-metodotológicos centrais aos paradigmas precedentes da geografia moderna, destacando-se, dentre estes assuntos, a temática da relação homem-natureza:

> Além das acirradas críticas aos paradigmas que a precederam, as contribuições da geografia crítica, ainda em curso, são numerosas. Dizem respeito à reinterpretação, com base na teoria marxista de aspectos que tinham sido abordados pela *nova* geografia [...].
> **A questão das relações entre o homem e a natureza, central no temário do determinismo ambiental e do possibilismo, é também repensada à luz do marxismo** [...] (CORRÊA, 2000, p. 20-21 – **grifo nosso**).

O desdobramento da revisão crítica sobre o tema da relação homem e natureza, no âmbito da geografia crítica, irá lançar, por seu turno, o debate sobre a dicotomia GF-GH a uma posição de inequívoca centralidade no contexto dos debates

[8] Os autores destacados por Gomes (2010), que remetem a dicotomia aos modelos de Estrabão e Ptolomeu: Clozier, que vê aí uma 'oposição de tendências'; De Martonne, que concebe um 'dualismo da concepção geográfica'; e Hartshorne nos fala de uma profunda 'dicotomia metodológica'.

epistemológicos no âmbito do movimento da renovação a partir da década de 1970, tendo sido tratado através de vários ângulos de problematização e por uma miríade de autores e obras, notadamente aqueles considerados expoentes da geografia crítica. Uma amostra da importância imputada ao tema, e a força da influência do pensamento marxista no tratamento que lhe foi dispensado, pode ser observada, a título de ilustração, nos três livros fundamentais que, para Ruy Moreira (2007) compuseram a "tríade" fundamental da renovação crítica brasileira: *A Geografia, isso serve, antes de mais nada, para fazer a guerra,* de Yves Lacoste (1988 [1977]), *Por Uma Geografia Nova*, de Milton Santos (2008 [1978]); e *Geografia e Marxismo,* de Massimo Quaini (1979])[9]. Destaque-se, a esse respeito, uma passagem deste último autor, para quem a "única solução" às antinomias herdadas da tradição da geografia, consistira em:

> [...] sair fora dela radicalmente mediante o materialismo histórico, enquanto teoria científica que supera a dissociação entre natureza e história, considerando simultaneamente a relação do homem com a natureza e a relação do homem com o homem [...]
> [...] **a concepção marxista da natureza pode fornecer ao geógrafo as armas mais afiadas para uma crítica radical e uma superação definitiva da tradicional relação de subordinação da geografia humana à geografia física** (QUAINI, 1979, p. 22-23 – **grifo nosso**)

A crítica epistemológica conduzida, sob a inspiração do pensamento marxista, ao tratamento dispensado pelos paradigmas precedentes à relação homem natureza, terá como foco privilegiado a filiação positivista que sustenta, de modo predominante, a fase tradicional da geografia moderna:

> [...] a Geografia sustenta até à atualidade, de certo modo, esse desejo de manter unificado o conhecimento da natureza e o conhecimento da sociedade. **É um tema central na discussão geográfica, mas a raiz dele está claramente assentada no postulado positivista** [...] (MORAES, 2002, p. 155 – **grifo nosso**).

---

[9] "O fato é que no período que se estende de 1974 a 1979 lançou-se, com a publicação de *A Geografia* e *A geografia serve antes de mais nada para fazer a guerra,* de Lacoste, *Por uma Geografia Nova*, de Milton Santos e *Marxismo e Geografia*, de Quaini, o que seria a bibliografia básica da renovação. Reuniu-se o essencial das questões e idéias. Formulou-se o roteiro da mudança. Mais que isso, elencou-se os pontos-chave de uma recriação. Aí estão: o tema do projeto unitário, de Lacoste; a teoria do espaço como história, de Milton Santos; e a tese da construção do espaço como a chave constitutiva da alienação do trabalho [...], de Quaini. Idéias que vão aparecendo na sequência espontânea com que a trilogia foi sendo publicada, como se fora obra de um demiurgo. Curiosamente, essa sequência é a mesma do trajeto intelectual, trilhado porém no sentido inverso, que leva Marx a fundar o materialismo histórico. Em Marx, o caminho vai do *Manuscrito de 1844* a *O Capital*. Na renovação, este vai de O Capital para o Manuscrito. Toda a reflexão de Milton Santos, Lefbvre e Lacoste sobre o espaço parte de O Capital. E não por acaso, o Grundrisse, elo que costura o trajeto de Marx, é a base do livro de Quaini. E ambos os trajetos trilham nesse desenho a linha da radicalidade que aponta para uma ruptura" (MOREIRA, 2007, p. 30).

Mais diretamente, o autor supra-citado reconhece a filiação positivista como causa não somente da dicotomia GF-GH, mas, em última instância, dos diversos dualismos que marcaram a Geografia Tradicional. Trata-se, evidentemente, de uma interpretação já estabelecida – ela própria - sob a frequência do pensamento marxista deste autor, e que reproduz a crítica refratária tão cara ao pensamento marxista em relação ao positivismo. Segundo Moraes as máximas e os princípios positivistas que alinhavam os paradigmas da geografia tradicional,

> [...] veiculam formulações de um nível bastante elevado de generalidade e vaguidade, permitindo que se englobem propostas díspares e mesmo antagônicas. **Tal fato enseja os dualismos que perpassam todo o pensamento geográfico tradicional: Geografia Física – Geografia Humana**, Geografia Geral-Geografia Regional, Geografia Sintética-Geografia Tópica e Geografia Unitária- Geografias Especializadas. **Estas dualidades afloram, no trabalho prático de pesquisa, em vista da não solução do problema do objeto ao nível teórico**. As soluções propostas são, na maior parte dos casos, puramente formais (lingüísticas) e se diluem na pesquisa de campo. Nesta, ou se dá ênfase aos fenômenos humanos, ou aos naturais; ou se trabalha com uma visão global do planeta [...]. **Enfim, a prática de pesquisa força as opções claras, que a indefinição do objeto e a vaguidade e a generalidade dos princípios e máximas [positivistas] deixaram em aberto.** Estas dualidades perseguem a Geografia Tradicional como uma sombra (MORAES, 1983, p. 26-27).

É assim que, a reboque da renovação crítica da geografia, o assunto da dicotomia GF-GH ocupará um lugar de destaque, no bojo da “convulsão” de cunho teórico-metodológico que a disciplina conheceu a partir dos anos 1970:

> Os mais acirrados debates ligados à epistemologia da Geografia e travados pelos geógrafos entre os anos setenta e oitenta, tiveram por cerne a problemática da dicotomia Geografia Física *versus* Geografia Humana.
> Abordando a análise espacial do ponto de vista da natureza e tomando a participação humana na construção do espaço geográfico de forma muito pobre e incipiente a geografia física, desenvolvida até meados da década de setenta, foi muito criticada pela Geografia Humana de então, mesmo tendo contribuído sobremaneira para a evolução do conhecimento geográfico em geral. Esta, entretanto, não foi menos criticada, pois que exacerbou o enfoque político-social notadamente através da corrente marxista e esqueceu, quase por completo, que as relações sociais devem ser tratadas também do ponto de vista de sua espacialização conforme a abordagem geográfica.
> Desenvolvida dentro de preceitos positivistas e neopositivistas, aquela Geografia Física fortificou-se notadamente através do amarramento de suas perspectivas com as de algumas ciências afins (naturais, físicas e matemáticas, principalmente), donde a aproximação metodológica permitiu um maior distanciamento do envolvimento social. Neste particular a proposição de geossistema (...), como metodologia própria de pesquisa, possibilitou o desenvolvimento de inúmeros estudos dos aspectos naturais da paisagem, de forma dissociada das atividades humanas (MENDONÇA, 1995; p. 1333 – 134).

O fato é que a despeito da centralidade e da intensidade dos debates suscitados sobre a dicotomia GF-GH a reboque da renovação crítica, bem como das pretensas soluções encontradas, a celeuma em torno do assunto permaneceu, com regularidade insuspeita, a despertar a preocupação dos geógrafos e, por conseguinte, continua a merecer a atenção no debate teórico da disciplina na atualidade, como revela a citação seguinte, que – sob nítida convergência com o pensamento marxista - associa a permanência do dilema à submissão e absorção da ciência à lógica da reprodução do capital contemporânea, que impõe a intensificação da especialização científica:

> O aprofundamento do processo da divisão do trabalho que ocorre no processo produtivo captura a ciência, verticalizando-a. De um lado, isso implica num ganho: só existe processo de conhecimento na medida em que se divide, se aprofunda em cada uma das partes; mas torna-se necessário a articulação dos momentos numa totalidade; caso contrário, encaminha-se para a perda da unidade produto de separação extremado. Teoricamente, fala-se da unidade de Geografia, mas no cotidiano da produção da pesquisa, a Geografia Física (e suas múltiplas subdivisões) se separa da Geografia Humana e suas múltiplas subdivisões, apontando, às vezes, parte um diálogo impossível.
> **Essa subdivisão está apoiada nos modos como se entende a relação homem/natureza**. Enquanto o diálogo da **Geografia Humana** é, principalmente, com sociólogos, economistas, arquitetos, historiadores, a **Geografia Física** tem como interlocutores principais os geólogos e os biólogos. A Geografia Física caminha sob uma perspectiva metodológica fortemente marcada pelo estruturalismo, a análise integrada do meio físico através do conceito de geossistema, onde o desvendamento dos processos sociais é secundário, reduzindo-se a uma ação antrópica [...]
> Os pesquisadores, hoje, se defrontam com problemas postos pelo processo de reprodução do capital que ao se realizar, criou profundas contradições dentre elas gerou o que se chama de degradação da natureza - mas com isso também produziu estratégias e um discurso sobre a sua conservação, ambos como decorrência de sua necessidade de continuar o processo de acumulação submetido ao jogo da maximização do lucro das empresas. Portanto, os geógrafos físicos se deparam com o fato de que é necessário ultrapassar as análises da dinâmica da natureza excluída da dinâmica social. **Assim, o debate ambiental repõe, em tese, para a Geografia Física, a dimensão social e, para a Geografia Humana, a reconsideração da análise da natureza. O problema é como este debate vai se realizar.**
> **Há, sem dúvida, uma dificuldade na articulação entre um conhecimento da natureza e da sociedade, que segundo apontam alguns geógrafos, tem na chamada Geografia Ambiental, um momento de superação**. Em muitos trabalhos a preocupação com a sociedade parece tomar conta do debate na medida em que os geógrafos se deparam com o problema da deterioração ambiental, mas ainda carecem de uma profunda análise sobre o sentido da análise da natureza, de seus conteúdos, num outro plano. Na ausência deste debate, o termo natureza é substituído pelo de “meio ambiente” ou “ambiente” sem que tenha havido um processo teórico de passagem entre as noções de natureza e de ambiente.
> A chamada ‘análise ambiental’ tem apontado, insistentemente, para a naturalização dos processos sociais, isto é, as relações sociais submergem

> na problemática ambiental. Para Seabra, 'o natural é histórico e só existe nessa condição... A natureza só existe para o homem na medida que esse mesmo homem se reconhece como ser histórico em conseqüência do desenvolvimento de uma relação teórica e prática com o universo imediato sensível' e a questão que se colocaria, para a autora, é 'como e por que a prática social pode estar sendo submissa a proposição do ambientalismo' (CARLOS, 2002, p. 167-169 – **grifo nosso**).

É interessante, contudo, contrastar a posição esposada na passagem acima, com aquela assumida por Mendonça (1998) que tece críticas sobre a influência do marxismo na Geografia, diretamente dirigidas ao assunto em questão. O referido autor considera reducionista a visão da Geografia estritamente filiada à influência do marxismo, "[...] *na medida em que ela só considera como 'espaço' do qual deve se ocupar o geógrafo ou a geografia aquele organizado ou produzido por uma sociedade.*" (MENDONÇA, 1998, p. 22) e ressalta, recorrendo aos princípios da dialética (tão cara ao marxismo) a unilateralidade que adviria de uma perspectiva marxista "exclusivista":

> Parece estranho afirmar que a Geografia deva ocupar-se somente com o estudo da segunda natureza. Que ciência, então, se incumbiria de estudar a primeira natureza em sua distribuição, composição, desenvolvimento e, mais importante, influência sobre a organização social, mesmo que mínima? Assim, torna-se um tanto questionável a posição daqueles geógrafos humanos adeptos dessa nova concepção, autodenominados marxistas, para quem a dialética marxista é quase método único de abordagem científica.
> [...] a segunda natureza não pode ser compreendida isoladamente e sem relação com a primeira natureza, e que ambas compõem a natureza do planeta, onde a ligação do homem se dá através de inúmeras relações. Não seria antidialético excluir do quadro da geografia a abordagem da primeira natureza? (MENDONÇA, 1998, p. 23).

A atualidade do dilema em torno da dicotomia GF-GH é, assim, irreprochável. Gostaríamos de concluir essa breve nota sobre o assunto, trazendo á tona um registro mais diretamente voltado para uma apreciação mais panorâmica sobre o dilema em tela no caso da geografia brasileira. Trata-se de excertos que recortam um depoimento de Carlos Augusto Figueiredo Monteiro, no qual ele faz questão de sublinhar que condensa uma trajetória como "aprendiz de geógrafo" desde 1947 até 2004, nos seguintes termos:

> Infelizmente no âmbito da Geografia feita no Brasil o caso é complexo. Parte de geógrafos do ramo rotulado de físico continua a dar importância e a exaltar a importância da natureza. Uma pequena parte tira proveito pecuniário em acessorias de projetos estatais. Mas há um setor da Geografia Humana que não reconhece legitimidade na aceitação da questão ambiental, tida como uma falsa questão em nossa Geografia (MONTEIRO, 2008, p. 94).

Não seria a perspectiva da reflexão ontológica uma via fértil para, restringindo-se à análise do caso da geografia crítica brasileira de inspiração marxista, problematizar o assunto em tela? Mas, o que isto... a ontologia? O tópico seguinte buscará desenvolver uma apresentação ao assunto, bem como fornecer uma qualificação prévia da perspectiva de reflexão ontológica que orientará a pesquisa.

2.3. A ontologia sob o horizonte do pensamento de Martin Heidegger: uma aproximação preliminar.

O outro nicho bibliográfico ao qual a pesquisa irá lançar mão é diretamente tributário da perspectiva de tematização da ontologia desenvolvido pelo filósofo alemão Martin Heidegger[10].

Fornecer uma apresentação preliminar acerca do pensamento deste filósofo, considerado por muitos como um dos mais importantes (e polêmicos) do século XX, constitui, sem dúvida, uma tarefa intricada. Como será evidenciado, a envergadura de sua obra envolve o diálogo com os eixos centrais de toda a tradição filosófica ocidental, num arco que se estende dos pensadores pré-socráticos até os debates filosóficos contemporâneos, alimentados pelas obras de Marx e Nietzsche, dentre outros. Sua obra possui, assim, uma extensão muito ampla, além de ser dotada de uma sistematização complexa – a edição de sua obra completa (*Gesamtausgabe)*

[10] A presença de Martin Heidegger no debate teórico da geografia é de larga data. Sua origem remete à influência decisiva que exerceu na obra de Eric Dardel "*O Homem e a Terra*", publicado na década 1950. Embora a influência de Heidegger sobre as ciências em geral e, em particular, na geografia seja algo bastante complexo e difuso para se fazer inferências cabais, é possível destacar, para além do marco originário que representou a obra de Dardel, dois momentos (ou contextos) mais salientes: entre as décadas de 1960 e 1970, associado à emergência de uma matriz fenomenológica da *geografia humanista* que se desenvolveu à reboque das contribuições seminais de Edward Relph; Anne Buttimer; J. Nicholas Entrikin, principais expoentes do "grupo *estadunisense"* de incorporação do pensamento de Heidegger à *geografia* (Marandola Jr., 2010). E, mais recentemente, a partir do final da década de 1990 e início dos anos 2000, pode-se identificar um efetivo "redimensionamento" no diálogo com o pensamento de Heidegger no debate teórico recente desenvolvido na "geografia anglófona" como atestam as contribuições de ELDEN (2000; 2001a; 2001b; 2001c; 2003; 2005a; 2004**;** 2005b; 2006); JONES (1999); JORONEM, (2008; 2010; 2011; 2012); SHAW (2012); Dewsbury (2000; 2003; 2010); Escobar (2007); Marston et al. (2005); Mould (2009); Ploger 2010; Schatzki (2007); Strohmayer (1998).

encontra-se ainda em curso – além de possuir uma linguagem reconhecidamente hermética[11].

Diante deste quadro, a apresentação preliminar que se segue é, evidentemente, bastante limitada, e não tem a menor intenção de fornecer um panorama detalhado da obra de Heidegger. Desta forma, a "apresentação" do pensamento de Heidegger que será desenvolvida no que segue será, necessariamente, restrita aos termos convergentes à problemática da presente dissertação. E, nesse sentido, o fio condutor é inequívoco: trata-se de fornecer uma apresentação preliminar sobre a concepção de ontologia de acordo com o pensamento de Heidegger. Mais especificamente, na medida em que a integralidade de sua obra é dedicada à ontologia, tendo o filósofo desenvolvido várias vias de problematização do assunto, cabe, sobretudo, indicar a perspectiva que, na presente pesquisa, será privilegiada, pois isso informa diretamente a delimitação do recorte bibliográfico que será estabelecido em relação a sua extensa obra.

Antes, contudo, de depurarmos a concepção de ontologia de acordo com o pensamento de Heidegger, consideramos relevante registrar a importância usualmente atribuída à sua obra. É verdade que, em certo sentido, como sublinhou Giacoia Jr. (2013, p. 41), a "*originalidade e a radicalidade da contribuição de Heidegger à filosofia contemporânea não precisam ser enfatizadas, uma vez que nela se encontra tanto uma reapropriação* sui generis *da tradição quanto uma nova determinação dos rumos futuros da filosofia*". Contudo, a despeito da pertinência dessa observação, consideramos relevante sublinhar a importância frequentemente atribuída à obra de Heidegger. Não se trata, absolutamente, de fazer apologia visando enaltecer o pensamento deste filósofo, mas de reconhecer que mesmo a apresentação mais elementar de sua obra requer contextualizá-la sob um enquadramento mais amplo, referido à história da filosofia. Isso se verifica, inclusive, no caso das críticas consequentes dedicadas à sua obra, que, a propósito, são

[11] Para uma apreciação sistemática da estruturação da obra de Heidegger, bem como do projeto das linhas editoriais da publicação da edição completa de sua obra (a *Gesamtausgabe*) consulte-se Loparic (2004, p 33 – 43) . Este autor inicia a análise da estrutura da obra do filósofo da seguinte maneira: "*Heidegger escreveu uma das obras mais volumosas da história da filosofia. Só uma pequena parte dela foi publicada durante a sua vida [...]. O próprio Heidegger concebeu a edição completa de suas obras, a Gesamtausgabe. O projeto dessa edição, levado adiante pela editora Klostermann, prevê a publicação de 102 volumes, dos quais aproximadamente dois terços já foram publicados*" (Loparic, 2004, p. 35 – 36).

abundantes[12]. Conforme observou Zelijko Loparic (2004), a influência que Heidegger exerceu sobre os rumos do pensamento filosófico no século XX foi enorme e difusa, por conseguinte a bibliografia secundária dedicada à sua obra é imensa. O impacto de seu pensamento no debate filosófico contemporâneo foi expresso de modo lapidar por Casanova (2010), nos seguintes termos:

> Martin Heidegger não é um filósofo entre outros no interior da história da filosofia contemporânea. Ele é muito mais um ponto de referência fundamental para os diversos desdobramentos dessa história e um paradigma para a percepção de seus desafios mais constitutivos. A radicalidade de seu pensamento influenciou toda uma geração de figuras absolutamente decisivas para a construção de nossos padrões atuais de reflexão, assim como despertou as reações mais belicosas entre seus opositores. A filosofia política de Hannah Arendt, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e o projeto desconstrucionista de Jacques Derrida são apenas alguns exemplos de uma tal influência. Do mesmo modo, a suspeita de uma recaída no mito levantada pela primeira vez por Theodor W. Adorno e a exposição do vazio de sentido presente em certas formulações heideggerianas levada a termo por Rudolf Carnap corporificam bem a virulência contra a filosofia de Heidegger. Com assentimento ou aversão, porém, Heidegger foi sempre um solo fértil para a construção do futuro. No entanto, o futuro não é seu único campo de atuação. A imensa riqueza de seu incessante diálogo com a tradição abriu-nos a possibilidade de colocar em questão o passado, de redescobrir nas palavras que foram se tornando opacas em meio ao uso irrefletido no mundo dos negócios acadêmicos um brilho originário e um novo poder de nomeação, de desvelar a articulação entre as diversas configurações do pensamento filosófico e seus mundos fáticos específicos. Por mais polêmica que possam ser as teses heideggerianas sobre a tradição metafísica [i.é, filosófica], elas certamente alteraram sobremaneira o modo como lidamos com esta tradição. Heidegger redimensionou as peças em jogo na decisão do futuro, na medida mesmo que se apropriou de forma criadora daquilo que aconteceu no passado. Tudo isto se deu, contudo, a partir de uma articulação radical com o presente, com o instante vivido por um homem que merece ser chamado mais do que qualquer outro de um homem de seu tempo [...] (CASANOVA, 2010, p. 9 – 10).

Caberia considerar, de modo mais detido, o significado atribuído à sua obra sob uma perspectiva mais ampla, referida à tradição mesma do pensamento filosófico ocidental. Para tanto, citaremos uma passagem sobremodo útil nesse sentido, extraída do artigo intitulado "*O itinerário do Pensamento de Heidegger"* de autoria de Emmanuel Carneiro-Leão, um dos principais autores responsáveis pela recepção e difusão da obra do filósofo no Brasil. Segue a citação:

> Desse modo surgiu Heidegger no mundo filosófico como o pensador que pretende repetir desde seus fundamentos toda a tradição ocidental segundo a *questão prévia* (die Vor-frage) sobre o *Sentido e a Verdade do Ser*. Quer ele trate da *Sentença de Anaximandro,* como 'princípio' de toda a sabedoria

[12] Para uma apreciação sintética das críticas dirigidas ao pensamento de Heidegger sugere-se consultar o livro "Heidegger Réu" de Zelijko Loparic (1990)

> do Ocidente, ou se ocupe dos *Fragmentos de Heráclito e Parmênides,* nos quais 'Ser e Pensar' se compenetrem intrinsecamente; seja que ele explique a *Doutrina de Platão* como uma 'mudança na essencialização da verdade' (...); quer interpretando a *Crítica da Razão Pura de Kant,* como uma 'fundamentação da metafísica' ou evocando a *Lógica Hegeliana* e o *Nihilismo Nietzcheano,* como a 'consumação' da *Época metafísica* da história do ser; (...); quer instituindo a questão sobre a técnica ou investigando a essencialização da linguagem, etc. etc.. sempre se propõe Heidegger a questão central do pensamento sobre o sentido e a Verdade do Ser. Esse propósito assumiu toda a clareza desejável desde a primeira página de *Sein und Zeit (Ser e Tempo):* 'Será que já temos uma resposta à questão sobre o que propriamente entendemos com a palavra "Ser"? – De forma alguma. Por isso se trata de pôr novamente a questão sobre o *Sentido do Ser*. Será que nos sentimos hoje perplexos em não compreendermos a expressão "Ser"? De forma alguma. Por isso convém primeiro despertar de novo uma sensibilidade para o sentido dessa questão' (*Sein und Zeit, p.1).* (Carneiro-Leão, 2002, p. 116).

A citação acima sublinha, reiteradamente, o assunto fundamental que perpassa toda a extensa obra filosófica de Heidegger, a saber, o Ser. Essa inferência permite que nos encaminhemos em direção à acepção de ontologia em Heidegger, pois, como será ratificado no que segue, o *ser* constitui o assunto fundamental de toda investigação ontológica. Além disso, a citação acima permite destacar dois atributos da concepção de ontologia em Heidegger, sobremodo relevantes para a presente pesquisa, quais sejam: Por um lado, a indeterminação constitutiva da noção de ser em Heidegger e, por outro lado, a "*questão sobre a técnica*" enquanto uma modalidade, dentre outras, desenvolvidas pelo filósofo para conduzir a investigação ontológica.

Porquanto envolve de modo mais direto a aproximação ao conceito de ontologia, no que segue será preliminarmente considerado o primeiro atributo, acima destacado, referente à indeterminação da noção de ser em Heidegger. Mais adiante, contudo, sublinharemos a importância imputada, para os propósitos da presente pesquisa, à questão da técnica como via de tematização do *ser* desenvolvida por Heidegger.

De acordo com uma larga tradição designa-se "ontologia" o "estudo do *ser".* Esta acepção corresponde à análise etimológica das partículas que compõe a palavra "*onto"- "logia"*, que remete, conforme observa Blanc (1988), a duas palavras originariamente gregas: "onto" e "logos". A palavra "*onto*", do qual deriva a palavra "ente", é originariamente proveniente da particula grega "οη" que, no português moderno, equivale ao verbo *ser* ou à sua variante no particípio presente, a saber, *sendo*. A palavra grega "logos", por sua vez, designa o "entendimento" em sentido muito amplo, tendo sua tradução para as línguas modernas europeias assumido,

não raro, uma miríade de significações polissêmicas (ciência; razão; saber; conhecimento; compreensão, etc.), todas estas acepções, contudo, convergentes à ideia de “saber” ou “entendimento” em sentido amplo.

A proveniência historial dos étimos que compõe a palavra “onto-logia” referidos ao mundo grego antigo, fonte originária da filosofia ocidental, sinaliza, outrossim, para a relação intrínseca entre *ontologia* e filosofia. É nesse sentido que Blanc (1988, p. 14) estima que “[...] *a ontologia é como que o nome próprio da filosofia, o objetivo que a investigação filosófica prossegue, quando na posse da sua coisa mesma*”. Do exposto, a palavra o*ntologia* está, assim, inextricavelmente vinculada ao sentido originário dos étimos gregos “logos” e “onto”, referindo-se, portanto, ao “estudo do ser”. É nesse sentido que se considera que “*O ser é, portanto, o objeto formal da ontologia*” (BLANC, 1998, P. 45) e, sendo assim, “[...] *o problema central de toda ontologia é o significado daquilo que é, do ser...”* (CASANOVA, 2010, p. 76).

A acepção corrente, acima qualificada, segundo a qual a noção de ontologia corresponde ao estudo do ser, constituindo o cerne mesmo da filosofia ocidental-européia, está, a propósito, em estrito acordo com a acepção esposada por Heidegger, para quem,

> [...] *ser é o único tema próprio da filosofia.* Esta não é nenhuma invenção nossa. Ao contrário, este modo de apresentação do tema ganhou vida com o início da filosofia na Antiguidade e teve seu desenvolvimento mais grandioso na lógica hegeliana. Agora, afirmamos simplesmente que o ser seria o único tema próprio da filosofia. Negativamente, isto significa que a filosofia não é uma *ciência* do ente, mas do ser, ou, como indica a expressão grega, *ontologia*. [...].
> A filosofia é a interpretação teórico-conceitual do ser, de sua estrutura e de suas possibilidades. Ela é ontológica [...]. “Podemos mostrar historiologicamente [isto é, através da análise historiográfica], que **todas as grandes filosofias desde a Antiguidade se compreenderam no fundo de modo mais ou menos expresso como ontologia e buscaram a si mesmas como tal** (HEIDEGGER, 2005[1975] – **grifo nosso**).

A compreensão da noção de “ontologia” enquanto estudo do *ser* e, nesse sentido, enquanto núcleo fundamental do pensamento filosófico (ou metafísica) ocidental exprime um “lugar comum” amplamente aceito e passível de ser ratificado por qualquer livro introdutório de Filosofia. Trata-se, além disso, de uma acepção compartilhada por Heidegger. Embora precisa, embora estritamente correta, a mera associação da noção de “ontologia” enquanto estudo do ser não elucida, por sua vez, a compreensão do “objeto” em questão, isto é, não elucida o que significa “ser”. Como o próprio filósofo advertiu, em uma apresentação ao assunto da ontologia:

"*Por agora, contudo, a proposição 'a filosofia é a ciência do ser' continua sendo uma pura afirmação*" (HEIDEGGER, 2005 [1995] p. 24).

Desta forma, a indicação meramente formal de *ontologia* enquanto "estudo do ser", embora convergente ao pensamento de Heidegger permanecerá turva e, de fato, algo incompreendido se, entretanto, a *questão do ser* não for, ela própria, considerada de acordo com a perspectiva de problematização do pensamento deste filósofo. Torna-se necessário, assim, trazer à tona o traço distintivo da interpelação do Ser desenvolvida por Heidegger, ou seja, considerar o modo com o qual este filósofo conduz e se posiciona em relação à questão fundamental de toda ontologia: O que é Ser? Qual o sentido do Ser?

Neste momento chega-se a um ponto de fundamental importância em relação à apresentação preliminar da noção de *"ontologia"*, sob a perspectiva do pensamento de Martin Heidegger. Trata-se, de fato, do atributo que mais promove inquietação – quando não deliberadamente rejeição – ao seu pensamento, a saber: reiteradamente o filósofo sublinha a necessidade de se admitir, de início, a indeterminação constitutiva da noção de ser e, assim, da "coisa" mesma que diz respeito à ontologia. Esse atributo estará invariavelmente presente como ponto de partida de toda reflexão que o filósofo leva a cabo, como ilustram as passagens abaixo, extraídas da introdução de seu livro intitulado *Ontologia*:

> ´Ontologia´ significa doutrina do ser. Se ouvirmos neste termo apenas a instrução **indeterminada** de que, no que segue, de algum modo se irá indagar tematicamente o ser, que se irá falar do ser, então terá servido a palavra do título para o que se pretende. [...].
> Os termos 'ontologia' e 'ontológico' serão empregados aqui apenas no sentido vazio acima assinalado [...]. "Assim, no que segue se empregará o título ontologia sempre na acepção vazia, com a única pretensão de pensar qualquer questionamento e investigação dirigidos para o ser enquanto tal; que ser e de que modo, isso permanece totalmente indeterminado (HEIDEGGER, 2012 [1982], p. 9).

A necessidade de se preservar a indeterminação acerca do sentido do ser, constitui – como poderá ser ratificado ao longo do trabalho – um traço inerente da abordagem dispensada por Heidegger à reflexão ontológica. Trata-se, mesmo, sugere-se, o elemento irredutível da "ontologia heideggeriana". Cabe, portanto, reforçar este elemento, recorrendo, para tanto, ao modo com o qual o próprio Heidegger o exprime:

> Sempre podemos facilmente nos oferecer a representar a qualquer momento um ente de um determinado domínio qualquer. Nesse caso, como se costuma dizer, estamos em condições de pensar algo. O que ocorre, porém, com o objeto da filosofia? Podemos representar algo assim como o ser? Ao tentarmos fazer isso não somos tomados por vertigem? De fato, ficamos de início perplexos e tateamos no vazio. Um ente – isso é algo: uma mesa, uma cadeira, uma árvore, o céu, o corpo, algumas palavras, uma ação. Um ente, com certeza – mas e o ser? Algo desse gênero se parece com o nada – e ninguém menos do que Hegel disse: ser e nada são o mesmo. Enquanto ciência do ser, a filosofia é a ciência do nada? **Precisamos confessar, no ponto de partida de nossa consideração, sem qualquer ilusão e eufemismo: não estamos em condições de pensar inicialmente nada com o ser.** Por outro lado, é igualmente certo que pensamos **constantemente o ser.** Assim como dizemos inúmeras vezes, todo dia, quer em uma enunciação real quer silenciosamente: 'isto ***é*** de tal e tal modo'; 'aquilo **é** assim', 'isto ***foi*****,** ... será'. Em todo uso de um verbo, já pensamos ser e já sempre o compreendemos de algum modo. Nós compreendemos imediatamente: 'hoje é sabado'; 'o sol está nascendo'. Nós compreendemos o 'é' que usamos ao falar e não o concebemos. O sentido desse 'é' permanece vedado para nós. (Heidegger, 2005[1975], p. 22-26)

Propriamente, a indeterminação da noção do ser - reiteradamente sublinhada pelo filósofo na passagem acima – constitui um traço irredutível de sua reflexão ontológica, correspondendo a um "dispositivo conceitual" absolutamente central ao pensamento de Heidegger, a saber, a *diferença ontológica.* Trata-se de uma noção cunhada por Heidegger visando designar a diferença intransponível entre *ser* e ente. Bem observada, a passagem acima apresenta o sentido da "diferença ontológica", sem, contudo, nomeá-la enquanto tal, na medida em que o filósofo procura evidenciar a indeterminação do ser sublinhando a impossibilidade de determiná-lo tal como usualmente é possível determinar os entes.[13]

---

[13] Pela centralidade que ocupa no bojo da obra de Heidegger e, igualmente, para a presente pesquisa, a noção de "diferença ontológica" será detidamente tratada no capítulo 4, restringindo-nos, nesse momento, a fornecer uma breve nota sobre seu significado "*Em filosofia contemporânea, esta expressão designa, de modo geral, o princípio ontológico conforme o qual o ente não pode ser determinado em seu ser segundo o princípio de identidade, que sempre está sujeito a generalizações metafísicas e substancialistas que empobrecem sua experiência e o seu conhecimento; o conceito remete à distinção conceitual entre os planos ontológico e ôntico, que desempenha papel central na filosofia de* ***Heidegger****. Um dos membros dessa diferença é designado pelo termo Ser, que, em sentido ontológico, deve ser compreendido como instância originária, plano inefável do qual emergem todos os entes, definíveis por sua essência, enquanto ele mesmo não pode ser delimitado por nenhum conceito nem apreendido numa categoria lógica estanque, sob pena de ser confundido com um ente determinado ou mesmo com a totalidade de todos os entes. Por isso, Heidegger alude ao ser como abertura/retraimento (manifestação/ocultamento) – ou como o limiar em si mesmo inexprimível que, em correspondência com a essência originária do homem, promove o surgimento de todos os entese o desocultamento destes pela linguagem humana. Nesse sentido ontológico, o Ser é nada é, o que evidencia a dependência recíproca entre Ser e Nada. O outro termo da diferença ontológica designa o domínio ôntico, que compreende a multiplicidade dos entes intramundanos; esta é então considerada no registro da* ***facticidade*** *de sua existência. O sentido ôntico designa também o modo de ser dos entes em sua totalidade*" (GIACOIA JR., 2006).

Contudo, o componente mais inquietante do pensamento ontológico de Heidegger não diz respeito somente à necessidade, regularmente sublinhada pelo filósofo, de se admitir, a princípio, a indeterminação constitutiva da noção de ser e, por conseguinte, da própria ontologia. Mais inquietante é, sobretudo, conforme observou Borheim (2001), que o filósofo não oferece, propriamente, uma resposta à questão do Ser.

Trata-se, certamente, de um dos aspectos da ontologia heideggeriana que mais desperta incômodo, pois, sem dúvida, parece no mínimo um contra senso que uma obra integralmente dedicada ao assunto da ontologia, conduzida por um filósofo considerado, por muitos, como um dos mais importantes do século XX, esquive-se, no final das contas, de determinar conceitualmente o que é "ser" e, desse modo, não ofereça sequer uma resposta à pergunta que fecundou todo esforço de seu pensamento, qual seja: o que é ser? E, de fato, como será ratificado no que segue, o filósofo não oferece uma resposta conceitual ou categórica à referida questão.

A celeuma que envolve esse aspecto da ontologia em Heidegger é recorrentemente tratada na imensa bibliografia secundária dedicada à introdução ao seu pensamento, pois encerra, sem dúvida, um incômodo especialmente agudo quando se trata de uma primeira aproximação de seu pensamento. Gerd Borheim, filósofo brasileiro que dedicou uma série de ensaios e publicações ao pensamento de Heidegger, exprimiu-se de forma bastante clara acerca desse dilema, advertindo que a reserva assumida por Heidegger em relação à questão do *ser* não deve, absolutamente, ser enxergada como uma negligência fortuita – o que seria, evidentemente, injustificável diante da magnitude de sua obra - mas, ao invés disso, corresponderia à radicalidade do rigor de seu pensamento ontológico:

> A questão do ser atravessa de modo singular toda a obra de Heidegger. A pergunta é invariavelmente a mesma: o que é o ser? O que dizemos quando pronunciamos a palavra ser? E, no entanto, Heidegger não dá, propriamente falando, resposta à pergunta. O seu pensamento se constrói através de aproximações constantes, feitas por muitos lados e por diversos caminhos. Poder-se-ia, por isso, ter a impressão de que Heidegger *ainda* não tenha alcançado a consecução de seu objetivo, mas que, em princípio, nada impediria o desdobramento de uma doutrina 'completa'. Assim, a sua filosofia estaria à espera de uma ontologia estruturada que apresentasse um dispositivo categorial sistematizável e chegasse a ser realmente uma ontologia (...). Tudo estaria, portanto, num compasso de espera mais ou menos estéril – espera que tenderia a desautorizar-se a si própria.
> Tal modo de visualizar o pensamento heideggeriano leva facilmente a instaurar certo desassossego: Heidegger apenas pergunta, e despreocupa-se das respostas. Contudo, o que deve ser questionado está justamente

> nessa exigência introduzida pela tradição metafísica na consciência filosófica, que leva a integrar na própria espontaneidade do labor intelectual a 'necessidade' da resposta sistematizadora; pensa-se, como se se tratasse de um postulado natural, a partir da ideia de que a filosofia só subsistiria na medida em que conseguisse organizar-se em um sistema mais ou menos completo, maios ou menos fechado em sua autojustificação, e assim Heidegger só seria válido se se pudesse expor seu pensamento de modo sistemático. O que deve ser ressaltado é que a partir da exigência do sistema, mesmo se compreendido de modo mitigado, não estamos em condições de aceder à índole profunda que inspira as meditações do autor de *Ser e Tempo*.
> (...) se Heidegger não dá resposta à pergunta pelo ser, é fácil entender que haja autores que se sentem roubados em sua expectativa: tudo não terminaria desaguando na inconsistência do mutismo? Entretanto, convém perguntar: quem, até hoje, respondeu à questão do ser? Pois a tradição filosófica está de acordo num ponto: a Filosofia Primeira ou a Metafísica é uma ciência, é mesmo a ciência fundamental, do fundamento. Ora, a ciência *diz* o real, e esse dizer se faz através de juízos bem estabelecidos – a ciência define o real, busca e confirma definições ou respostas sempre mais precisas. Mas a tradição filosófica está de acordo também num outro ponto: o ser não pode ser definido, não é passível de definição; tal acordo se estipula em obediência ao instrumento consagrado da ciência, que permaneceu estável através de toda evolução do pensamento ocidental – a Lógica. A Lógica garante que o ser não pode ser definido, porque não tem gênero próximo e diferença específica. E se esse é o caso, em nome da tradição, do que se acusa Heidegger? No fundo, ele é acusado de tratar teimosamente de um problema impossível de ser deslindado.
> (...) Heidegger é o filósofo que mais tentou pensar o ser, que menos o evita, e a ausência de respostas e definições prende-se à necessidade intransponível de uma problematização radical do ser - ainda que, em definitivo, o ser não possa ser dito. Mas então, deve-se perguntar: a confiança de Heidegger no problema do ser será de fato digna de consideração? Não se trataria muito mais de uma inútil teimosia metafísica? (...). Tratar-se-ia, assim, de negar a própria legitimidade do problema – fácil 'solução', endossada por não poucos autores mas a pior maneira de resolver um problema é negá-lo. (...) se existe a possibilidade de problematizá-lo (o ser), Heidegger tem ao menos o mérito da coerência do ponto de partida, porquanto, se na tradição filosófica a Lógica como que consagra a impossibilidade do discurso sobre o ser, devemos tentar outros caminhos que não os da Lógica para realizar aquela problematização (BORHEIM, 2001, p. 177-180).

A citação acima oferece oportunidade para estabelecer uma advertência especialmente relevante para acompanhar o desenvolvimento de todo trabalho subsequente. Se o próprio Heidegger – conforme Borheim (2001) destacou acima – não oferece uma definição conceitual para responder à questão acerca do sentido do ser, não é razoável criar a expectativa de que uma pesquisa que lance mão do pensamento desse filósofo pretenda oferecer uma resposta à referida questão. Cabe advertir, quanto a isso, que o maior problema de uma expectativa precipitadamente exasperada nesse sentido é, no limite, o risco de que se bloqueie até mesmo a disposição de abertura indispensável para, preliminarmente, compreender o sentido da tematização da questão do ser desenvolvida por Heidegger.

Deve-se, assim, antes de tudo, ponderar que a impossibilidade de definição do *ser* possa encerrar, de fato, uma exigência legítima que, eventualmente, precisa ser – a princípio – levada em consideração, pois, replicando as palavras de Borheim: quem respondeu a questão do Ser? Poder-se-ia, mesmo, contrapor à requisição incondicional de resposta à questão do ser, uma outra questão: exigir uma resposta sobre um assunto que, regularmente, sequer desperta nossa preocupação e, por conseguinte, permanece - via de regra – *a priori* fora da órbita do escopo de nossas investigações temáticas não deveria ser considerada, também, um contra-senso? Agora, sob estes termos, caberia repor a questão: Que é isto, o Ser? O quê, efetivamente, pensamos quando problematizamos o "ser"?

As questões acima, contudo, não devem ser lançadas aleatoriamente, mas, sobretudo, dirigidas ao âmbito da nossa área de pesquisa e, neste momento, é adequado levantar uma questão de fundamental importância: o recurso à reflexão ontológica para desenvolver uma problemática de pesquisa em geografia direcionada a um assunto interno ao debate teórico-metodológico dessa disciplina científica, não seria uma extravagância, no sentido em que se estaria – supostamente – trazendo uma problemática externa a esta ciência, a saber, a questão do ser, e forçando-a para o interior da teoria da geografia? Caberia, a este respeito, chamar à atenção para a presença incontestável da *ontologia* na teoria da geografia, pois, de fato: não se emprega, com regularidade insuspeita, e, de modo explícito a noção de ontologia no cerne do debate teórico em geografia? (HARVEY, 1980; SANTOS, 1996; SOJA, 1994, etc.); Não são feitas, explicitamente, inferências sobre o *Ser*, nesta disciplina? (SANTOS, 1978; 1988; 1996; SOJA, 1994; ELDEN, 2001; CARLOS, 2011; etc...). Além disso, a questão que ocupou uma posição inequivocamente privilegiada no debate da renovação crítica, a questão "O que é o espaço?" não constitui uma questão de caráter eminentemente ontológico, que foi explicitamente tratada, enquanto tal, no contexto da renovação crítica da geografia, constituindo-se, mesmo, no fio condutor através do qual a reflexão ontológica foi, desde então, redimensionada, passando a merecer a atenção de teóricos renomados que lhe dedicaram um tratamento temático? (SANTOS, 1978; SILVA, 1980; MORAES, 1980; MOREIRA, 2004, 2007, 2012). Cabe, assim, igualmente questionar: à reboque da "questão-chave" da reflexão ontológica na geografia – a saber, *o que é o espaço?* - não se colocou em marcha uma perspectiva de

resolução ontológica que se impôs amplamente no seio da renovação crítica da geografia, através de proposições consagradas, tais como “o espaço *é* socialmente produzido”; “o espaço *é* social”; “o espaço *é* a própria sociedade”? Não se chegou, mesmo, como será observado no capítulo subsequente, ao ponto de se determinar de maneira resoluta que o *ser* mesmo, enquanto tal, é a *sociedade*? E, no mesmo sentido, que a Sociedade é o Ser? Enfim, não se estabeleceu, sob estes termos, um inequívoco estatuto de resolução ontológica que impactou, de modo indelével, assuntos centrais ao debate teórico-metodológico da teoria da geografia, dentre os quais aquele que a dissertação elege para pesquisa, a saber, a questão da dicotomia GF-GH?

Sendo afirmativas as respostas aos questionamentos acima elencados – e a presente dissertação defende que são - as inquietações que estimulam o horizonte do pensamento de Heidegger não são, absolutamente, nada “exteriores” à teoria da geografia, ao contrário, tratar-se-ia, antes, de um horizonte precipuamente fecundo, na exata medida em que oferece a possibilidade de tratar, sob um ângulo alternativo, resoluções ontológicas que se impuseram de modo tão estabelecido que, talvez, lhes esteja encoberto a condição de *pressupostos*. Desta maneira, caso as resoluções ontológicas promovidas pela renovação crítica da geografia encerrem, de fato, pressupostos, cuja assimilação e reprodução irrefletida os sedimentou a tal ponto que, assim, sequer possam ser mais entrevistos na condição de pressupostos, então, *se for esse o caso*, o pensamento de Heidegger reserva toda uma carga significativa para fazer avançar o debate ontológico na geografia.

Resta, por fim, mencionar as vias do pensamento de Heidegger que serão privilegiadas no presente trabalho. Conforme Borheim (2001) permitiu observar na passagem acima, embora Heidegger não ofereça resposta à questão do ser, seu pensamento encetou vários caminhos e perspectivas de tematização do ser, que correspondem às diversas investidas com as quais o filósofo interpelou o problema do ser, tais como, por exemplo, aquelas que se debruçaram sobre a *analítica existencial;* a *essência do fundamento;* a *essência da verdade;* a *linguagem;* a *história; a poesia;* o *evento* – e, dentre outras, a *questão da técnica*.

Propriamente, duas serão as vias de interpelação da questão do ser cunhadas por Heidegger que a sistematização do presente trabalho reservará uma posição de

destaque, a saber, as perspectivas delineadas através da noção de “diferença ontológica” (capítulo 4) e; conforme mencionado anteriormente, da “questão da técnica” (capítulo 5).

A ênfase dispensada à noção de *“diferença ontológica*” - absolutamente central - foi observada como incontornável, no sentido em que é reconhecida como uma “chave teórica” (SALANSKIS, 2011) para a assimilação do sentido da *questão do ser* em Heidegger. Por sua vez, a “questão da técnica” será privilegiada, sobretudo, porquanto exprime uma inegável convergência com os termos centrais que integram a reflexão sobre a ontologia do espaço no contexto da geografia crítica, notadamente as noções de *produção*, técnica e o assunto de toda investigação ontológica, o *ser*.

Vale ressaltar que a noção de “diferença ontológica” e a “*questão da técnica”* não são, tão somente, “complementares”, pois, uma vez que o assunto fundamental de Heidegger é, invariavelmente, o mesmo, isto é, a questão do ser, a rigor todas as perspectivas de tematização desenvolvidas por Heidegger são “re-conduzíveis” umas às outras. A articulação vigente entre estas duas noções foi, a propósito, sublinhada por Salanskis:

> O discurso de Heidegger sobre a técnica goza de grande notoriedade porque, a despeito do abuso que pode haver em tal noção, autoriza o desenvolvimento de uma ‘política heideggeriana’. Por meio desta, a concepção exposta no capítulo anterior, a da ‘diferença ontológica’, torna-se a mola propulsora de uma atitude política (Salanskis, 2011, p. 99).

A interpelação ontológica da técnica por Heidegger possui um profundo impacto no debate filosófico mais especificamente dedicado ao tema, bem como no âmbito das ciências humanas e sociais. Conforme registrou Salanski (2011, p. 98), “*Sem dúvida alguma, hoje o prestígio mais considerável e o maior crédito de Heidegger provêm do discurso sobre a técnica*”. Note-se que a ênfase dispensada no presente trabalho à perspectiva de tematização do ser desenvolvida por Heidegger através da “questão da técnica” não é, absolutamente, excludente do diálogo mais aberto com os aportes provenientes das outras vias disponibilizadas pelo filósofo. Em razão da notoriedade da abordagem ontológica da técnica desenvolvida por Heidegger, a literatura secundária especificamente dedicada à questão da técnica é, também ela, enorme (Rudiger, 2006; Oliveria, 2006; Bruseke, 1998, 2005a, 2005b, 2010, Stiegler; Reis, 2012).

Embora, de fato, a ênfase que será dispensada, no diálogo com a obra de Heidegger, às noções de “diferença ontológica” e à “questão do ser” não estabeleça uma clara delimitação do imenso aporte bibliográfico em jogo, elas oferecem, sem dúvida, a indicação de um “recorte” que restringe o escopo bibliográfico da pesquisa, tornando, sugere-se, factível a operacionalização da análise proposta.

3. O PAPEL DA REFLEXÃO ONTOLÓGICA NA POSIÇÃO DA GEOGRAFIA CRÍTICA BRASILEIRA SOBRE A DICOTOMIA GF – GH

O propósito do presente capítulo consiste em evidenciar a relação vigente entre ontologia e o modo com o qual a renovação crítica da geografia brasileira se posiciona em relação ao problema da dicotomia GF – GH. Há, como será evidenciado, uma forte convergência entre esses elementos, na medida em que a reflexão ontológica envolve, de modo direto, o debate acerca da relação sociedade – natureza, debate a partir do qual serão estabelecidos os termos os quais a geografia crítica suplanta o problema da referida dicotomia.

No primeiro item, se buscará demonstrar como se deu a gênese da reflexão ontológica no âmbito da renovação crítica da geografia brasileira, apontando sua relação intrínseca com o pensamento marxista. Será contemplada ainda, ao final deste mesmo item, uma breve exposição acerca do debate mais recente sobre a ontologia na renovação crítica a fim de evidenciar sua atualidade na teoria da geografia.

O item subsequente é dedicado, por sua vez, à exposição mais direta sobre a forma como se deu a repercussão da reflexão ontológica no tratamento dado pela renovação crítica ao problema da dicotomia entre a Geografia Física e a Geografia Humana.

3.1. A gênese da reflexão ontológica da renovação crítica brasileira e seus desdobramentos recentes.

A própria origem da abordagem explícita, isto é, temática sobre ontologia na geografia está diretamente associada à gênese da renovação crítica da geografia, não se restringindo, nesse caso, especificamente à geografia crítica brasileira.

Uma evidência marcante do vínculo acima indicado é encontrada no livro de David Harvey publicado em 1973, a saber, *A Justiça Social e a Cidade*, amplamente considerado por epistemológos da geografia como “símbolo” da ruptura com o

paradigma teorético-quantitativo que lhe precedeu[14]. Em termos de filiação filosófica a influência dominante na obra, embora não exclusiva é, como se sabe, referida ao pensamento de Marx. Essa filiação irá modular a sintonia com a qual a ontologia será assimilada, - de modo *explícito* - no debate teórico da renovação crítica na geografia:

> Uma ontologia é uma teoria do que existe. Dizer, por isso, que alguma coisa tem status ontológico é dizer que existe. Marx desenvolve em seu trabalho certas suposições fundamentais a respeito do modo pelo qual a realidade está estruturada e organizada. Ollman o diz deste modo: 'os pilares gêmeos da ontologia de Marx são sua concepção da realidade como uma totalidade de partes internamente relacionadas e sua concepção dessas partes como relações abertas, de tal modo que cada uma em sua plenitude pode representar a totalidade'(1972, 8) [...]. Muitos autores tem argumentado que a sociedade tem que ser entendida como uma totalidade. Mas, há diferentes modos pelos quais podemos pensar a 'totalidade' (HARVEY, 1987[1973]).

A obra de David Harvey, acima citada, integra o rol das contribuições seminais que possuíram impacto de grande alcance para a renovação crítica da ciência geográfica. A obra faz assim, circular no "olho do furacão" do movimento de renovação crítica da disciplina não só a referência explícita à ontologia para o debate teórico, como evidencia, além disso, o vínculo entre a abordagem do assunto e o pensamento marxista[15]. Gostaríamos, agora, de orientar a reflexão para os desdobramentos mais diretos da referida obra, mais especificamente sobre a renovação crítica brasileira da geografia – notadamente em relação à reflexão ontológica.

Há que se destacar um atributo importante para considerar o modo com o qual a obra de Harvey, notadamente de seu elemento ontológico, impactou diretamente a origem da reflexão ontológica no contexto específico da geografia crítica brasileira, bem como estabeleceu, desde então, os traços que se tornariam mais significativos

---

[14] É digno de nota que a própria trajetória intelectual do próprio David Harvey, entre o final da década de 1960 e início da década de 1970 , deve ser ponderada enquanto representativa da ruptura entre as matrizes teorético-quantitativa e a crítica-radical, na medida em que o autor havia publicado, em 1969, "Explanation in Geography" uma obra de síntese acerca da Geografia Teorético-Quantitativa.

[15] Para além da evocação direta da ontologia de Marx através de Ollman, explicitada na citação, caberia ressaltar, de modo breve, o vínculo que David Harvey estabelece entre as noções de *totalidade e sociedade*, pois, na medida em que o assunto da ontologia consiste no *ser* e este, a princípio, envolveria a totalidade das coisas que são, a equivalência sugerida entre *totalidade e sociedade* sinaliza que esta última, a sociedade, corresponderia à determinação fundamental do *ser*. A esse ponto, de fundamental importância, voltaremos recorrentemente ao longo do texto.

da reflexão ulterior sobre o assunto: o responsável pela tradução da edição brasileira do livro de David Harvey, *Social Justice and the City* foi, também, o personagem a quem é atribuído o pioneirismo da reflexão ontológica na geografia crítica brasileira ainda na década de 1970 (MARTINS, 2007; MARANDOLA Jr., 2011), a saber, Armando Corrêa da Silva.

Esse dado (que a princípio poderia ser considerado meramente acessório ao conteúdo tratado) evidencia, por sua vez, o paralelo entre o período de ebulição da geografia crítica no Brasil, no final dos anos 1970, e os primeiros passos que a reflexão ontológica conheceu a partir da contribuição pioneira do professor Armando Corrêa da Silva, pois foi nesse período que este autor publicou seus primeiros trabalhos abordando de modo explícito a ontologia na geografia. Considerar a contribuição deste autor em relação ao assunto nos oferece um caminho que nos direciona, como será observado, desde a origem da problematização sobre a ontologia do espaço no contexto dos momentos embrionários da geografia crítica brasileira, bem como, também, nos encaminha à ***linha diretiva*** que a pesquisa sobre o assunto percorreu até o debate atual, a despeito, mesmo, das posições divergentes que o assunto gerou em sua trajetória[16].

Do exposto, é indispensável fornecer uma caracterização, sintética, da posição pioneira de Armando C. da Silva sobre a ontologia na geografia, destacando, por um lado, um panorama geral dos elementos de sua reflexão como, também, o traço que, sugere-se, *contido no conjunto de sua reflexão* se tornaria saliente no debate ulterior sobre o tema.

O primeiro atributo que se destaca nas reflexões pioneiras de Armando C. da Silva sobre a ontologia diz respeito ao pluralismo de seus referenciais teóricos, que, segundo o autor, no artigo "O Espaço como Ser: Uma Auto-avaliação Crítica" não deve ser confundido com "[...] *ecletismo, porque não há mistura nem arbitrariedade no tomar dessas posições elementos para análise, articulando-os numa ontologia espacial*" (SILVA, 1982, p. 82). O autor fazia essa advertência após elencar uma sequência bastante ampla e plural de matrizes filosóficas, que envolvia desde Kant,

[16] Nesse sentido, vale salientar que parcela significativa dos autores que se dedicaram ao avanço do debate acerca da ontologia do espaço na teoria da geografia, tais como Antonio Carlos Robert Moraes, Ruy Moreira e Élvio Rodrigues Martins foram orientandos de Armando C. da Silva.

Leibniz, Hegel, Marx, Windelband, Wittgenstein, além de referências à fenomenologia, ao existencialismo e Althusser e Lukács.

Esse panorama plural não impede, contudo, a identificação de um elemento que, contido no pluralismo em tela, se destacará na reflexão do autor sobre ontologia na geografia. A esse respeito é oportuno trazer uma sequência de passagens extraídas do texto "*As categorias como fundamentos do conhecimento"* publicado em 1983, por ocasião do seminário *"Filosofia e Geografia"* organizado pela AGB[17] – seção Rio de Janeiro. O texto é iniciado com a questão "*são as categorias entes lógicos ou ontológicos?"* a partir da qual, o autor desenvolve sua reflexão nos seguintes termos:

> O movimento da razão se dá como práxis – a produção da teoria se relaciona à ontologia (como núcleo mesmo da teoria) – que implica a epistemologia, (como elaboração da teoria). Desse modo, não existe ontologia que não se dê primeiro como epistemologia e, portanto, como teoria do conhecimento, gnosiologia, lógica e metodologia. Como esse conjunto repercute sobre a práxis, as categorias são pontos de apoio do conhecimento e da prática, mas produzidas por aquela. No entanto, o seu campo próprio é a ontologia, como lugar da teoria em si mesma. Então, é preciso não confundir a produção das categorias com a existência ontológica como fundamento da epistemologia. Do mesmo modo, é preciso não confundir sua existência ontológica com o seu manuseio pela epistemologia.
> Originalmente, as categorias são formas, modos do ser. Conforme a postura filosófica, ou são entes ideais produzidos pela razão ou determinações da existência. Como entes ideais produzidos pela razão, podem ser tomadas como entidades lógicas. Como determinações da existência, são modalidades ontológicas do ser. A solução da questão, a nível da teoria, implica a consideração do primado da existência sobre a consciência. Neste caso, as categorias devem ser consideradas entes ontológicos, que é o ponto de vista adotado aqui (SILVA, 1983:26).

A citação acima sinaliza, embora de modo discreto, a importância central que o pensamento de Marx irá assumir, efetivamente, na condução do tratamento dispensado pelo autor à reflexão ontológica. O cerne da passagem incide, se bem observado, na distinção de posicionamento filosófico que envolve a polarização entre *idealismo e materialismo* enquanto perspectivas alternativas de se problematizar as categorias *enquanto modos* **do** *ser.* O "ponto de vista" assumido pelo autor é explicitamente filiado à perspectiva materialista e, embora o pensamento marxista não seja, na referida passagem, evocado de modo direto, sua presença é notada – para além do vínculo da razão à *práxis,* que abre a citação -,

[17] Associação dos Geógrafos Brasileiros.

sobretudo, pelo modo com o qual se reporta à *passagem clássica da Ideologia Alemã* que *reclama o* primado da existência sobre a consciência[18].

Cabe reforçar que a *inclinação* ao pensamento marxista assumido por Armando C. da Silva não deve ser visto como uma *filiação que suplantaria* o pluralismo constitutivo de sua reflexão, ao menos no que se refere à sua abordagem dispensada ao tema da ontologia do espaço. Não obstante essa ponderação, a citação abaixo, extraída do mesmo texto citado acima, explicita a força preponderante do vínculo ao pensamento marxista em sua reflexão ontológica, de modo cabal:

> A categoria fundamental, por conseguinte, é o trabalho, uma categoria universal concreta. O trabalho é exercido como relação com a natureza e como relação com os outros homens. Implica, pois, a existência da consciência e a representação do real. O modo de produção abrange, então, a base econômica e suas representações políticas e ideológicas na consciência.
> A produção do modo de produção é, assim, sua reprodução contínua ao longo da História. Essa reprodução é também produção e reprodução do espaço; ou seja, como espaço produzido, que repercute sobre sua organização posterior, determinando-o.
> O espaço, primeira categoria do pensamento geográfico, é, portanto, categorialmente concebido como resultado do ato da produção. Mas há aqui uma peculiaridade: o espaço produzido o é a partir do espaço existente, ou seja, da transformação do espaço anterior. Este último pode ser a própria natureza ou o espaço já humanizado, retransformado. Por isso, produção do espaço e espaço produzido são dois momentos diversos de uma mesma sequência: processo e estrutura. O trabalho produz o espaço a partir do espaço existente anteriormente e o resultado, como espaço produzido, repercute sobre o anterior. Quer dizer, o processo determina a estrutura, que se volta sobre aquele. (SILVA, 1983, p. 32).

A citação acima revela, de modo patente, a pertinência de se reconhecer a contundência que o *viés* marxista assume, ainda que de modo não excludente em relação à outras matrizes filosóficas, na reflexão ontológica pioneira conduzida por

---

[18] "Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. Na primeira forma de considerar as coisas, partimos da consciência como sendo o indivíduo vivo; na segunda, que corresponde à vida real, partimos dos próprios indivíduos reais e vivos, e consideramos a consciência unicamente como a *sua* consciência". (MARX, 2007, p. 20). No mesmo sentido: "A produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui ainda como a emanação direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política [...], da metafísica, etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas ideias, etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. **A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real"** (MARX, 2007, p. 18-19).

Armando Corrêa da Silva, entre os geógrafos brasileiros filiados à perspectiva crítica[19].

De fato, o caráter pluralista da posição do referido autor poderia ser atribuído, sugere-se, *por um lado*, às limitações por ele entrevistas para desenvolver a reflexão ontológica exclusivamente a partir do marxismo, na medida em que reconhecia que "*No próprio marxismo se encontra esse problema, de uma valorização muito mais do método marxista do que uma ontologia marxista"* (SILVA, 1986 [1979]). Além disso, o autor sublinhava, *por outro lado*, o caráter tardio da relação da geografia para com o marxismo[20], relacionando-os, esses dois atributos, com a perspectiva de problematização ontológica na geografia crítica, então emergente, como evidencia a extensa, não obstante, fundamental, passagem abaixo:

> [...] a preocupação com o marxismo, surgiu recentemente [na teoria da geografia]. [...]. O discurso marxista só entra muito recentemente; um dos autores que trata desse assunto é Pierre George, que tem uma solução, a meu ver, incompleta. [...]. Mas de qualquer maneira, a minha preocupação, aqui, é mostrar que a Geografia fica alheia ao marxismo, durante muito tempo. E, aproximadamente nos últimos dez ou quinze anos, no máximo, a Geografia passa a ter interesse em relação ao marxismo. [...] 'Só que eu acho que aqui, do ponto de onde poderia surgir um discurso geográfico geral, ocorre um problema sério, que é o seguinte: estamos correndo o risco de que a contribuição marxista à Geografia, de que o esforço do geógrafo em relação ao marxismo, se transforme em mais uma disciplina: da geografia agrária, da geografia das indústrias, ..., surja uma geografia do modo de produção, que, pretendendo dar conta da totalidade, acaba se tornando uma parte da Geografia.
> Como resolver aquela questão inicial que eu propus, a respeito de um pensamento geográfico como discurso teórico geral; que deveria abranger as categorias espaço, lugar, área, região, território, relações espaciais? **[Como] abordar a questão de natureza e sociedade? [...]**
> O caminho mais recente, que está em moda, é o da epistemologia. Ou seja, é a questão da discussão da linguagem e a análise exaustiva dos discursos. Eu pessoalmente acho que não é por aí o caminho para a solução de um discurso geográfico teórico geral.
> Uma outra solução, com a qual eu tenho trabalhado, é o caminho ontológico, o caminho do ser, no que diz respeito principalmente ao objeto.
> Eu lanço aqui como questão, a ser debatida, o problema de quais as possibilidades dessas duas tendências, no sentido de resolver o problema dessa unidade do pensamento geográfico. E cito aqui duas tentativas recentes, metodológicas, que talvez possam auxiliar nesse propósito. Uma é a ontometodologia, que significa o estudo simultâneo do objeto [onto] e do método, que foi desenvolvida, por ex., no Brasil, por José Chasin, ..., em que trabalha com os conceitos de Lukács, do singular, particular e universal.

[19] A citação revela, igualmente, embora de modo passageiro o modo com o qual a reflexão ontológica sobre o espaço envolve, de modo direto, o assunto da relação homem-natureza na geografia, sob o qual assenta-se o problema da *dicotomia GF-GH*, como será demonstrado adiante.

[20] Note-se que as publicações do autor aqui destacadas remetem ao final da década de 1970 e início da década de 1980, portanto, à aurora do movimento de renovação crítica da geografia brasileira.

> E acha que o marxismo se caracteriza basicamente como uma abordagem ontometodológica. [...].
> E, recentemente, um escritor polonês descreveu a estrutura lógica do *Capital* de Marx; Zeleny propõe a ontopraxeologia, ou seja, o estudo da práxis ao mesmo tempo que o estudo do ser e do objeto. Ou seja, o estudo da atividade humana junto com o estudo do ser (SILVA, 1986 [1979]).

A citação acima contém, destaca-se, um aspecto da contribuição pioneira de Armando Corrêa da Silva ao tema que, confluindo com a força que o pensamento marxista possui na reflexão do autor, exercerá uma influência marcante no desenvolvimento ulterior da reflexão ontológica na geografia crítica brasileira. Trata-se do papel aí exercido pela obra do filósofo marxista G. Lukács dedicada à ontologia. O percurso da assimilação da obra de Lukács por Armando Corrêa da Silva, bem como de seus desdobramentos, foi detidamente tratada em artigo recente dedicado à ontologia na geografia crítica brasileira:

> Um dos primeiros geógrafos a tratar do assunto [ontologia] foi Armando Corrêa a Silva a partir do contato com seu colega da filosofia José Chasin (SILVA, 1978, p. 9 e MARTINS, 2007, p. 35). Em função dessa influência, Armando Corrêa inicia sua busca a partir das ideias de Lukács sobre a ontologia do *ser social* [...]. O interesse sobre o tema será desdobrado pelos seus alunos de pós-graduação Antonio Carlos Robert Moraes, Ruy Moreira e Élvio Rodrigues Martins. Em todos os seus discípulos as ideias de Lukács vão ser recorrentes, seja de uma maneira mais integrada ao sistema filosófico lukacsiano, seja adotando somente algumas de suas características. Todo este contexto está ligado diretamente ao ambiente da filosofia uspiana onde a crítica ao estruturalismo e à obra de Althusser estava diretamente ligada à ontologia como dissemos acima. O existencialismo de Sartre ou as reflexões epistemológicas de Lukács serviriam como leituras alternativas à interpretação de Althusser (ARANTES, 1994, p. 302-340). [...] (PEDROSA, 2012, p. 145-146).

O impacto da ontologia do ser social de Lukács sobre a reflexão ontológica de Armando Corrêa da Silva projetará, preliminarmente sobre seus orientandos, um *enfoque* que se constituirá como o mais substantivo em relação à ontologia do espaço na geografia, estabelecendo, por extensão, os termos com os quais o problema da *dicotomia GF – GH* viria a ser tratado, de modo majoritário, no âmbito da geografia crítica brasileira. Não se está sugerindo que o debate sobre a ontologia na geografia crítica brasileira, bem como a miríade de elementos teóricos aos quais se articula, sejam tributários exclusivamente do viés lukácsiano. Trata-se, isto sim, de reconhecer que esse viés contém o aspecto fundamental do perfil de reflexão ontológica que se tornou prevalente a reboque da renovação crítica da geografia brasileira. Este aspecto fundamental corresponde à *determinação social do* ser *em geral* e, por extensão, do ser do espaço, em particular, sendo, antes, deduzido da

controversa relação entre marxismo e ontologia, do que, exclusivamente restrito à contribuição de Lukács ao assunto.

Não obstante essa ressalva, é de fundamental importância tratar dos desdobramentos da ontologia Lukácsiana sobre os "discípulos" diretos (orientandos da pós-graduação) do professor Armando Corrêa da Silva que abordaram o tema, notadamente sobre Antônio Carlos Robert de Moraes e Ruy Moreira, cujas contribuições ao tema são profundamente marcadas por essa influência (MARTINS, 2007).

A contribuição de Antonio C. Robert Moares ao tema da ontologia concentrou-se, como observou Martins (2007), "num único e breve texto já bastante antigo", abandonando "em momento subsequente sua posição em favor da possibilidade de uma ontologia do espaço".[21] Trata-se do artigo ***"Em Busca da Ontologia do Espaço"*** publicado no livro *Geografia: Teoria e Crítica – o saber posto em questão*, organizado por Ruy Moreira, importante coletânea ao momento de ebulição que a geografia crítica brasileira assistia no início dos anos 1980.

Sob o título acima destacado o autor lança as seguintes questões que estimulam a referida busca da reflexão ontológica na geografia:

> Como realizar um estudo do espaço dentro do materialismo histórico, em que ele não seja apenas o receptáculo de fenômenos determinados por outras instâncias do real? Como efetivar a apropriação total do espaço, apreendendo-lhe a essência? Como apreender este ser específico, sem autonomizá-lo e sem empobrecer-lhe a singularidade? Como realizar um corte no real sem cair num procedimento positivista? Estas são dúvidas que constantemente atormentam todo geógrafo que assume um posicionamento marxista. (MORAES, 1982, p. 65 – 66).

Como pode ser visto, trata-se de questões típicas da fase de reelaboração teórica que a renovação crítico-marxista brasileira se defrontava entre meados da década de 1970 e início da década de 1980. Elas correspondem às dificuldades, extensamente arroladas à época, de estabelecer a geografia sob a orientação teórico-metodológica do materialismo histórico e dialético, dificuldades vinculadas, segundo o autor,

> [...] à má compreensão da especificidade do objeto e consequentemente da forma de sua apreensão, e também de não aprofundamento na metodologia e na teoria do conhecimento marxista. Não há nos clássicos uma teoria

[21] Excetuando, acrescente-se, inferências residuais e dispersas sobre ontologia no curso de sua obra.

> sobre o espaço, porém é no procedimento analítico e explicativo que devemos nos reter, assim às questões de princípios e de posicionamento frente à realidade (MORAES, 1982, p. 68).

Será na ontologia do ser social de G. Lukács que o autor encontrará o caminho identificado por ele como o mais adequado às especificidades da renovação teórica da geografia sob a orientação do materialismo histórico e dialético, pois,

> Se em Marx, Engels e Lenin encontramos preciosos indicadores para o estudo e a compreensão do espaço, é sem dúvida na obra de Lukács que estão contidas as mais importantes considerações metodológicas para o encaminhamento de nosso estudo. Não que o autor trate do espaço diretamente, mas pelo fato do filósofo húngaro refletir sobre as questões gerais (de método e concepção) às quais já aludimos, explicitamente a possibilidade de se estudar os seres individualizados, de existência e formas de manifestação específicas. (MORAES, 1982, p. 68).

Desde a explícita referência à ontologia marxista de Lukács, cabe, no que segue, trazer à tona o que se poderia considerar como o *preâmbulo* do nexo entre esse horizonte marxista de reflexão ontológica e a posição prevalente que a geografia crítica brasileira irá assumir em relação ao problema da dicotomia GF – GH. Tem-se aqui, em foco, o modo com o qual, através desse quadro de referência ontológica, a reflexão ontológica sobre o espaço vinculado à renovação crítica da geografia irá extrair os parâmetros decisivos para tratar a relação *homem – natureza.* Segue, a propósito, a seguinte passagem do artigo:

> Tentemos remeter à problemática do espaço a proposta lukacsiana. Assim, iniciar a busca da ontologia do espaço. Desde logo devemos admitir 'o espaço enquanto natureza em si', como existência objetiva anterior ao homem, manifestação de formas da materialidade inorgânica e orgânica, engendrado numa história natural, onde as transformações ocorrem sem a impulsão finalística. Este espaço é uma realidade fáctica, o reino absoluto da causalidade. Em termos lógicos e históricos, admitimos que é nesta realidade que se forma o *ser social*, forma mais elevada da materialidade. Este transforma teleologicamente (com finalidade) o mundo externo através do seu trabalho. Apropria e transforma este espaço natural, imprimindo-lhe sua marca faz dos objetos naturais formas úteis à vida humana. O apropriar-se do espaço concreto implica na elaboração de categorias lógicas sobre o espaço. Num momento de parco desenvolvimento das forças produtivas da humanidade, esta reflexão se faz por via empírica, utilitária. A elevação deste pensamento, com a construção de categorias mais específicas, e a apreensão de conexões mais mediatizadas remetem ao desenvolvimento da apropriação real, do grau de transformação do meio, ao afastamento do limite natural. Noções como distância, extensão, fronteira, assim como a consciência do espaço grupal e a demarcação do domínio territorial são engendradas no trabalho social, são ilações da prática. Esta breve apreciação já nos permite diluir um nó górdio da reflexão geográfica: a oposição entre a definição lógica e a definição empírica do objeto da geografia. Para a primeira o objeto, o espaço, seria uma categoria lógica (na linha kantiana de uma categoria do entendimento); para a segunda o objeto seria a superfície terrestre, uma categoria empírica (por exemplo, na definição da geografia clássica francesa). Como foi colocada a

> questão, supera-se a dicotomia racionalismo x empirismo, realçando o caráter formal das duas soluções. Mediatizada pelo processo histórico de instalação da humanidade sobre o globo, a apreensão do espaço se faz calcada na apropriação; este é posto como categoria histórico-concreta, remetendo a um ser em movimento. **O ser já não é uma "natureza em si" mas uma "natureza para o homem" e cada vez mais um trabalho do homem imbuído do movimento e da dinâmica própria da materialidade social** (MORAES, 1982, p. 71-72 – **grifo nosso**).

Na passagem acima se delineia o modo com o qual a reflexão ontológica, sob o viés da ontologia marxista de Lukács, irá encaminhar os termos da relação sociedade e natureza no bojo da renovação crítica marxista da geografia brasileira: a proeminência do *ser* social como a forma mais elevada da matéria que submete, assim, as manifestações orgânicas e inorgânicas da materialidade restritas à história natural; a identificação do *trabalho* como atributo do *ser* social e fundamento da relação entre *sociedade – natureza*. Acrescente-se que é, também, através da centralidade da noção de trabalho que a dicotomia *racionalismo x empirismo* é suplantada. Destaque-se, ainda, o final da citação, quando o autor assevera que *"O ser já não é uma "natureza em si"* mas uma *"natureza para o homem"*, evidenciando uma concepção de *ser* segundo a qual o *telos* – sentido último – da natureza é humana e socialmente estabelecido. Trata-se, enfim, de uma concepção de natureza tributária da determinação social do *ser*. Essa posição é explicitada, de modo mais evidente na passagem subsequente:

> Postos nestes termos, o natural vai ser visto como potencialidade substantivada na apropriação humana. O ser social, forma mais elevada da materialidade, direciona as manifestações da realidade orgânica e inorgânica com sua ação transformadora. A materialidade orgânica e inorgânica apresenta-se no homem como necessidades (o reproduzir sua vida animal), uma natureza interna. A natureza externa é dada como material para a ação, sobre o qual o homem se debruça, conhece e impulsiona uma proposta finalística. **Na obra transformada (o produto do intercâmbio material), temos a unidade do natural e do social**, mantendo sua diferenciação enquanto causalidade e teleologia; no próprio homem, a dialética da necessidade-liberdade, mediatizada pelas condições naturais e históricas. Desde logo, homem e natureza já estão colocados em relação na perspectiva da ontologia do espaço (MORAES, 1982, p. 72-73 – **grifo nosso**).

A citação acima atesta o modo com o qual a reflexão ontológica na geografia, sob as coordenadas em tela, promove uma perspectiva de pensar a relação *natureza x sociedade* através da qual a "obra transformada" pelo trabalho constitui o fundamento assegurador da unidade e, assim, suplanta o risco de um enfoque dicotômico. Será, igualmente, a partir desses parâmetros que serão delineados os contornos básicos da relação entre *reflexão ontológica* na geografia e a posição da

geografia crítica em relação ao problema da dicotomia *geografia física – geografia humana.*

Contudo, o aspecto fundamental a ser problematizado acerca da reflexão sobre *ontologia do espaço* e sua repercussão no debate sobre a *relação natureza e sociedade* é observar que ela depende, *necessariamente*, de uma resolução acerca da concepção de *ser*. Esta resolução está claramente explicitada na contribuição de Moraes. Fundamentado na ontologia lukácsiana, a concepção esposada pelo autor acerca do significado do *ser* é inequívoca:

> O ser é apreendido como processo histórico-concreto de valorização do espaço, parte movente movida da totalidade social [...].
> Concebendo o ser como a valorização do espaço, cabe estabelecer através de quais mediações o modo de produção lhe determina o movimento (MORAES, 1982, p. 72-73).

O autor assume, como pode ser observado de modo explícito nas citações acima, uma concepção do *ser* socialmente determinada. Além disso, caberia ressaltar, a concepção manifesta uma modulação nitidamente referenciada ao pensamento marxista, posto que é o *modo de produção que determinaria o movimento do ser*. Não há, contudo, em todo o texto de Moares, nenhuma reflexão dedicada a justificar a legitimidade dessa concepção socialmente determinada do *ser*. Ora, se, por um lado, na reflexão conduzida por Moraes as formulações acerca da *relação sociedade e natureza* dependem da concepção de ser que sustenta sua reflexão ontológica e, por outro lado, se esta concepção de ser não é, ela própria, justificada, resta que as posições assumidas acerca da relação sociedade e natureza seriam, a rigor, desprovidas de justificativa ontológica. Enquanto tal, seriam, no bojo mesmo de um trabalho dedicado à ontologia do espaço na geografia, posições destituídas de uma fundamentação ontológica suficientemente justificada. O propósito dessa observação restritiva, em face da ausência de justificativa em relação às premissas que sustentam a noção de *ser* no referido artigo será esclarecida no próximo capítulo. Trata-se, contudo, de sublinhar desde já um contraponto fundamental para nossa pesquisa, para o qual retornaremos com a regularidade necessária para promover nossa problematização.

É através dos parâmetros acima destacados com base no texto de Moraes que, em linhas gerais, se manifesta a relação entre *reflexão ontológica* na geografia e a posição da geografia crítica acerca do problema da dicotomia *geografia física*–

geografia humana, notadamente através da problematização da relação *sociedade – natureza* sob um estatuto de resolução ontológica assentado na determinação social do *ser*. Sob esse estatuto a totalidade dos entes, (natureza, espaço, homem, etc...), serão, apreendidos a partir da aceitação da *produção social* como princípio ontológico fundamental e irrepreensível

O mesmo sentido da influência da obra de Lukács para a reflexão ontológica do espaço na geografia, tal como desenvolvida por Moraes, estará presente na contribuição que Ruy Moreira ofereceu ao assunto. Contudo, é possível destacar duas características que distinguem o teor da contribuição de Ruy Moreira: em primeiro lugar, diferentemente de Moraes, a contribuição de Ruy Moreira sobre o assunto permanece um componente regular ao longo de sua obra, tornando-se, mesmo, um tema que assume maior visibilidade nos trabalhos mais recentes (MOREIRA, 2007; 2012).

Em função de sua maior amplitude a reflexão ontológica em Ruy Moreira é mais abrangente e, acrescente-se, complexa, tanto pelo modo como irá "lapidar", por exemplo, a influência de Lukács, quanto, também, pelo modo como irá absorver uma diversidade de matrizes filosóficas que lhe permitirá imprimir um tratamento muito próprio ao tema; não obstante o acento marxista permaneça predominante. Na medida em que esse momento da reflexão visa sublinhar os desdobramentos que o impulso pioneiro do professor Armando Corrêa da Silva promoveu à ontologia do espaço na geografia, notadamente pela assimilação da *ontologia do ser social* de Lukács, a exposição que se segue sobre a contribuição de Ruy Moreira irá se restringir, por enquanto, em evidenciar a influência lukacsiana em sua abordagem ao tema, procurando ressaltar, através desse enfoque, a relação com a questão da dicotomia GF – GH no seio da renovação crítica da geografia brasileira. Mais adiante, contudo, será necessário retornar a outros aspectos da contribuição desse autor, no sentido de contemplar sua contribuição para o avanço mais recente ao debate teórico sobre ontologia na geografia.

De fato, o modo com o qual o pensamento de Lukács é assimilado à abordagem dispensada por Ruy Moreira ao tema da ontologia do espaço é, no âmbito do conteúdo, fundamentalmente análogo em relação ao que foi observado anteriormente em Moraes (1982): ratifica-se a centralidade do *trabalho* como

fundamento ontológico a partir do qual se compreende a relação sociedade natureza, esposando, em essência, uma acepção do *ser* socialmente determinado. A principal diferença fica a cargo da *forma* com a qual se efetiva a assimilação que, em Ruy Moreira, se concentra, sobretudo, na ênfase dispensada às noções de *sociabilidade* e *metabolismo* (do trabalho) desenvolvidas por Lukács, e que servirão de base para a elaboração da noção de *geograficidade*, cerne das reflexões acerca da ontologia do espaço desenvolvida pelo geógrafo.

A maneira com a qual Ruy Moreira se refere ao pensamento de Lukács na passagem abaixo - traçando a trajetória que revela a origem do interesse do filósofo húngaro em direção à ontologia sob as coordenadas do pensamento marxista – já é, ela própria, uma indicação da importância que a obra lukácsiana possui para os esforços do geógrafo no sentido de contribuir ao avanço da reflexão ontológica na geografia:

> Ao terminar a *Estética*, obra com a qual tenta equacionar problemas do marxismo do século XX, [...] vai, sem nenhuma preocupação com a distinção traçada pelos exegetas que dividiam a literatura marxiana em obras do jovem e obras do velho Marx, buscar os fundamentos de uma ética marxista nos textos de cunho mais filosófico, debruçando-se particularmente no *Manuscrito de 1844.* Aí, descobre uma ontologia, deixada nas suas iniciações por Marx, que urgia desenvolver até seu estado maduro, antes de empreender o trabalho sobre ética.
> A releitura do *Manuscrito* com esse fim, leva-o à busca da formulação de uma nova categoria teórica capaz de adequar o conceito de trabalho à realidade dos modos de produção do presente, nascendo o seu conceito de sociabilidade (Silva Júnior e González, 2001; Lessa, 1997).
> [...] Lukács retoma os textos ontológicos de Marx, nos quais visa buscar, também, alternativas a uma preocupação de ordem geral com o pensamento, que supõe poder solucionar com o marxismo, justamente no campo da teoria do conhecimento (Lukács, 1979) [...]
> **Daí trazer para o centro do conceito da sociabilidade justamente a concepção de homem e natureza desenvolvida por Marx no *Manuscrito*,** seja para dar conta das questões filosóficas e práticas que o incomodam no campo do marxismo, seja para aprofundar a crítica do pensamento ocidental, cujas questões analisa desde suas obras iniciais. (MOREIRA, 2010, p. 174).

Note-se que se trata de uma contribuição publicada recentemente, distante quase três décadas do momento de ebulição da geografia crítica brasileira, quando foram publicados os trabalhos de Armando Corrêa da Silva e Antonio Carlos R. Moraes, citados acima. Essa *"distância"* existente entre a época das publicações não afeta, contudo, a proximidade fundamental, referida ao conteúdo esposado ao pensamento do filósofo húngaro enquanto orientação teórico-metodológica para desenvolver a ontologia do espaço na geografia, que enlaça as contribuições desses autores.

É assim que se reproduz nas reflexões de Ruy Moreira dedicadas à ontologia do espaço, o mesmo elemento central às contribuições de Silva (1982; 1983) e Moraes (1982) sobre o tema, a saber: a centralidade da noção de trabalho (ou produção social) como princípio ontológico primordial a partir do qual se compreende a relação *sociedade – natureza*.

Conforme indicado, no caso de Ruy Moreira, esse elemento é assimilado através do recurso à categoria lukacsiana de *sociabilidade* em sua estrita relação com a noção de *metabolismo* do trabalho. Cabe, assim, expor a maneira com a qual o referido autor apresenta e articula essas noções, sublinhando, nessa exposição, o modo com o qual é tratada a relação homem – natureza, que representa, por sua vez, a matriz da qual será derivada a problematização da dicotomia GF – GH na renovação crítica da geografia. A sociabilidade, segundo o autor,

> [...] é o todo societário formado pela integração das esferas da vida humana pelo metabolismo do trabalho e cujo conteúdo é o salto de qualidade da história natural da natureza (em que se inclui o homem-natureza) para a história social (em que a "primeira natureza" se transfigura em "segunda natureza") que ocorre com o homem. Seu centro é, assim, o trabalho ontológico, isto é, o trabalho visto como processo de formação do homem na história, segundo a concepção desenvolvida por Marx [...]
> A sociabilidade é, pois, a sociedade humana vista pelo prisma da relação metabólica que integra a esfera inorgânica, a esfera orgânica e a esfera social num todo societário, cujo ponto de coagulação é o trabalho. São essenciais nesse processo os princípios da ideação e da *auto-poiesi.* Antes de construir sua sociedade, o homem a pensa antecipadamente. Imagina-a em detalhes, faz-lhe a planta e depois materializa essa ideação em uma casa real. É isto o princípio da ideação. E através do trabalho o homem produz-se a si mesmo, num processo de *auto-poiesis,* auto-produzindo-se no sentido integral das relações societárias. Por conta disso, a existência humana é algo feito pelo próprio homem. E são essas características que explicitam a sociabilidade como ontologia do homem e o homem como um ser social. (MOREIRA, 2010, p. 175).

A noção lukacsiana de *sociabilidade,* tal como apresentada acima, será a base a partir da qual Ruy Moreira irá desenvolver a noção de *geograficidade* como "modo espacial da existência do homem" de fundamental importância para considerar sua contribuição ao tema da ontologia do espaço na geografia. A noção de *geograficidade* constitui – sugere-se – um *equivalente geograficizado* da noção lukacsiana de sociabilidade, sendo dedicado, assim, à elaboração da ontologia do espaço na teoria crítica da geografia. Mais adiante voltaremos a tratar de modo mais

detido o sentido da referida noção para a ontologia do espaço geográfico, tal como proposta por Ruy Moreira[22].

Seria interessante ratificar, tal como feito em relação à contribuição de Moraes, anteriormente considerada, que em nenhum momento da contribuição de Ruy Moreira, o "ser" é, propriamente, questionado; isto é, no referido trabalho não há, efetivamente, uma questão sobre o sentido do *ser*, que justifique o sentido da determinação social que, por fim, lhe é imputado como significado último. Ou seja: nem implícita, nem explicitamente o *ser* é questionado, seja de modo direto pelo autor, ou de modo indireto, através de Lukács. Assim, de acordo com o tratamento dispensado ao sentido do *ser* por Ruy Moreira depreende-se que se trataria de uma noção "auto-evidente" cujo significado estaria diretamente associado à "existência objetiva" da realidade, sendo esse significado tão evidente que dispensaria qualquer justificativa prévia de assim considerá-lo. Este sentido "evidente" da noção de *ser*, seria, por seu turno, endossada através da assimilação do pensamento de Lúkács sobre o assunto, embora, também nesse caso, as premissas que justificariam as posições de Lúkacs sobre sua compreensão acerca do significado do *ser* também não sejam, elas próprias, consideradas necessárias à exposição conduzida pelos autores considerados até o momento.

O pensamento de Marx, mediatizado pela ontologia do ser social de Lukács, presente no bojo da abordagem pioneira de Armando Corrêa da Silva ao estudo da ontologia da geografia, pode ser destacado, assim, como o traço mais marcante dos primeiros esforços no sentido de desenvolver o assunto no período de efervescência da geografia crítica brasileira.

Do exposto, constata-se que a origem da reflexão sobre ontologia do espaço na geografia crítica brasileira é marcada de modo indelével pelo horizonte do pensamento marxista, especialmente mediatizado pela contribuição que o filósofo húngaro G. Lúkács forneceu à ontologia sob o viés marxista (SILVA, 1982; 1983; 1983; MORAES, 1982; MOREIRA, 2010).

[22] É notadamente em torno da noção de *Geograficidade* que a reflexão de Ruy Moreira se abre para um espectro de matrizes filosóficas alternativas ao marxismo.

Esta origem já trazia, em si, o elemento fundamental através do qual o pensamento marxista constituiu o estatuto mais significativo da reflexão ontológica na geografia crítica brasileira, a saber: a determinação social do *ser*.

Cabe, assim, fornecer uma caracterização mais minuciosa sobre o modo com o qual o referido estatuto vigora na reflexão sobre a ontologia do espaço promovida pela renovação crítica da geografia brasileira. Para tanto recorreremos à obra de Milton Santos, pois, como observou Reis (2009), sua contribuição à ontologia do espaço pode ser considerada, em seus atributos gerais, a síntese mais sistemática da abordagem que o assunto conheceu, no contexto da perspectiva crítica da geografia.

A obra de Milton Santos fornece, sugere-se, a apresentação mais contundente, ampla e cristalina do viés de elaboração da ontologia do espaço sustentada pela determinação social do ser na geografia crítica brasileira, tão cristalina quanto a citação abaixo revela:

> Se o ser é a existência em potencia, segundo Sartre, e a existência é o ser em ato, **a sociedade seria assim o Ser** e o espaço a Existência. É o espaço que, afinal, permite à sociedade global realizar-se como fenômeno (SANTOS, 1996, p. 96 – **grifo nosso**).

A passagem acima é extraída do livro *"A Natureza do Espaço"* publicado em 1996 por Milton Santos, na qual se efetiva de modo patente a assimilação da sociedade como conteúdo a partir do qual o *ser é ontologicamente determinado.* Trata-se, cabe frisar, da contribuição na qual a ontologia do espaço recebeu o tratamento mais amplo e sistemático por parte do autor, que lhe reservou a primeira parte do livro integralmente ao tema. O livro "*A Natureza do Espaço",* última síntese teórica publicada pelo autor em 1996, representa, de fato, a "coroação" de uma trajetória intelectual que legou uma vasta obra dedicada à renovação teórico-metodológica da geografia sob a perspectiva crítica. A posição assumida pelo autor em relação à ontologia no referido livro possui, assim, a força de condensar a culminação de uma reflexão sobre o tema cuja proveniência remete à década de 1970.

A ontologia do espaço, desenvolvida sob o princípio de fundamentação social do *ser,* atravessará efetivamente toda a sua obra de cunho teórico. Ratifique-se, nesse sentido, a citação seguinte extraída do livro *"Metamorfoses do Espaço Habitado"*, publicado em 1988, portanto, entre a publicação de *A Natureza do Espaço* (1996),

que, juntamente com o livro *Por Uma Geografia Nova* (1978), compõem a “trilogia” fundamental da obra de caráter teórico-metodológico do autor:

> O conteúdo corporificado, o **ser** já transformado em existência, **é a sociedade** já embutida nas formas geográficas, a sociedade transformada em espaço [...]. **A sociedade seria o ser**, e o espaço seria a existência (SANTOS, 1988, p. 27 - **grifo nosso**).

Do exposto, ratifica-se, que a abordagem dispensada por Milton Santos à ontologia do espaço na geografia assenta-se sob um estatuto de resolução ontológica fundamentado na “determinação social do ser”. Por *“determinação social do ser”* entenda-se a equivalência (de teor ontológico) estabelecida de maneira explícita entre *ser e sociedade*, através da qual, como a passagem acima exprime de maneira contundente, o *ser* é compreendido a partir da sociedade e, vice-versa, a sociedade corresponderia ao que o *ser* é.

A fim de percorrer a “trilogia”, acima referida, a passagem abaixo evidencia que a abordagem dispensada à ontologia do espaço nos livros *“A Natureza do Espaço”* (SANTOS, 1996) e *“Metamorfoses do Espaço Habitado”* (SANTOS, 1988) representam, na obra de Milton Santos, a reafirmação de posições fundamentais assumidas em relação ao tema desde seu livro *“Por Uma Geografia Nova”*, publicado em 1978, então, no auge da renovação crítica da geografia brasileira, considerado verdadeiro marco teórico-metodológico da renovação, do qual é extraída a seguinte citação:

> Tudo, porém, tem início na realidade social, como escreveu Sebag (1972: 62): ***‘****A primazia* **do ser** *vem do fato de que ele jamais é acabado e essa inconclusão se resolve* **no tempo’**. Se saímos da totalidade social é somente para tornar a ela [...] **O ser é a sociedade** total, o tempo são os processos, e as funções, assim como as formas são a existência (SANTOS, 1988 [1978], p. 27; **grifo nosso**).

Assim, já desde a obra que pode ser destacada como símbolo – certamente o mais sistemático – da renovação teórico-metodológica da geografia crítica brasileira, efetiva-se, de modo inequívoco, uma reflexão ontológica fundamentada na determinação social do *ser*, expresso de modo direto na assertiva “o ser é a sociedade total”. É digno de nota que, na passagem acima, o autor citado pelo geógrafo, *Sebag,* não estabelece relação alguma entre *ser* e *sociedade*. Efetivamente *Sebag* aponta para a relação entre o *ser* e o tempo*,* devendo, assim, a equivalência entre *ser* e *sociedade* ser observada como uma analogia efetuada pelo geógrafo, então, sob forte filiação ao pensamento marxista (REIS, 2009). No mesmo

sentido deve ser destacada na citação acima a relação estabelecida entre a noção de *ser* e *totalidade*, muito recorrente, de resto, no conjunto dos textos dedicados à ontologia do espaço sob a perspectiva crítica na geografia, tal como sublinhado em relação à contribuição de David Harvey, citada no início do capítulo. Conforme observou Reis (2009), o recurso à noção de totalidade, consubstanciada por uma ontologia do ser social, converte-se usualmente no meio através do qual o *ser* se estabelece, na ontologia em geografia, como equivalente à sociedade.

As citações de Milton Santos, acima destacadas, podem ser legitimamente assumidas como síntese representativa da perspectiva dominante com a qual, em seus traços fundamentais, a ontologia do espaço foi problematizada a reboque da renovação crítica da geografia, tendo sido compartilhada por teóricos que contribuíram de modo explícito para avançar o assunto na teoria da geografia, tais como Ruy Moreira (2002, 2004, 2007); Silva (1982, 1983, 1985); Moraes (1982); Soja (1993); Harvey (1981 [1973], 1991).

É associado à constatação desse quadro que Reis (2009) propôs reconhecer que a abordagem mais substantiva da ontologia do espaço na geografia se caracteriza, fundamentalmente, como uma "***onto-socio-logia*" do espaço** essencialmente adequado (e tributário) ao pensamento marxista, a despeito do pluralismo epistemológico dos autores e obras que problematizaram o ser do espaço geográfico. A "onto-socio-logia" do espaço, evidenciada ao longo do capítulo, corresponde à tese seminal da renovação crítica da geografia, segundo a qual "*a sociedade é o seu espaço geográfico e o espaço geográfico é a sua sociedade*" (MOREIRA, 2007, p. 27).

Essa equivalência ontológica entre *sociedade e espaço*, atesta, igualmente, que a perspectiva de renovação crítico marxista na geografia se constituiu, no que diz respeito à esfera ontológica da elaboração teórica, enquanto elaboração de um projeto de determinação social do *ser*, convergente, sugere-se com a "visão de mundo" marxista, a despeito da polêmica a respeito da ontologia na obra de Marx[23]. Em certo sentido a renovação crítica da geografia, notadamente filiada ao pensamento marxista, depende, para se efetivar em termos epistemológicos, da

[23] Ver, por exemplo, a rejeição frontal à ontologia por parte da geógrafa marxista-*lefebvreana* Ana. F. A. Carlos (2010, 2011), cuja posição consideraremos adiante.

instauração de um projeto ontológico de determinação do *ser* convergente ao pensamento marxista, seja esse projeto tratado de modo explícito – como no caso dos autores aqui destacados que abordaram diretamente o assunto – ou, mesmo, de modo implícito, como será considerado mais adiante.

De qualquer modo, o que está em causa é, fundamentalmente, a maneira com a qual se ***concretizou*** a abordagem estritamente temática sobre a ontologia do espaço e sua repercussão sobre a posição que os geógrafos críticos assumiram diante da dicotomia *geografia física – geografia humana*. E, nesse caso, ratifica-se: a ontologia do espaço na geografia crítica brasileira se substantivou de modo mais contundente através da determinação social do *ser*, portanto, encerrando o que se propõe reconhecer como "onto-socio-logia" do espaço de inspiração predominantemente marxista. Essa assertiva não nega a importância da influência que outras matrizes filosóficas exerceram no bojo do debate teórico da renovação crítica, somente destaca-lhe *o* traço dominante em relação á temática da ontologia.

O panorama acima traçado envolve, a propósito, toda perspectiva em geografia vinculada à noção de produção social do espaço, pois, a rigor, "*produção social do espaço"* e **"***determinação social do espaço"* são, ambas, expressões ontologicamente equivalentes, decorrentes, observe-se, da determinação social do ser[24].

Desse modo, mesmo autores que se posicionam de modo refratário à ontologia, mas que esposam a perspectiva da produção social do espaço incidem, ainda que de modo mitigado, à juízos de caráter eminentemente ontológicos, no caso, referidos à determinação social do ser. A vigência de um pano de "fundo" de caráter ontológico intransponível, mesmo no caso de autores que refutam, frontalmente, a legitimidade da reflexão ontológica foi analisado por Reis (2012), em relação à posição de Ana Fani A. Carlos, para quem

> **O pensamento marxista reclama o deslocamento da análise do plano da ontologia, e também do plano da epistemologia – prisioneiros do mundo das ideias** – para aquele que articula a teoria (plano da produção do conhecimento como ato de compreensão do mundo) e a prática (práxis) em sua indissociabilidade [...]. **Não se trata mais de indagar sobre a**

[24] O sentido ontológico da noção de produção se revela através da associação entre a noção de Produção e *Ser,* que será explicitada através do pensamento de Heidegger, no qual, através do modo com o qual o filósofo conduz a questão da técnica, verifica-se um redimensionamento da noção de Produção que promove, por sua vez, a questão do *Ser*.

> **filosofia, mas sobre o mundo que deve ser transformado** [...] (CARLOS, 2011, p. 26-27 – **grifo nosso**).

Conforme observou Reis (2012), a autora não apenas rejeita explicitamente a ontologia como contesta a própria possibilidade de elaboração de uma ontologia do espaço na geografia, na medida em que, para a autora, não haveria sequer a

> [...] **possibilidade de uma ontologia do mesmo**, posto que sua produção situa-se na totalidade do processo histórico como processo civilizatório, como realidade prática [...] podemos inicialmente argumentar que a necessidade da compreensão do mundo moderno exige: a) **compreender que a produção das coisas, mas também dos indivíduos, é determinada socialmente** [...] (CARLOS, 2011: 17-18 – **grifo nosso**).

Contudo, a posição assumida pela autora é, de acordo com Reis (2012), no mínimo, ambígua em relação à ontologia, pois, a despeito da recusa frontal à própria legitimidade da ontologia, em seu trabalho há inferências explícitas acerca do assunto fundamental da ontologia, qual seja, o ser, como será verificado, por exemplo, quando a autora esposa a noção de produção do filósofo marxista H. Lefebvre, que, através da tradição hegeliana, “aponta a produção do ser enquanto ser genérico” (CARLOS, 2011: 49); ou, ainda, quando considera, sob a explícita filiação ao pensamento *lefebvreano*, que

> [...] a natureza metamorfoseia-se num conjunto de objetos ricos de sentidos, ao mesmo tempo que vai se tornando mundo, como obra e como manifestação da potência do **ser**. Essa argumentação nega a preexistência de um mundo em relação ao humano, evidenciando a atividade que produz continuamente a vida humana no planeta – o indivíduo se realizando em sua obra – como conteúdo da vida e da atividade social de uma época. ‘Na origem, as condições da produção não podem ser produzidas nem ser o resultado da produção; no entanto, entre essas condições nós encontramos a reprodução dos humanos cujo numero aumenta pelo processo natural entre os sexos’. Assim, é possível delimitar na história a condição de início dessa produção com suas determinações: fixação no solo, descoberta de instrumentos de produção tais como o arado, a irrigação, a divisão do trabalho, a organização social, compondo um momento de uma revolução técnico-cultural etc. Dessa forma, longo da história a sociedade reproduz a natureza como **natureza social**, tendo, portanto, uma dimensão natural, mas **superando a natureza ao apropriar-se dela para e como realização humana**. **No processo, o homem se realiza como produto de relações sociais** através de um conjunto de relações que organiza a vida em comunidade – a partir da divisão do trabalho, da propriedade etc. Desse modo, **a relação inicial do homem com a natureza se encontra mediada pelo trabalho**, **e através dessa mediação supera os termos da relação e nos coloca diante de um espaço produzido pela sociedade** como ato e ação de produção da própria existência. Nesse longo movimento, o homem cria-se através de um conjunto de produções, dentre as quais se situa a produção do espaço (CARLOS, 2011, p. 40 – **grifo nosso**).

Segundo Reis (2012), ainda que as inferências ao ser, acima destacadas, sejam pontuais no corpo do trabalho citado, elas permitiram, legitimamente, levantar questões tais como:

> [...] o que se entende por *ser* nestas passagens? Se, contudo, para uma larga tradição do pensamento, o *ser* corresponde ao assunto primordial da ontologia e, por sua vez, esta é considerada uma *"negação quase total da dimensão real"* (CARLOS, 2011, p. 146), o quê, efetivamente, seria possível compreender acerca da noção de *ser* empregada na citação acima? Não há, no referido trabalho, nenhuma consideração explicitativa a respeito da referida noção, o que, de resto, seria coerente com a rejeição assumida à ontologia. Isso, contudo, não anula a questão em aberto acerca do que significara *ser* nas referidas passagens. Desta forma, excluindo a possibilidade de considerar o *ser* como "algo" auto-evidente, tratar-se-ia de uma *compreensão pressuposta* acerca do *ser*, tão evidente que dispensaria esclarecimento prévio ou ulterior (REIS, 2012, p. 8-9).

Além da referência explícita ao *ser* na passagem acima, é digno de nota que, fundamentada na noção de produção social, a autora se posiciona frente ao debate sobre a questão da relação homem-natureza, não por acaso, remetendo os termos da relação ao metabolismo homem-meio pelo trabalho, este último, como fundamento da produção social do espaço. Desta forma, ratifica-se o exposto anteriormente, no que se refere ao tratamento dispensado pela geografia crítica brasileira à questão da dicotomia GF – GH: sob as coordenadas da produção social, de inspiração marxista, enquanto fundamento ontológico *explícita ou implicitamente considerado*, a referida questão é suplantada através da absorção da totalidade dos entes (natureza inclusa) através de uma compreensão do sentido do *Ser socialmente determinado.* Assim, mesmo sem adotar um posicionamento explicitamente ligado ao plano de fundamentação ontológica, tal qual o panorama apresentado acima em relação aos trabalhos de Armando Corrêa da Silva, Antonio Carlos Robert Moraes, Ruy Moreira e Milton Santos, a posição assumida por Carlos (2011), é estritamente convergente àquela assumida pelos referidos autores, no que se refere à relação homem-natureza e, por extensão, ao modo com o qual o problema da dicotomia GF-GH é suplantado.

A observação feita no parágrafo precedente, permite considerar, por sua vez, outro aspecto que pode ser polemizado em relação à recusa da legitimidade da ontologia alardeada por Carlos (2011). Bem observada, a crítica que a referida autora projeta sobre a ontologia se faz **a partir** de sua explícita filiação ao pensamento marxista e, não só isso, *através* de uma interpretação que ela imputa ao pensamento marxista como uma matriz reticente à reflexão ontológica. É certo que, sem dúvida, a relação

entre o pensamento marxista e a ontologia constitui um assunto dilemático (LOPARIC, 1990; REIS, 2009), contudo, não há dúvida alguma que existe uma larga "tradição" de obras dedicadas à ontologia marxista, notadamente inspirada pela vertente lukacsiana, as quais foram fundamentais ao desenvolvimento da reflexão ontológica em vários campos disciplinares das ciências humanas e sociais, inclusive na geografia crítica brasileira, como observado anteriormente. E, acrescente-se a seguinte questão: poder-se-ia considerar como sendo de pouca monta a influência do pensamento marxista na obra de autores como, dentre outros, Ruy Moreira, Antonio Carlos Robert de Moraes, Armando Correia da Silva e Milton Santos? Ou ainda, cabe polemizar questionando: a compreensão que esses autores possuem do marxismo estaria tão equivocada a ponto de proporem uma perspectiva de reflexão teórica que "conduzisse à busca da natureza ontológica do espaço como negação quase que total da dimensão real"?[25] São, não há dúvida, autores que possuem uma postura heterodoxa e auto-crítica em relação ao marxismo, como procede inferir em relação ao próprio Lefebvre, o que, a propósito, lhes permitiu dialogar com matrizes que seriam, a princípio, refutadas em nome da ortodoxia dogmática marxista[26].

A propósito da postura heterodoxa, em relação ao marxismo, dos geógrafos críticos brasileiros que fizeram avançar o debate acerca da ontologia do espaço, deve ser reservado um lugar especial à contribuição de Ruy Moreira. Trata-se de um autor cuja contribuição ao tema se destaca, de um lado, por manter aberta a abordagem temática da ontologia na geografia, haja vista que se dedicou mais regular e sistematicamente com diversas publicações, inclusive recentes, sobre o tema, (MOREIRA, 1998, 1999, 2002, 2004, 2007, 2010 e 2012). O referido autor se destaca, ainda, pela formulação de proposições acerca do debate sobre ontologia do espaço um tanto distintas daquelas aqui apontadas e, por isso, amplia as

[25] "Nesse momento crítico, a Geografia também permitiu que a preocupação com a construção de uma teoria geografica conduzisse à busca da natureza ontológica do espaço como negação quase que total da dimensão real" (CARLOS, 2011: 146).

[26] A este respeito sugerimos que seja consultada a extensa obra dedicada à H. Lefebvre pelo geógrafo anglófano Stuart Elden. Uma apreciação mais condensada a propósito da influência, que S. Elden considera enorme, de Martin Heidegger (bem como Nietzsche) sobre a obra de H. Lefebvre consulte-se o artigo de título sugestivo: Between Marx and Heidegger:Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space"*; publicado, a propósito da revista Antipode, como se sabe, um instiuição fundamental à Geografia Crítica e Radical.

perspectivas do debate ontológico na geografia. Cabe, desta forma, conforme já indicado, traçar um breve panorama da contribuição recente de Ruy Moreira para o debate sobre a ontologia do espaço na geografia. Para tanto, a reflexão se concentra em torno da noção de Geograficidade, na medida em que esta fornece elementos peculiares à reflexão ontológica na geografia, se se considera a via prevalente considerada anteriormente.

Nas contribuições recentes do autor é interessante sublinhar que o recurso ao materialismo histórico e dialético não se apresenta mais como uma perspectiva tão prevalentemente norteadora da reflexão ontológica. Ao contrário, para subsidiar o desenvolvimento da noção de Geograficidade, Ruy Moreira remete o debate acerca da ontologia na geografia a outras perspectivas filosóficas, ampliando, assim, o escopo da abordagem dispensada ao assunto na geografia. Isso se atesta através da exposição da noção de Geograficidade, apresentada por Ruy Moreira nos seguintes termos:

> Designamos geograficidade à condição espacial da existência do homem em qualquer sociedade. O equivalente do que em filosofia Heidegger designa a mundanidade do homem. Ou em outro contexto Hegel designa o ser-estar do homem no mundo.
> O acento marxista é o enraizamento dessa mundanidade de Heidegger, desse ser-estar-no-mundo de Hegel, no âmbito do metabolismo do trabalho [...]
> A geograficidade é, assim, o ser-estar espacial do ente. É o estado ontológico do ser no tempo-espaço. Um princípio válido e atribuível a qualquer ente – pode ser o homem, um objeto natural ou o próprio espaço (quando este é posto diante da indagação: 'o espaço, o que é; qual a sua natureza) – seja qual for o caráter de sua qualidade. Sua reflexão se apresenta na indagação do ser do ente [...] (MOREIRA, 2004, p. 32-34).

Ressalta-se que a noção de geograficidade, tal qual elaborada por Ruy Moreira, permite pensar a questão do ser de um modo algo distinto daquele predominante na geografia brasileira, ou seja, que reiteradamente determina o ser através da sociedade. Bem observada a passagem acima, o autor coloca em perspectiva uma reflexão acerca do ser sem, no entanto, conferir a este uma determinação ôntica. Este atributo do pensamento de Ruy Moreira acerca da ontologia, associado à sua noção de Geograficidade, é apontado aqui como sendo ***capaz*** de abrir à reflexão ontológica na geografia uma perspectiva de se pensar o ser a partir da questão do ser e não a partir de um ente determinado, como, por exemplo, a sociedade. Trata-se da ***possibilidade*** de assimilação da diferença entre o ser e os entes, isto é, a *Diferença Ontológica* segundo a qual, de acordo com o pensamento de Heidegger, o

ser não é nada de ente. A importância desta noção para a reflexão de cunho ontológico será melhor apresentada no capítulo subsequente. No momento, cabe apresentar mais elementos da noção de geograficidade a fim de evidenciar as novas possibilidades que esta oferece à reflexão ontológica na geografia.

Deve-se ressaltar nas passagens acima que o autor se refere ao "*ser-estar espacial do ente"*, "*ser no tempo-espaço"*, "*indagação do ser do ente*", sem remeter, contudo, o ser à instância social. Nesta perspectiva, ***é possível*** pensar o ser no plano da reflexão ontológica na geografia, sem recorrer a uma fundamentação social ou qualquer outra determinação ôntica do ser, ainda que isso não implique, evidentemente, uma posição de exclusão da dimensão social.

Entretanto, a despeito dos avanços legados por Moreira em direção à abertura da reflexão ontológica na renovação crítico-marxista para a assimilação da diferença entre ser e ente, o sentido último de sua reflexão sobre a geograficidade revela ainda a força premente que a inspiração marxista exerce sobre seu pensamento, como pode ser observado na seguinte passagem:

> [...] No caso do homem, a geograficidade é a forma como a hominização enquanto essência do metabolismo exprime-se sua existência na forma do espaço. A geograficidade do homem é então a forma como a liberdade da necessidade emerge e se realiza através da forma concreta de existência espacial na sociedade.
> Clarifica-se, por fim, o caráter histórico da realidade ontológica. Sabemos que a liberdade da necessidade não se concretiza como realidade nas sociedades de classes, onde a propriedade privada do processo da produção e da distribuição da riqueza, a partir da apropriação privada dos meios de produção, em que se inclui a natureza, inviabiliza a hominização do homem de forma plena. E sabemos o papel de classes conferido ao metabolismo espacial nesse bloqueamento: a impulsão, a regulação e o controle que são próprios do metabolismo do trabalho, penetrado da estrutura social do capitalismo, através da propriedade privada e da metamorfose que converte riqueza e valor-de-uso em valor e capital, direciona a organização e o arranjo espacial da relação homem-meio no sentido da regulação da reprodutibilidade das relações de trabalho do capitalismo com fins da acumulação do capital. **Assim definindo-se uma ontologia do ser social clara e historicamente determinada** (MOREIRA, 2004, p. 34-35 **– grifo nosso**).

Na citação, que conclui o texto do referido autor, após expor o modo como se dá a geograficidade do homem, revela-se, por sua vez, uma concepção de homem claramente tributária do materialismo histórico. Além disso, o autor discorre sobre o caráter histórico da realidade ontológica que é, para ele, em última instância, uma *ontologia do ser social*.

Caberia, a título de conclusão deste primeiro item do presente capítulo, fazer uma menção às contribuições recentes que o tema da ontologia tem conhecido, e que representam um sinal da relevância que tem sido imputada à temática, mantendo em aberto à discussão lançada nas origens da renovação crítica brasileira. Consideremos, assim, para além dos autores que plantaram e orientaram os eixos principais da discussão sobre o tema, uma explanação panorâmica dos trabalhos mais recentes dedicados ao tema da ontologia na geografia.

Desta forma, há que se destacar dentro de uma perspectiva de tematização da ontologia no âmbito da renovação crítica da geografia, os trabalhos de Martins (2007) e Pedrosa (2012), sendo digno de relembrar o fato de que Martins foi orientando de Pós-Graduação de Armando Corrêa da Silva. Pode ser citado ainda o trabalho de Biteti (2007) no qual a abordagem sobre o tema da ontologia na geografia centra-se na ideia de um impasse ontognosiológico na reflexão teórica da geografia que se manifestaria atualmente, de acordo com a autora, nas obras de Soja, Harvey e Santos, mas que já estaria presente na geografia desde os clássicos. Há também que se considerar no debate recente da ontologia na geografia brasileira a assimilação do pensamento ontológico de Martin Heidegger sob a perspectiva da Geografia Humanista. Destacam-se neste sentido, as contribuições de Holzer (2010, 2011 e 2012) e Marandola Jr. (2009 e 2011). De acordo com Marandola Jr. (2009), embora a reflexão ontológica esteja presente na geografia desde a década de 1950, notadamente através da obra de Eric Dardel, os desdobramentos dessa ontologia ainda são muito residuais na geografia. Para suprir esta lacuna, o referido autor reclama uma maior aproximação entre a geografia e a filosofia, destacando, neste sentido, as possibilidades que o pensamento fenomenológico de Heidegger pode oferecer para a reflexão sobre a ontologia na geografia (MARANDOLA JR., 2009). Assim, para o referido autor, a importância de Heidegger para a reflexão ontológica na geografia se dá na medida em que

> [...] Na sua busca incessante de retirar o ser do esquecimento que a metafísica o lançou, Heidegger faz revelar o sentido geográfico da espacialidade e, no caminho, anteviu o próprio significado da existência na era do império da técnica e da incerteza: nosso mundo (MARANDOLA JR., 2009, p. 3).

A despeito da relevância da abordagem da geografia humanista para a assimilação da obra de Heidegger na geografia, entende-se aqui que a problemática da presente

pesquisa não se orienta através desta abordagem humanista. Isso se dá na medida em que a problematização sobre a relação entre ontologia e dicotomia são referidas no presente trabalho à vertente da produção social do espaço.

Por fim, é digno de nota destacar, novamente no plano da renovação crítica da geografia brasileira, as contribuições de Reis (2009, 2010, 2011 e 2012): O elemento fundamental que norteia os trabalhos do referido autor é o diálogo centrado na questão da técnica entre, por um lado, a perspectiva do debate ontológico desenvolvido pela renovação crítico-marxista da geografia brasileira e, de outro lado, a perspectiva ontológica desenvolvida pelo filósofo alemão Martin Heidegger[27].

O panorama acima apresentado sintetiza algumas das contribuições que integram o rol de trabalhos que tematizam a ontologia na geografia. São, assim, trabalhos que contribuem para o avanço do tema, seja no âmbito nacional ou internacional da reflexão teórica da ontologia na geografia. A fundamentação da presente pesquisa, sublinha-se, é tributária do impulso destes trabalhos que problematizam a convergência entre a ontologia do espaço de inspiração marxista na renovação critica da geografia e a perspectiva ontológica vinculada ao pensamento de Heidegger.

---

[27] Ainda que extrapole os limites da pesquisa no que se refere ao recorte da comunidade de autores que integram a problemática da pesquisa (a comunidade de geógrafos brasileiros), é interessante destacar, a titulo de ilustração, que a convergência entre a perspectiva marxista dentro da renovação da geografia e o pensamento de Heidegger no âmbito da ontologia não é, observe-se, objeto de estudo restrito à geografia brasileira. Destacam-se, assim, em nível internacional, os trabalhos de Joronen e Elden com publicações, inclusive, em uma revista de grande tradição e importância para a renovação crítica da geografia, qual seja, a revista *Antipode*. No trabalho de Elden (2004), "Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space"* o autor destaca, inclusive, que esta perspectiva de convergência entre os pensamentos de Marx e Heidegger enquanto campo profícuo para o debate teórico da geografia já fora apontada por David Harvey na década de 1990. Elden não é o único, entretanto, a requisitar uma aproximação com o pensamento de Heidegger. Além de Joronen, autores como Ian Shaw (2012) e Schatzki (2003, 2005) tem publicado artigos nesta mesma linha. Grande parte destes trabalhos têm sido publicados em revistas de grande importância para a Geografia tais como, dentre outras, *Progress in Human Geography*, *Antipode* e *Transactions of the Institute of British Geographers*. Cabe destacar ainda, além destes artigos, os livros publicados por Elden (2004 e 2006), Crampton e Elden (2007) e Schatzki (2010). O volume de trabalhos bem como a relevância dos periódicos nos quais eles vêm sendo publicados, atestam, não só a presença, mas também, a força do debate em torno da aproximação entre os pensamentos de Marx e Heidegger, no que se refere, sobretudo, à questão da ontologia na geografia. Destaca-se ainda que os esforços de relacionar através da reflexão ontológica na geografia, os pensamentos de Marx e Heidegger, refletem, no fundo, uma perspectiva que se delineou, preliminarmente, no seio da própria filosofia, destacando, nesses sentido, os trabalhos pioneiros de grandes filósofos tais como Hebert Marcuse (Heideggerian Marxism); além de Jean Paul Sartre; e uma extensíssima bibliografia tanto na filosofia quanto das ciências humanas e sociais que tem se multiplicado recentemente de escala crescente.

Retomando o que foi abordado anteriormente acerca da relação entre dicotomia GF – GH e ontologia a fim de encaminhar a discussão para o item subsequente, pode-se dizer que há, mesmo na perspectiva refratária à ontologia (Carlos, 2011) ou no viés ontológico plural da geograficidade em Ruy Moreira, uma “pré-compreensão do ser” ou, o que significa o mesmo, uma determinação social do ser vigente na ontologia do espaço na renovação crítica da geografia brasileira. É justamente por se tratar de um axioma que a noção de ser não é, ela mesma, questionada, ainda que na perspectiva da geograficidade, se abra um caminho que pode suscitar a questão do ser na geografia, que, no entanto, não é explicitamente levada a termo. Assim, para a reflexão ontológica da corrente crítica da geografia, o ser já configura algo dado e determinado, a saber, socialmente. O ser é, portanto, a sociedade.

Trata-se agora, no item seguinte, de expor mais claramente os desdobramentos dessa *resolução* ontológica sobre o tratamento dispensado à dicotomia GF – GH no debate da corrente crítica brasileira.

3.2. A Repercussão da Reflexão sobre a Ontologia do Espaço no tratamento dado ao problema da dicotomia GF-GH

A repercussão da abordagem dispensada à ontologia do espaço pela renovação crítica da geografia brasileira será, evidentemente, de grande monta. Tal como observado anteriormente, a reflexão dedicada à ontologia do espaço na geografia estabelece um estatuto de resolução ontológica fundado na determinação social do *ser*; por conseguinte, o conteúdo do objeto da geografia será, essencialmente, circunscrito à dimensão social. Deve-se chamar a atenção para o fato de que a determinação social do *ser* implica, necessariamente, na determinação social da realidade em sua totalidade, pois a ideia mais elementar e primária do significado do *ser* é a de que essa noção envolveria, a princípio, a totalidade das coisas que são. É por isso que as contribuições que abordaram a ontologia na geografia, acima destacadas, reiteradamente vinculam as inferências ao *ser* (ou à ontologia) à noção de totalidade (HARVEY, 1973; SILVA, 1982, 1983; MORAES, 1982; MOREIRA, 2007, 2010; SANTOS, 1978, 1988, 1996). A equivalência formal entre as noções de *ser e totalidade* não constitui, deve-se chamar a atenção, uma definição do

significado do *ser*, mas uma analogia entre as noções de *ser* e *totalidade*, cujo conteúdo de ambas é, nos trabalhos em tela, socialmente determinado.

O efeito dessa operação de fundo ontológico no debate sobre a relação entre *geografia física* e *geografia humana* na disciplina não se limitará em promover, por parte dos geógrafos crítico-marxistas, uma posição de rejeição fortuita em relação à pesquisa geográfica sobre os processos naturais através dos métodos das ciências naturais, característicos no domínio da pesquisa em Geografia Física; mas, envolve, sobretudo, a defesa aguerrida de uma concepção abrangente do objeto da geografia que exerce uma radical sujeição da própria legitimidade da Geografia Física em relação à Geografia Humana – inaudita na história da disciplina em termos de justificativa teórico-metodológica – que se consubstancia, fundamentalmente, pela inépcia dos métodos das ciências naturais estabelecerem uma correspondência adequada à dimensão social, que se constitui, destaca-se, o fundamento do espaço como objeto da geografia criticamente renovada.

Sob essa orientação não há, efetivamente, nenhuma possibilidade de se incorrer num tratamento dicotômico da relação *natureza – sociedade*, pois, de fato, a natureza é efetivamente contemplada, note-se, sob um método que permite estabelecer uma correspondência coerente à determinação social do ser, leia-se, fundamentalmente: sob o horizonte do pensamento marxista. Por extensão, suplanta-se a dicotomia entre GF – GH enquanto problema, na medida em que a resolução ontológica estabelecida na geografia crítica – sob a orientação em tela - endossa uma concepção do objeto geográfico determinado pela dimensão social, resolvendo, assim, os limites com os quais a natureza *pode* ser admitida na ciência geográfica; isto é, de acordo com um *método de interpretação* da realidade capaz de preservar a especificidade do rigor necessário às análises dos fenômenos humanos e sociais: fundamentalmente, o materialismo histórico e dialético.

No sentido de demonstrar a pertinência dessas colocações, lançaremos mão da obra de Milton Santos, na medida em que ela é tão representativa da elaboração da ontologia do espaço no contexto da geografia crítica, quanto, em igual medida, dos desdobramentos que esta reflexão suscitou no que diz respeito à posição que a geografia crítica brasileira assumiu em relação à dicotomia GF – GH. Para tanto se recorre à contribuição na qual a problemática em tela é tratada de modo mais

enfático pelo autor, embora toda sua obra de cunho teórico ofereça elementos para considerar o assunto. Trata-se, aqui, do capítulo sete do livro *Metamorfoses do Espaço Habitado*, intitulado *"Do Físico ao Humano. Do Natural ao Artificial. Geografia Física, Geografia Humana"*, no qual o problema da relação entre *geografia física* e *geografia humana* é diretamente interpelado:

> A natureza conhece um processo de humanização cada vez maior, ganhando a cada passo elementos que são resultado da cultura. Torna-se cada dia mais culturalizada, mais artificializada, mais humanizada.
> O processo de culturalização da natureza torna-se, cada vez mais, o processo de sua tecnificação. As técnicas, mais e mais, vão incorporando-se à natureza e esta fica cada vez mais socializada, pois é, a cada dia mais, o resultado do trabalho de um número maior de pessoas [...]. **No processo de desenvolvimento humano, não há uma separação do homem e da natureza. A natureza se socializa e o homem se naturaliza**
> Cabe, portanto, a esta altura, colocar uma questão: como nos situarmos diante da divisão clássica entre geografia humana e geografia física? Até onde vai a geografia física e onde começa a geografia humana, ou vice-versa? Como devemos tratar esses dois temas? (SANTOS, 1988, p. 89 – grifo nosso).

As respostas aos questionamentos lançados são apresentadas no item intitulado *"Geografia física, geografia humana"*, tal como segue:

> Antes da presença do homem sobre o Planeta, o que havia era só a natureza. Àquela época, haveria uma geografia física, ou apenas uma física? A geografia física não podia existir antes do homem. Não há geografia física que não seja **uma** parte da geografia humana. O que há, na verdade, é uma geografia do homem, que podemos subdividir em geografia física e humana.
> A presença do homem na face da Terra muda o sistema do mundo. Torna-se, o homem, centro da Terra, do Universo, imprimindo-lhe uma nova realidade com sua simples presença. O homem é um dado da valorização dos elementos naturais, físicos, porque é capaz de ação. Usa suas forças intelectuais e físicas contra um conjunto de objetos naturais que seleciona como indispensável para se manter enquanto grupo. **Assim, o homem é sujeito, enquanto a terra é objeto. É em torno do homem que o sistema da natureza conhece uma nova valorização e, por conseguinte, um novo significado.**
> **Para o homem, isto é, para o grupo social que a defronta, a natureza deixa de ser algo que funciona apenas segundo leis naturais, e passa a ser um grande conjunto de objetos dos quais o homem escolhe alguns que aprende a utilizar. Esses objetos são, para o grupo, a natureza útil, um subsistema do sistema natural total, o seu subsistema eficaz. Esse subsistema é ainda a natureza, mas já é, igualmente, social, porque deliberadamente escolhido pelo homem**.
> **Se o homem é um sujeito e a terra um objeto, não seria a geografia física um conjunto de objetos naturais, os quais permitiriam a ação do homem? Haverá ainda lugar para falarmos em geografia física, depois que a humanidade transformou em ecúmeno toda a superfície da terra, seja pelo seu uso produtivo ou apenas pela posse de seu conhecimento? [...]. Haverá uma geografia física no momento em que todos os objetos naturais já são trabalhados ou são suscetíveis de trabalho?** (SANTOS, 1988, p. 89-90 – **grifo nosso**).

As passagens citadas acima não deixam dúvidas no que diz respeito à constringência que a *Geografia física* é submetida, enquanto um domínio da Geografia, sob o viés esposado por Milton Santos, que é, ressalte-se, amplamente compartilhado pela geografia crítica. Essa sujeição se faz acompanhar, por sua vez, da explicitação acerca do modo com o qual, sob a abordagem esposada pelo geógrafo, suplanta-se a "separação do homem e da natureza", a saber: pela identificação do trabalho (produção social) como princípio que consuma a relação dialética através da qual "**não há uma separação do homem e da natureza. A natureza se socializa e o homem se naturaliza"**.

Trata-se, portanto, de uma posição acerca do problema da dicotomia entre a geografia física – geografia humana que reflete uma posição interpretativa acerca da relação homem – natureza estritamente convergente ao horizonte do pensamento marxista. Esse enquadramento institui as condições de possibilidade com as quais o conceito de natureza *pode* ser admitido sob uma concepção de Geografia tributária de uma ontologia do espaço geográfico fundamentada na determinação social do *ser*. Explicita-se, além disso, o *modo* com o qual esse viés de resolução ontológica dispõe uma alternativa - dotada de fundamentação filosófica/ontológica - para suplantar o risco de um tratamento dicotômico *entre sociedade* e *natureza*. Essa alternativa traduz-se, no limite, pela significação estritamente social da natureza. A convergência dessa postura com a posição do pensamento marxista é, assim, inequívoca, como pode ser constatado abaixo, através da contribuição de Sánchez Vásquez (2011) referente à concepção da relação homem - natureza em Marx:

> O que é, então, a natureza à margem do homem, fora de sua relação com ele? *'A natureza, considerada abstratamente, em si, separada do homem, é nada para este'.* Como interpretar essa passagem de Marx? Trata-se de uma nova forma de idealismo: o 'idealismo da práxis'?
> O homem só existe na relação prática com a natureza. Na medida em que está – e não pode deixar de estar – nessa relação ativa, produtiva, com ela, a natureza lhe é oferecida como objeto ou matéria de sua atividade, ou como resultado desta, isto é, como natureza humanizada.
> Dado que a natureza apenas se apresenta em unidade indissolúvel com sua atividade, considerá-la por si mesma, à margem do homem, é considerá-la abstratamente. A natureza é, então, a natureza *sem* sua marca, ou seja, é o vazio do humano, ou a presença de um mundo hão humanizado. Só se dá essa natureza em si porque falta o humano. Mas isso só pode se dar em uma relação exterior, abstrata, já que o homem, como ser ativo, prático, só existe para ele no momento em que deixa de ser pura natureza, na medida em que a transforma e humaniza com seu trabalho. **Fora dessa relação, a natureza é nada para ele.** *Nada,* posto que, para o homem enquanto tal, só existe como objeto de sua ação ou como produto de sua atividade. À margem de toda relação com o homem, a natureza é o imediato, o mediado

> pelo homem, a realidade não integrada em seu mundo mediante sua atividade. **Com esse caráter de imediaticidade, Marx admite sua existência, e inclusive sua prioridade. [a prioridade ontológica da natureza, do objeto da atividade prática do homem com respeito à sua atividade criadora, é enfatizada em mais de uma ocasião por Marx]. Mas, para ele, a natureza *real* é a que é objeto ou produto de sua atividade, de seu trabalho. [...]. A natureza não formada, não tocada pelo homem, é para ele *nada*.** Mas esse nada que é a natureza pura original só é tal enquanto o homem não a integrar em seu mundo. O que era nada para ele (nada para o homem) acaba por adquirir um sentido humano. A partir desse sentido humano, revela-se sua prioridade ontológica, mas a natureza que o homem conhece não é mais uma natureza em si, pura, original, mas, sim, integrada em seu mundo através da prática, como natureza **já humanizada**, isto é, como produto de seu trabalho em vias de humanização, como objeto de sua ação. **O conhecimento que o homem tem dessa natureza é, portanto, um conhecimento antropológico** (SÁNCHES VÁZQUEZ, 2011, p. 132-133 – **grifo nosso**).

Consideremos a assertiva de caráter ontológico fundamental de Marx acima citada, sobre a qual Sánchez Vasquez discorreu, qual seja: *"a natureza, separada do homem **é nada..."*** . "Nada" corresponde, logicamente, àquilo que *não é*: o oposto absoluto, portanto, em relação ao *ser*. Sob esse ângulo de consideração ontológico, mesmo a natureza que, à primeira vista, seria a antítese da "produção humana e social", não poderia, para *ser natureza*, prescindir da dimensão humana e social. No limite, a natureza é, em essência, uma *modalidade da "*produção" social. São esses os termos empregados por Neil Smith, ao analisar o conceito de Natureza a partir de Marx:

> Em um enunciado famoso, Marx escreveu que 'a verdade científica sempre é um paradoxo, se julgada pela experiência diária, que somente se defronta com a aparência elusiva das coisas'. Por isso, a ideia da produção da natureza é paradoxal, a ponto de parecer absurda, se julgada pela aparência superficial da natureza mesmo na sociedade capitalista. A natureza geralmente é vista como sendo precisamente aquilo que não pode ser produzido; é a antítese da atividade produtiva humana. Em sua aparência mais imediata, a paisagem natural apresenta-se a nós como o *substratum* material da vida diária, o domínio dos valores-de-uso mais do que como o dos valores-de-troca. Como tal, ela é altamente diferenciada ao longo de qualquer número de eixos. Todavia, com o progresso da acumulação de capital e a expansão do desenvolvimento econômico, esse *substratum* material torna-se cada vez mais o produto social, e os eixos dominantes de diferenciação são, em sua origem, crescentemente sociais. Em suma, quando essa aparência imediata da natureza é colocada no contexto histórico, o desenvolvimento da paisagem material apresenta-se como um processo de produção da natureza. Os resultados diferenciados dessa produção da natureza são os sintomas materiais de desenvolvimento desigual. No nível mais abstrato, todavia, é na produção da natureza que se fundem e se unem os valores-de-uso e os valores-de-troca, e o espaço da sociedade (SMITH, 1988, p. 67).

É de fundamental importância, considerar, da maneira mais abrangente possível, o vínculo intrínseco que vigora entre o viés de fundamentação ontológica de um objeto

científico e suas implicações sobre a própria concepção de ciência, pois, de fato, este vínculo constitui, sugere-se, o cerne da posição assumida pela geografia crítica marxista em relação ao problema da dicotomia GF – GH. Para fazê-lo, voltaremos a lançar mão da contribuição emblemática de Milton Santos sobre o assunto, destacando a passagem abaixo, na qual é apresentada sua concepção sobre o sentido finalístico da ciência, revelando, igualmente, o acordo rigoroso que manifesta com o viés de determinação social do ser que fundamenta sua ontologia do espaço:

> A sociedade, que deve ser, finalmente, a preocupação de todo e qualquer ramo do saber humano, é uma sociedade total. Cada ciência particular se ocupa de um dos seus aspectos. O fato de a sociedade ser global consagra o princípio de unidade da ciência. O fato de essa realidade total, que é a sociedade, não se apresentar a cada um de nós, em cada momento e em cada lugar, senão sob um ou alguns dos seus aspectos, justifica a existência de disciplinas particulares. Isso não desdiz o princípio da unidade da ciência, apenas entroniza outro princípio fundamental, que é o da divisão do trabalho científico.
> A relativa autonomia de cada disciplina só pode ser encontrada dentro do sistema de ciências cuja coerência é dada pela própria unidade do objeto de estudo que é a sociedade total. Mas, a coerência de cada disciplina particular também exige a construção de um sistema que lhe seja particular ou específico, formulado a partir do conhecimento prévio da parcela de realidade social considerada como uma totalidade menor. Essa parcela ou aspecto da vida social assim considerado vem a ser o objeto de cada disciplina particular. Sem essa atitude, nem mesmo estaríamos em condições de saber aquilo que estamos estudando e queremos conhecer melhor (SANTOS, 1978, p. 146-147).

A sociedade constitui desse modo, tanto o horizonte do sentido teleológico da ciência em geral, quanto, o fundamento da própria estruturação interna da ciência. Note-se, o geógrafo não está se referindo estritamente às ciências sociais ou as humanidades, mas implicando “todo e qualquer ramo do saber humano”. É, assim, a *sociedade*, o mesmo conteúdo que na ontologia elaborada por Milton Santos determina o sentido do *ser* que determina, também, o sentido da ciência em geral. Nestes termos, a geografia não se constitui uma ciência humana e social por uma decisão que se estabeleceria como uma alternativa, entre outras, no âmbito da teoria do conhecimento. A geografia é *necessariamente* uma ciência social porque a realidade, em sua integralidade, é socialmente determinada. A ontologia do espaço constitui o “lugar” de efetivação dessa resolução na teoria da geografia, que, no caso de parcela substantiva da renovação crítica da geografia brasileira, se efetiva pela determinação social do *ser*.

Sem esse “gesto” de resolução ontológica – explícito ou implicitamente assumido – o significado da posição do referido autor, bem como da perspectiva crítica na

geografia, sobre a natureza social do espaço geográfico seria restrita ao âmbito da teoria do conhecimento, da gnosiologia – e, assim, incompatível com o primado da existência sobre a consciência, imprescindível à postura marxista frente ao sentido da filosofia e da ciência. Essa é a mesma postura de Milton Santos, para quem,

> [...] o *corpus* de uma disciplina é subordinado ao objeto e não o contrário. Desse modo, a discussão é sobre o espaço e não sobre a geografia; e isto supõe o domínio do método [...]. É indispensável uma preocupação ontológica, um esforço interpretativo *de dentro*, o que tanto contribui para identificar a natureza do espaço, como para encontrar as categorias de estudo que permitem corretamente analisá-lo (SANTOS, 1996, p. 16).

A reflexão ontológica não é, nestes termos, um mero adereço facultativo ao exercício de elaboração teórica, mas encerra, ao contrário, um âmbito literalmente *fundamental* da teoria, pois se orienta em direção ao esclarecimento da natureza última de fundamentação do objeto de investigação. É a partir desse viés de consideração ontológico que o pensamento marxista requisita uma concepção essencialmente antropológica e social da ciência em geral – tal como observado na posição de Milton Santos – que qualificaria mesmo as ciências naturais como tributárias de um caráter essencialmente antropológico:

> **Para Marx, as ciências da natureza não passam, definitivamente, de ciências humanas. Como entender essa tese de Marx nos *Manuscritos de 1844?* [...].** A natureza é, certamente, o objeto das ciências naturais, mas não a natureza em si que existe com uma prioridade ontológica com respeito ao homem, e sim a natureza integrada ou em vias de integrar-se no mundo humano. Há unidade do homem e da natureza: a) na medida em que a natureza é homem (natureza humanizada) e b) na medida em que, como ser natural humano, é também natureza. Nesse sentido, Marx diz que o homem é o objeto imediato das ciências naturais enquanto a natureza é o objeto imediato do homem. Se a ciência da natureza é ciência do homem, esta, por sua vez, é ciência natural. Nem a natureza é separável do homem, e por isso, Marx fala da *'realidade social da natureza',* nem as ciências naturais podem ser separadas da ciência do homem. Ambas tenderão a fundir-se, por seu caráter antropológico comum, mas isso só ocorrerá no futuro. 'As ciências naturais se converterão com o tempo na ciência do homem, do mesmo modo que a ciência do homem englobará as ciências naturais e somente haverá, então, *uma ciência'*. [...]
> Com o tempo, a crescente humanização da natureza fará com que se apague a linha divisória entre as ciências naturais e a ciência do homem.
> No entanto, caberia acrescentar que, inclusive nos tempos modernos, quando já o progresso da indústria e da técnica humanizou em alto grau a natureza, a divisão entre ciências naturais e antropológicas se mantém, apesar de seu caráter antropológico comum. Marx assinala essa divisão que contradiz esse caráter comum, mas não esclarece explicitamente suas raízes. No entanto [...] levando em conta que o trabalho alienado também se apresenta para ele [homem] sobre a forma de uma relação alienada do ser humano com respeito à natureza, em virtude da qual, longe de ser ela um meio de afirmação e objetivação de suas forças essenciais, é para o homem – como para o animal – um simples meio de subsistência, algo estranho ou alheio. Quando a natureza não tem para ele um caráter antropológico, seu

> conhecimento necessariamente também não o tem. O homem, ausente na natureza, deixa de estar presente na ciência natural. A divisão ou cisão entre o homem e a natureza, na relação alienada do primeiro com respeito à segunda, determina a divisão ou cisão entre as ciências naturais e humanas. Só quando a relação prática entre o homem e a natureza assumir um caráter verdadeiramente humano – como práxis produtiva criadora, não alienada – surgirão as condições para unir as ciências naturais e a ciência do homem sobre uma base comum antropológica (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2001, p. 134-135).

Do exposto, seria forçoso reconhecer que, sob as diretrizes do pensamento marxista, a posição ontológica explicitamente assumida pelos teóricos da renovação crítica da geografia representaria a *vanguarda do pensamento científico geográfico moderno*. Isso se exprimiria no contexto do debate teórico promovido pela geografia crítica brasileira, tanto na elaboração de uma ontologia de seu objeto *socialmente determinado*, quanto, de especial interesse para nossa pesquisa, através da necessária sujeição do domínio da geografia física em relação à geografia humana, que uma ontologia social do objeto da disciplina implica. É por isso que, por exemplo, em Milton Santos, o dilema sobre o lugar que caberia ser reservado à *geografia física* no contexto da renovação crítica da disciplina, envolve a definição do objeto da geografia, assunto primordial - e não menos dilemático - de sua reflexão ontológica:

> A geografia física deveria, então, contentar-se com uma geomorfologia dinâmica, uma climatologia e uma biogegrafia, nos seus numerosos e múltiplos intercursos? Ou deveríamos aprofundar-nos cada vez mais nos processos, verticalmente buscando mais e mais leis de causa e efeito, afunilando o objeto de nossa preocupação, para descobrir as primeiras e últimas verdades que estejam ao nosso alcance, mesmo que o interesse do homem já estivesse ausente? [...].
> **Este é, sem dúvida, um dilema, assim como toda busca de definição de um objeto é dilemática**. [...]. Há, contudo, alguns nortes: devemos buscar o conhecimento dos sistemas, **a geografia física buscando uma sistematização horizontal, já que a busca de relações verticais infinitas nos impossibilita o avanço. Há um domínio particular da geografia física, pois, apesar dos avanços da técnica, a história não é indiferente aos dados naturais.**
> O fato, porém, hoje, é que se os grupos humanos têm o poder de modificar a ação das forças naturais, a natureza ainda obriga esses grupos a adaptações, ou impõem resultados diversos a ação da natureza. O progresso técnico não elimina a ação da natureza (SANTOS, 1988, p. 91 – **grifo nosso**).

É exposto, assim, o problema da situação da *geografia física* numa geografia crítica fundada numa ontologia do ser social. As orientações de Milton Santos, os “nortes” que ele propõe que sejam seguidos diante do problema, são abertamente restritivos à *geografia física*, na medida em que o aprofundamento da discussão teórica nesse domínio é entrevisto pelo autor como um risco, para a Geografia, da perda do

sentido humano, impossibilitando o avanço na disciplina. Essa restrição dirigida à geografia física é da mesma índole de uma crítica severa que ele desenvolve recorrentemente – inclusive no mesmo livro do qual foi extraído a citação – sobre a *perversão das ciências*, que constitui um fenômeno que não se restringe às tecno-ciências, mas teria atingido, também, as ciências humanas e sociais, tanto quanto à geografia. Por "perversão das ciências" o autor designa a subserviência da ciência aos imperativos econômicos; a cooptação da ciência ao papel instrumental para atender não a um propósito humano e social, mas o seu contrário: o interesse da reprodução do capital. Cabe, ainda, concluir a análise da citação de Milton Santos, sublinhando o fato de que, a despeito da efetiva radicalidade interpretativa esposada pelo autor acerca da noção de natureza – extensiva, observe-se, à parcela majoritária da renovação crítica de inspiração marxista na geografia – o autor **não nega** a existência das forças naturais, da dinâmica da natureza e seus impactos sobre a sociedade, como se o progresso técnico-científico moderno pudesse suplantar os efeitos da ação da natureza sobre a sociedade. Nesse sentido, a posição do autor não deve ser submetida ao reducionismo segundo o qual o geógrafo seria *contrário* aos estudos dos processos naturais *per si*, fossem tais estudos, ratifique-se, disponibilizados ao interesse da sociedade - não das forças econômicas dominantes. A crítica do autor incide sobre a cooptação do sentido da ciência ao caráter estritamente técnico-científico e instrumental para atender os imperativos econômicos do capital, cooptação esta, evidentemente, incompatível com a concepção de objeto da geografia esposada pelo geógrafo crítico.

Um atributo comum às contribuições acima referidas que se dedicaram à elaboração da ontologia no contexto da geografia crítica é o fato de que, em todas elas, o assunto primordial da ontologia, isto é, o *ser*, não seja, propriamente, questionado. Isto é, não há, em nenhuma das referidas contribuições acima destacadas, dedicadas ao tema da ontologia na geografia uma preocupação em questionar e, assim, interpelar o significado da noção de *ser*. A determinação do *ser* a partir da sociedade é, fundamentalmente, assumida – não, propriamente, conquistada a partir de uma questão e sua respectiva investigação. Questões tais como *"O que é ser?";* "O que corresponde à noção '*ser*'?"; "Qual o sentido do '*ser*'?" são, todas, questões ausentes da reflexão ontológica desenvolvida pelos autores que se dedicaram à ontologia no âmbito da renovação crítica da geografia.

Se, por um lado, o estatuto de resolução ontológica, acima caracterizado, que se exprime explicitamente, através da centralidade à qual foi alçada a noção de *produção social* no cerne da renovação crítica da geografia, fornece integralidade à afirmação da geografia enquanto ciência social, desde o plano de fundamentação ontológica; por outro lado, é preciso sublinhar, é estabelecido, igualmente, um compromisso tornado intransponível de enquadramento do homem na condição irredutível de *sujeito* - posição esta, a propósito, não somente esposada pelos teóricos da renovação crítica marxista, mas, efetivamente, *exaltada*. O que deve se chamar a atenção aqui é que, sob essas diretrizes se estabelece uma abordagem ontológica derivada do esquematismo gnoseológico fundada na *relação sujeito-objeto*. Essa observação, já foi causticada no seio mesmo do debate teórico crítico da geografia brasileira por Ruy Moreira, quando se questiona acerca do papel do sujeito na geografia:

> [...] Não é uma reflexão sobre o sujeito em sua relação com o objeto a questão do possibilismo *versus* determinismo? **E o que é o sentido da relação homem-meio, senão um modo de falar da relação sujeito-mundo?** (MOREIRA, 2007, p. 32 – **grifo nosso**).

Para o autor, a reflexão acerca da relação sujeito-objeto permeia o pensamento geográfico desde a tradição e se traduziria no debate em torno da questão possibilismo– determinismo, sendo, em igual medida, o fundo sobre o qual se assentaria a reflexão sobre a relação homem-meio. Constituindo-se em objeto de reflexão no interior da ciência geográfica, a dicotomia sujeito-objeto integra, assim, o rol de problemas enfrentados pela geografia, constituindo-se mesmo, em um impasse epistemológico para esta, pois, de acordo com Moreira, se a geografia é "[...] *uma forma de olhar espacial do mundo, como olhá-lo como mundo do homem se este é um ente ontologicamente excluído do espaço?*" (MOREIRA, 2012, p. 61).

O debate teórico na geografia deveria, assim, investigar este impasse, apontado por Moreira como um problema de natureza ontológica. Para o autor, duas são as formas pelas quais o pensamento geográfico orienta sua reflexão para o dilema da divisão sujeito – objeto. Em ambas articulam-se a relação homem – natureza e o recurso à questão da técnica:

> [...] A primeira, clássica, é a que vê a técnica como a ponte de mediação que une homem e natureza numa relação de coabitação donde o espaço surge como o produto por cujo meio homem e natureza por fim se integram numa só unidade. **A segunda, recente, é a que vê a técnica como um**

> **produto da própria relação orgânica do homem e da natureza, a relação homem-natureza se passando inicialmente como um movimento intranatureza e se resolvendo como um movimento socionatural. O espaço natural então existente é transformado num espaço social junto com a transformação da natureza em sociedade pelo homem.** O espaço permanece um elo unitário desde o começo, mas muda de conteúdo.
> Temos aí o elenco dos pensadores que se sucedem, dos clássicos seminais aos teóricos da renovação dos dias de hoje. Distintos e entrecruzados em suas respostas, mas a braços com o mesmo problema da dicotomização cartesiana do homem e do espaço, que a tradição referenda centrando sua atenção essencialmente no elemento empírico. **E a renovação denuncia como um obstáculo, mas igualmente ignorando-o para centrar sua atenção no que designa o histórico produzido** (MOREIRA, 2012, p. 62 – **grifo nosso**).

De acordo com Moreira (2012), a questão da dicotomia sujeito - objeto permanece, entretanto, irresoluta tanto na tradição, quanto na renovação da geografia, na medida em que em ambas a questão fica restrita apenas ao âmbito gnosiológico da relação homem - natureza. Para o autor, o debate efetivo dessa questão deve se dar no plano da ontologia que em um movimento de mão dupla com o plano epistemológico, possibilitaria a superação da dicotomia sujeito-objeto. Isso permitiria, segundo o autor, promover o reencontro do homem com o espaço, separados pelo *cogito* cartesiano:

> **Se ambas as formas de verbalizar a adequação aproximam o espaço do homem e da natureza, separados desde o cogito cartesiano, não logram equacionar, todavia, o problema de fundo**. A tradição clássica resolve o problema da adequação no plano metodológico da descrição. E a renovação, no plano teórico da reconceitualização. **Duas formas de fuga a uma questão que se define antes de mais nada no campo ontológico. Uma questão de fundamento, mais que de cognição.** E que se resolve no concreto-pensado do sujeito, só se elucida no âmbito da relação homem-mundo, intuitivamente percebido pelos clássicos ao tematizá-la como uma questão de relação homem-natureza [...] (MOREIRA, 2012, p. 62-63 – **grifo nosso**).

Com efeito, para Moreira, a explicação do modo de estar espacial se explicitaria [...] *através do clareamento do modo de ser do homem. O homem como ser espacial, por nele estar. O espaço como modo de estar, por o homem nele ser. O espaço se revela uma condição espacial da existência do homem* (MOREIRA, 2012, p. 63). Esta busca pelo reencontro entre homem e espaço é o que teria movido a tradição da geografia ao abordar o tema da relação homem-natureza ficando este debate, entretanto, apenas em uma esfera discursiva (MOREIRA, 2012).

Ao requisitar o deslocamento deste debate do plano da gnosiologia para o plano da ontologia, Moreira recorre a Heidegger para pensar os motivos pelos quais a

reflexão se manteve no âmbito epistemológico o que evidencia, por sua vez, que esta limitação é inerente ao próprio pensamento científico moderno cuja raiz se assenta na redução da ontologia à epistemologia e do ser ao ente. Assim,

> Ousaria dizer com Heidegger que se passa com o espaço – nisso talvez residindo a diferença deste com o tempo – o que se passou com a própria Filosofia. **Subalternizada desde Platão na condição de uma metafísica a serviço da ciência, a Filosofia foi reduzida a uma teoria do conhecimento. A uma epistemologia, quando é ontologia**. **Creio que esse deslocamento apontou para o destino de todas as formas de ciência. A Geografia no meio.**
> Expurgado da esfera da *res cogitans* para ser uma pura *res extensa*, o espaço, visado como condição do nascimento da ciência moderna, foi transformado numa categoria do discurso do estar, **abdicando, tal como a acusação de Heidegger à trajetória da Filosofia, do seu caráter de um fundamento ontológico do ser**. Daí que se consiga ver e descrever por meio do espaço, mas não se aceder à compreensividade. Tarefa deixada para o tempo, como reclamada por Soja (1993). **E a Geografia, ao assim valer-se dele como janela para lançar seu olhar para além do imediato dos objetos, nele encontra seu próprio obstáculo rumo à imediatez, desse modo resolvendo-se como exercício epistemológico, mas se perdendo como exercício ontológico**. Tudo porque vê o homem nele, não dentro das entranhas dele. **A relação de recíproca externalidade do espaço, das coisas e do homem não o permite** (MOREIRA, 2012, p. 63 – **grifo nosso**).

Ruy Moreira indica que o ponto nodal da questão da dicotomia sujeito – objeto, traduzida pelo autor no problema da externalidade recíproca entre homem e espaço, passa, em última instância, pela questão central do pensamento filosófico que, segundo o geógrafo, seguindo o pensamento de Heidegger, fora perdida desde Platão. Trata-se da questão do ser, ou como Moreira menciona, “de um fundamento ontológico do ser”.

É indispensável sublinhar o fato de que a demanda apontada por Moreira acerca da necessidade de radicalizar a discussão da relação homem-natureza em direção ao plano ontológico da dicotomia sujeito-objeto é extremamente convergente com a problemática da pesquisa. Igualmente digno de nota é o recurso do autor em relação ao pensador alemão Martin Heidegger, no que se refere especialmente à crítica do filósofo à história da filosofia enquanto perda do fundamento ontológico do ser. De acordo com o que foi apresentado preliminarmente e se voltará a abordar mais detalhadamente nos capítulos subsequentes, o pensamento de Heidegger oferece à reflexão ontológica uma possibilidade de se colocar em questão e, efetivamente pensar, a superação da dicotomia sujeito-objeto, na medida em que a integralidade de sua obra é dedicada à questão do ser. Pensar o ser é para Heidegger um modo de pensar que exigiria um regime de pensamento radicalmente distinto da

concepção do real enquanto sujeito e objeto. Não seria essa, a raiz fundamental do caráter insolúvel do problema da dicotomia GF-GH? Ou seja, não seria a vigência de um parâmetro de pensamento tributário do esquematismo sujeito-objeto, que envolve, inclusive, o pensamento marxista, a causa da impossibilidade de se oferecer uma resposta suficiente ao problema da dicotomia GF-GH? Além disso, não seria vã – em procedendo essas hipóteses – todo esforço de elucidação do problema da dicotomia GF-GH que se orientasse, insistentemente, dentro desse esquematismo, seja através do marxismo, do neopositivismo, etc...? E, se procederem essas questões, não seria legítimo *sondar* caminhos de pensamentos alternativos ao esquematismo sujeito-objeto, que possibilitassem, talvez não uma resposta cabal – típica do racionalismo moderno – mas uma *re-elaboração dos termos envolvidos na questão?*

Desta forma, sugerimos que o caminho efetivo de questionamento da relação homem-natureza passa, necessariamente, pela superação da dicotomia sujeito-objeto. Esta, por sua vez, exige um modo de pensamento que não se restrinja à gnosiologia e à epistemologia, mas sim, à esfera ontológica, isto é, ao pensamento do ser. Cabe, portanto, como será desenvolvido no capítulo seguinte, considerar mais detidamente o filósofo que redimensionou, no século XX, o sentido da questão do ser.

4. A ENTIFICAÇÃO DO SER COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO: A CONTRIBUIÇÃO DE MARTIN HEIDEGGER SOBRE O TEMA

O presente capítulo destina-se ao aprofundamento do tema da ontologia na obra do pensador alemão Martin Heidegger. Tem como foco principal, o debate acerca das noções de *Diferença Ontológica* e *Entificação do Ser*, noções centrais ao pensamento do filósofo e ao mesmo tempo, indispensáveis à compreensão da problemática da pesquisa, isto é, ao modo como se questiona a geografia crítica brasileira frente à dicotomia GF – GH.

De acordo com o que foi apresentado no capítulo precedente, no contexto da reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia crítico-marxista brasileira, a sociedade é assumida como noção equivalente ao ser, ou seja, é identificada como o princípio fundamental da constituição da realidade em sua totalidade.

Embora internamente coerente com o *modus operandi* marxista sobre o tema, a maneira como se desenvolveu o plano de fundamentação ontológica na geografia crítico-marxista brasileira encerra, porém, um aspecto de fundamental importância no que se refere à investigação ontológica de acordo com as diretrizes do pensamento de Heidegger: trata-se do fato de que sob o viés esposado pela reflexão ontológica na geografia crítica seria negligenciado, radicalmente, o significado da diferença entre ser e ente – isto é, seria negligenciada a Diferença Ontológica. Por conseguinte, a reflexão ontológica sobre o espaço na renovação crítica da geografia brasileira incorre no “outro lado” da negligência para com o sentido da diferença ontológica, a saber: a entificação do ser. Ambos, a negligência para com o sentido da diferença ontológica e a entificação do ser, constituiriam os dois lados de um mesmo problema: o esquecimento histórico do *ser* no bojo da realização histórica da civilização ocidental europeia.

A legitimidade da posição assumida pela renovação crítica marxista da geografia brasileira, quanto à superação da dicotomia GF - GH através da determinação social do espaço, se revelaria, assim, passível de ser questionada quando contrastada com a noção de *diferença ontológica* desenvolvida por Heidegger, que considera uma impropriedade de cunho “metodológico” determinar, no plano da investigação ontológica, o significado da noção de *ser* através de um ente específico, tal como -

no caso da geografia crítica - a sociedade (um ente) é alçada à condição de equivalência ao próprio ser.

Esta equivalência entre ser e ente não é, contudo, um elemento da reflexão ontológica restrito ao debate sobre a ontologia do espaço na geografia. Ao contrário. Ela é, para Heidegger, um assunto mitigado na tradição do pensamento filosófico ocidental, qual seja, o "*esquecimento"* do ser em favor dos entes. Como será visto, a própria história da ontologia pode ser entendida como a história do "esquecimento" do ser. De acordo com o pensador alemão, este é o ponto mais problemático em toda a história da ontologia.

Compreender em que consiste o *esquecimento* do ser é de fundamental importância para se compreender o que a presente pesquisa aponta como sendo um aspecto de fundamental importância a ser considerado no debate sobre a ontologia do espaço na renovação da geografia brasileira. Trata-se da *Entificação* social do ser e, por extensão, do ser do espaço geográfico.

Dada a importância das noções de *diferença ontológica* e *entificação do ser* para a presente pesquisa, lhes foi reservado, respectivamente, os itens 4.2 e 4.3. Preliminarmente será traçado um breve histórico do conceito de ontologia, a fim de evidenciar o modo com o qual a pergunta pelo ser se transforma e se reduz ao plano ôntico, tornando-se este, segundo Heidegger, o traço mais característico, fundamental e problemático da ontologia tradicional, designada pelo filósofo como sinônimo de *metafísica*.

4.1. História da Ontologia enquanto Esquecimento do Ser: A Ontologia Metafísica

De acordo com Blanc (2011), o pensamento do ser é o ponto de partida da ontologia, ou seja, é a questão do ser que inaugura o pensamento ontológico ou filosófico:

> Se, na experiência comum do viver quotidiano, o ser de algum modo já **aparece** na resistência da realidade em torno e, sobremaneira, na veemência do ato com que o afirmamos num 'volo' criador, ele só o faz, porém, de modo **inaparente**, deixando-se ocultar e preterir pela instância das coisas em torno e a urgência da ação.

> Assim, embora plenamente imerso na densidade do 'mistério ontológico' [...],vive o homem geralmente dele alheado, preferindo ao confronto com o enigma da existência, o refúgio junto do que de imediato se apresenta, buscando aí um ilusório conforto contra a constitutiva insegurança do viver.
> Porém, situações há, incontornáveis, em que, pela via imediata, do sentimento, numa experiência súbita de choque e afeção, se abre e descobre **isso que é** e **há**: o ente em torno e o próprio. São instantes breves e fugazes em que, pelo espanto ou a dúvida, a admiração ou a angústia, o ser se ilumina, revelando-nos **já sendo** no meio de outros entes. Fugaz é, contudo, o clarão, depressa apagado e esquecido pela rotina do hábito: em regra o homem comum contorna o encontro com o ser, quando lhe não pode escapar.
> Homens há, no entanto, que, fazendo jus à sua humanidade, espontaneamente lançam para o mundo um olhar interrogativo e surpreso: vivem a eclosão do ser na plenitude da sua verdade, procurando levar a cabo a sua **expressa mostração** quer através da apropriação reflexiva do ser-lançado da existência quer enquanto englobante universal do ente circundante [...]
> À descoberta fática do ser segue-se, neste caso, a interrogação ontológica, que instaura a assumpção do ser pelo pensar e, abrindo uma direccionalidade e um horizonte à inquirição, dá início à sua expressa dilucidação.
> Podemos distinguir os seguintes níveis da interrogação ontológica: O que é o ente enquanto ente? O que é o ser do ente? Porquê o ente e não o nada? Quê significa ser? São planos de sucessivo aprofundamento do mistério ontológico (BLANC, 2011, p. 11-12 – grifo nosso)[28].

Em outro trabalho (BLANC, 1998), a autora destaca como momentos fundamentais do pensamento grego, leia-se, filosófico ou ontológico, os pensamentos de Heráclito e Parmênides, que representariam, segundo a autora, um momento inicial, seguido pelo momento platônico. A autora descreve assim a transição entre estes momentos:

> No pensamento de Heráclito e Parménides, a manifestação é acolhida como a indicação múltipla da riqueza do ser e para ele reenvia como para o centro referencial ou a instancia fundadora da diversidade ôntica. **A relação ente-ser é pensada como diferença ontológica**. Presidindo ao desdobramento da dobra ente-ser (ἑόν), a diferença constitui a manifestação como uni-verso, seja este acentuado na sua versatilidade como *lógos*, ou na sua unicidade como *uno*.
> **Com Platão começa toda uma outra vivência da verdade. Ela pode ser resumida na seguinte proposição: a manifestação (φύσις) ocorre como ideia (ιδέα)**. **A ideia é o princípio unificador da multiplicidade sensível, a forma paradigmática, a que se subordina o aparecer daquilo que aparece, o critério de toda a realidade e realização.** Platão leva mais longe a indagação socrática do conceito, chegando à constituição de um sistema de formas ou ideias, cuja universalidade e necessidade constituem a condição de todo o conhecimento verdadeiro. A descoberta do universal no particular e do necessário no contingente supõe a tomada de consciência dos requisitos formais da racionalidade e o reconhecimento da anterioridade ontológica do 'a priori', que iriam singularizar a concepção ocidental de verdade.

[28] Toda a reflexão que será desenvolvida no presente capítulo recorre a contribuições de autores (Blanc, Dubois, etc...) diretamente guiados pelo pensamento de Heidegger.

> **A evidenciação do caráter ideal do ente faz-se, no entanto, em detrimento da diferença, que ao mesmo tempo o vincula e separa do ser. O ente enquanto ente é ideia e a ideia é, enquanto universalidade necessária, o verdadeiro ente. A aparição da ideia já não vem referenciada a uma instancia mais originária, que dela se diferenciasse ao manifestar-se por ela. A pluralidade das ideias reclama, pelo contrário, um principio unificador *da mesma natureza*, o gênero das ideias, que é a ideia da ideia, garante da comunidade e comunicação das ideias entre si. A concepção diferencial da manifestação, enquanto negação do ser no ente e negação inversa do ente no ser, cai no esquecimento. A neutralização da diferença ontológica é o correlato da interpretação da manifestação como ideia** (BLANC, 1998, p. 37-38 – **grifo nosso**).

Tanto Heráclito quanto Parmênides veem a relação ente-ser como *Diferença Ontológica*, ou seja, no ente se manifesta tão somente o ser, sem, contudo, o ser se reduzir a um ente qualquer. Com Platão, entretanto, a manifestação se dá a partir da *Ideia*, que se constitui, assim, o critério de toda a realidade e realização. Com isso, para a referida autora, Platão perde de vista a diferença ontológica, sendo a própria Ideia o fundamento último ou primeiro da realidade, na medida em que não há mais uma instancia originária por meio da qual até mesmo a Ideia se manifestasse. Em Platão, o Ser se manifesta, assim, como Ideia.

Sem abandonar a posição platônica no que se refere ao conhecimento universal do ser, Aristóteles vai imprimir uma alteração capital à ontologia, a qual vai designar de Filosofia Primeira ou Metafísica. Ao perguntar não mais pelo ente verdadeiro, mas sim, pelo ente enquanto ente, Aristóteles leva o questionamento ontológico à sua máxima universalidade. Entretanto, a redução ôntica do ser, esboçada com Platão através da Idéia, se consumará com Aristóteles, através da identificação do estudo do ser ao estudo da *Substância* e mais tarde ao estudo da *Forma Pura*, que identificada com o Divino, termina por esboçar uma Teologia ou o que Heidegger designou como "*onto-teo-logia*":

> Conservando de Platão o projeto de um conhecimento universal do ser, mas com o olhar posto em primeiro lugar na dimensão concreta e individuada daquele em cada ente, vai Aristóteles perguntar já não pelo ente verdadeiro, como fizera Platão, mas pelo **ente enquanto ente** (óη ή óη), formulando assim a questão ontológica na sua máxima universalidade, extensiva ao sensível bem como ao plano do suprassensível [...]
> **Com o evoluir, porém, da inquirição ontológica do Estagirita, vai o objeto da filosofia primeira sofrer uma notável restrição, primeiro ao estudo da substância, depois ao estudo da forma pura, tal como ela existe realizada no primeiro motor. A ciência do ente enquanto ente vai constituir-se como ciência da substância e, num segundo momento, como teologia. *É assim que Aristóteles, ao mesmo tempo que confere à ontologia o seu objeto próprio – o ser na sua máxima universalidade -, abre neste uma clivagem, que acaba por o subordinar ao plano***

> ***ôntico da forma, identificada, no seu grau máximo de pureza, com o Divino*.**
> Com efeito, considera Aristóteles que o ente se diz em múltiplas aceções, mas sempre em relação a uma termo único, a uma mesma natureza – a **substância** (ousía). **A filosofia primeira deve, por isso, esclarecer a essência da substância, as suas causas** [...]
> **Identificando o estudo do ser ao da substância e a inteligibilidade desta ao plano da forma, Aristóteles acabaria por cair no platonismo que criticara, *consumando a redução ôntica do ser ali esboçada e agora consignada na figura do ente supremo, ato puro e causa primeira*. Acabaria, assim, por dar à filosofia primeira o perfil de uma onto-teo-logia, que constituiria, doravante, o modelo meta-físico da ontologia subsequente até à crítica kantiana** [...] (BLANC, 2011, p. 17-19 – **grifo nosso**).

A partir de Aristóteles a ontologia adquire, então, o perfil de uma onto-teo-logia, na medida em que a causa primeira da manifestação dos entes é o divino. Essa determinação teológica do ser que começa a se esboçar com Aristóteles é o modelo de ontologia que fundamentará toda a filosofia Escolástica na Idade Média, sendo Tomás de Aquino seu principal representante. Assimilando ainda aspectos da onto-teo-logia aristotélica, Tomas de Aquino distingue três aspectos da Metafísica correspondentes às determinações da Filosofia Primeira de Aristóteles. Assim, para São Tomas,

> O objeto da metafísica é, imediatamente, o ente enquanto ente – o 'ens comune' – e tudo o que lhe é próprio, as propriedades transcendentais, pelas quais convém formal e intrinsecamente aos diversos analogados (Deus e as criaturas). A filosofia primeira estuda, em segundo lugar, os princípios ou causas dos entes, ou seja, da substância: aqueles que entram na sua constituição interna ('esse', 'essentia', matéria e forma) e os que subsistem autônomos, sendo causa eficiente ou extrínseca de outros entes. **Num último sentido, estuda a metafísica, em primeiro lugar, Deus como causa eficiente universal de todos os entes**, confundindo-se com a teologia natural, que se distingue da teologia revelada por ser um conhecimento racional de Deus.
> **Vemos, assim, que os dois aspectos da filosofia primeira, já discernidos por Aristóteles, mas nela apenas justapostos, não só são preservados, como ainda hierarquizados, subordinando São Tomas o estudo do 'ser comum' ao conhecimento do 'Ipsum esse subsistens', fim último da metafísica, por que causa absolutamente primeira não apenas na ordem da eficiência e da finalidade, mas ainda e sobretudo na ordem radical da existência**. É essa noção de causa criadora, legado do judeo-cristianismo, que faltou a Aristóteles para dar à metafísica uma articulação e estrutura sistemática enquanto onto-teo-logia (BLANC, 2011, p. 20 – **grifo nosso**).

Ainda seguindo a contribuição de Blanc, São Tomás privilegia, assim, o ente concreto existente enquanto objeto da metafísica e destaca a prioridade da existência como ato em relação ao plano formal da essência.

Em uma linha contrária a São Tomas, Duns Escoto situa a metafísica no plano abstrato da possibilidade enquanto estudo da essência, e na mesma perspectiva, Francisco Suarez secundariza a existência relativamente ao plano da essência que passa, então, a ser o objeto da ontologia, definida nesta perspectiva, como um conhecimento abstrato.

Essa característica permitiria à filosofia moderna, alinhada ao problema do conhecimento e da ciência, imprimir importantes alterações no conceito de ontologia, preparando, assim, o caminho para a redução gnosiológica da ontologia efetuada por Kant no século XVIII (BLANC, 2011). Dentre essas alterações, a autora destaca as mudanças terminológicas em relação aos tradicionais termos “filosofia primeira” e “metafísica” designadas, a partir de então, como Philosophia entis, (por Maignan), “Ontosophia”, por Clauberg e “Ontologia”, por Wolff, para quem, além da alteração terminológica e sistemática, altera-se também o sentido da ontologia. Para Wolff distingue-se, uma *metaphysica generalis* (ou ontologia), que estudaria o ente como tal; e uma *metaphysica specialis*, que se preocuparia com as três grandes regiões do real: Deus, o mundo e o homem, consagrando, com isso, a separação entre a ciência do ser e a ciência de Deus.

Entretanto, para nenhum destes pensadores se dá, definitivamente, a assimilação da ontologia a uma teoria do conhecimento. É com Kant que se efetiva a redução gnosiológica da ontologia (BLANC, 2011):

> Recebendo por intermédio de Baumgarten, a sistemática wolffiana, Kant, ao negar a intuição intelectual, ver-se-ia obrigado a remodelar aquela profundamente, consumando a redução gnoseológica da ontologia, antes somente esboçada. Com efeito, definindo também a ontologia como o estudo integral dos conceitos puros ou categorias que se referem a um objeto em geral ou meramente possível, considera estas, porém, apenas como funções lógicas do juízo, sem conteúdo real correspondente na configuração formal do objeto. Por outro lado, a passagem para o plano da existência, é também inviabilizada pela crítica dos argumentos ontológico e cosmológico e a redução de Deus a uma idéia da razão.
> Considerando incognoscível o ser ‘em si’ (na sich) das coisas, Kant vai restringir a ontologia ao âmbito subjetivo e fenomênico do conhecimento humano, identificando-a com a sistemática dedutiva completa dos conceitos e princípios da razão pura [...]
> Ao reduzir a ontologia à indagação das condições transcendentais dos objetos da experiência – os fenômenos, distintos da ‘coisa em si’ (Ding na sich) – e conceber aquelas como funções lógicas do entendimento humano, Kant encerrou-se no âmbito antropológico do conhecer finito, inviabilizando a metafísica (BLANC, 2011, p. 22-23).

A critica kantiana ao dogmatismo da “coisa em si” é, contudo, radicalizada pelo Idealismo Alemão que busca reedificar a metafísica sobre uma base idealista e o faz eliminando, inicialmente o conceito de “noumeno”, resquício do idealismo kantiano, conferindo, assim, à razão, o caráter de fundamento instaurador do ser. Destacam-se, neste contexto, as figuras de Fichte, Schelling e Hegel, sendo que Hegel, à semelhança de Schelling, assume o Absoluto enquanto identidade do pensar e do ser, expressa, assim, como “*síntese concreta da identidade e da diferença*” (BLANC, 2011, p. 23-24).

O idealismo alemão termina por encaminhar a ontologia a uma crise no século XIX, abrindo terreno para a crítica da ontologia pela ciência, chegando mesmo a filosofia a ser restrita à promoção do conhecimento científico:

> O exagero especulativo do idealismo, designadamente na sua versão hegeliana, a pretensão de construir dedutivamente a existência e suas determinações empíricas a partir da articulação dialética das categorias da razão, levada a cabo na compleição onto-teo-**lógica** da sua metafísica, tinha de conduzir a uma reação, que se apoiaria nas ciências e no caráter provisório do conhecimento experimental para condenar como irrisória toda a pretensão a uma sistemática da realidade no seu conjunto [...]
> Desenvolve-se assim uma ideologia cientista, de base materialista e mecanicista, que, eliminando toda a problemática ontológica e metafísica como um reduto arcaico do espírito humano, vai limitar a filosofia à análise e promoção do conhecimento científico. São seus principais representantes o **positivismo** de Augusto Comte em França e o **neo-kantismo** da escola de Marburgo na Alemanha. Para o primeiro, em vez da inacessível investigação das causas e das essências, deve o conhecimento cingir-se à determinação de relações condicionais entre os fenômenos. Para o segundo, deve a filosofia restringir-se à análise das condições transcendentais do conhecimento científico – as leis lógicas (categoriais), que ali regulam a constituição do juízo – eximindo-se à justificação metafísico-idealista dessa lógica transcendental na essência de uma consciência produtora (BLANC, 2011, p. 25).

Após essa crise da ontologia no século XIX, na transição deste para o século XX, ela sofre uma mudança de perspectiva e uma reabilitação. Isso se dá, sobretudo pela fenomenologia. Destaca-se então a figura de Husserl e a proposta do método fenomenológico:

> Antes de enveredar por uma linha idealista próxima de Descartes e de Kant, a fenomenologia de Husserl constitui o mais poderoso incentivo para o ressurgir da ontologia no dealbar do século, fornecendo um novo método de abordagem do ser, de caráter intuitivo e descritivo, em franca oposição ao impulso sistematizador e lógico do Idealismo anterior. Assim, à unificação apressada e simplista, vão preferir as novas ontologias a análise da particularidade e diversidade das estruturas, considerando o sistema mais um desiderato da investigação do que um objetivo alcançável, em virtude quer da finitude do conhecer quer da riqueza e até irracionalidade do real (BLANC, 2011, p. 27).

No contexto da abordagem fenomenológica da ontologia destaca-se o papel do pensador alemão Martin Heidegger. Aluno de Husserl, Heidegger se baseia no método fenomenológico o qual considera viabilizador da ontologia. Partindo desta perspectiva, o pensador alemão, em sua obra fundamental *Ser e Tempo*, apresenta uma ontologia geral a qual, a partir de uma interpretação temporal do ser, forneceria uma interpretação sistemática das grandes regiões ônticas, como a natureza, a história, etc.

Entretanto, no transcurso de sua extensa obra, tal projeto de uma ontologia sistemática foi substituído por uma hermenêutica da história da filosofia, no que ficou conhecido como a virada ontológica (DUBOIS, 2004), levando Heidegger a apontar o esvaziamento do sentido do ser ao longo da história da ontologia, desde a filosofia grega. O pensador alemão coloca em questão também a própria exigência de uma filosofia sistematizadora que terminaria por reduzir a ontologia à uma lógica. Como consequência dessa redução da ontologia, todos os entes são, de acordo com Heidegger, reduzidos a objeto de produção técnica.

Desde a *"virada"* (Dubois, 2004) a saída apontada pelo filósofo alemão para a superação dessa redução da questão do ser ao plano da lógica e da produção técnica se dá, invariavelmente, pela "recolocação" da questão originária da ontologia, a pergunta pelo sentido do ser, será desenvolvida através de diversas perspectivas, dentre elas: *a essência da linguagem; a obra de arte; a questão da técnica,* etc.

> Partindo da intuição categorial de Husserl, que considera viabilizadora da ontologia, e da leitura de Brentano, vai o filósofo de Friburgo [Heidegger] colocar a questão do **sentido** da aceção categorial do ser em Aristóteles, a seu ver, omitida até aqui pela ontologia, em prol da organização categorial do ente em grandes gérenos e espécies. Se, com efeito, se a substância não é apenas uma forma lógica do juízo, mas um dado objetivo presente à intuição, há que elucidar o sentido dessa presencialidade, antes mesmo de proceder à articulação do ser em grandes domínios (a natureza, a história) e regiões de objetos (o espaço, o vivo, a linguagem, ...). *Tal é a tarefa de uma* ***ontologia fundamental*** *(Fundamentalontologie), que o filósofo leva a cabo através de uma* ***analítica do ser-aí*** *(Daseinsanalytik), ou seja, desse ente que nós mesmos somos, cujo protagonismo na investigação se deve à eminente relação compreensiva ao ser, que constitui a sua essência*. Esta, por isso denominada **Existência** (Existenz), é objeto,na obra 'Ser e Tempo' (Sein end Zeit), de uma aprofundada fenomenologia hermenêutica, que leva o autor a concluir pela significação temporal do ser enquanto possibilidade (Möglichkeit).
> Porém, a analítica existencial constituía apenas, segundo o projeto de investigação apresentado naquela obra, a propedêutica de uma ontologia mais geral, que deveria apresentar, à luz do ser interpretado

> temporalmente, uma interpretação sistemática das grandes modalidades, domínios e regiões ônticas. Esperava-se uma ontologia da natureza e até mesmo uma teologia. O filósofo, contudo, frustrou as expectativas, substituindo aquele projeto de uma ontologia sistemática por uma **hermenêutica** da história da filosofia enquanto 'topos' privilegiado do desocultamento ambivalente do ser. *O desenvolvimento excessivo do discurso predicativo desde a filosofia grega é responsabilizado pelo esvaziamento de sentido do ser, a redução da ontologia a uma lógica e do ente em totalidade a objeto de produção técnica – contrapondo-lhes Heidegger a obra de arte e, em particular, a poesia como a verdadeira fenomenologia da ocorrência temporal do ser* (BLANC, 2011, p. 29-30 – *grifo nosso*).

Cabe destacar na passagem acima, em primeiro lugar, o trecho no qual a autora se refere ao *ser-aí* que em alemão denomina-se *Dasein*, como sendo o ente que o homem é. A questão do ser para Heidegger é uma questão que toca na própria humanidade do homem de modo que, para o pensador alemão, *Dasein* é o ente que compreende o ser, ou, compreende os entes sendo. Esta é para Heidegger a "essência" do homem.

Destaca-se ainda o posicionamento de Heidegger em relação à história da filosofia. Para ele, desde a filosofia grega com seu discurso excessivamente predicativo, a pergunta pelo sentido do ser foi reduzida à lógica e ao plano ôntico. É por isso que Heidegger afirma que a história da Metafísica Ocidental pressupõe o esquecimento do ser (BORNHEIM, 2001). A Metafísica seria assim, a consumação do processo histórico do esquecimento do Ser em favor dos entes. Na história da ontologia, o esquecimento do ser se consuma na Metafísica.

Caberia considerar, de modo mais detido, a natureza da relação que vigora entre *ontologia* e *metafísica*. Para tanto, recorre-se à reflexão que Gerd Borheim dedicou diretamente sobre o assunto:

> A Metafísica sempre perguntou pelo *próteron,* pelo a priori, pelo que é primeiro, pelo ser. Neste sentido a Metafísica repousa sobre a Ontologia. Digamos que a Metafísica é uma resposta possível ao problema ontológico. E acontece que a resposta metafísica se faz pela entificação do ser, ou seja, no esquecimento da pergunta ontológica fundamental. Heidegger diz que '*a referência diferença ontológica* [entre ser e ente] aponta ao fundamento de toda Ontologia e portanto de toda Metafísica'. Mas a elucidação metafísica deixa para trás de si a Ontologia e a impede.
> Mais precisamente: qual a relação entre Metafísica e Ontologia?; "... através da Metafísica conseguimos atingir a Ontologia – o que não significa que uma disciplina filosófica deva ser substituída por outra. De outro lado porém, deve-se falar em anterioridade da Ontologia sobre a Metafísica, visto que esta se faz ininteligível sem a problemática do ser, ainda que não consiga elucidá-la. Voltar a essência da Metafísica quer dizer voltar à Ontologia, perguntar pelo ser. Essa preeminência da Ontologia manifesta toda a sua densidade através da errância histórica já que termina chegando o

> momento em que se torna necessário colocar o problema do ser: aquilo que desde sempre à essência da Metafísica vem à tona. (...). Assim, fundamentalmente deve-se reconhecer a preeminência da Ontologia sobre a Metafísica (BORHEIM, 2001, p. 203 – 204).

Heidegger faz uma distinção entre o rótulo ontologia, enquanto rótulo de uma disciplina da filosofia, cunhado no século XVII, e a ontologia tomada em sentido amplo, ou seja, referindo-se à investigação acerca do sentido do ser:

> O **título** 'ontologia' cunhou-se somente no século XVII. Designa a elaboração da doutrina tradicional do ente numa disciplina da filosofia e num membro do sistema filosófico. A doutrina tradicional, porém, é a análise e sistematização acadêmica do que, para Platão e Aristóteles e depois para Kant, constituía uma *QUESTÃO*, embora já não mais originária. Nesse sentido, ainda hoje, se emprega a palavra 'Ontologia'. Sob esse título a filosofia empreende cada vez mais a constituição e exposição de uma matéria dentro de seu sistema. **A palavra 'Ontologia' pode ser tomada também em 'sentido amplíssimo' 'sem referência a correntes e tendências ontológicas' (Cfr. Sein und Zeit, 1927, p.11). Nesse caso, 'ontologia' significa o esforço de traduzir em linguagem o Ser mas através da questão, o que há com o Ser** (não apenas como o ente como tal) (HEIDEGGER, 1999[1927], p. 67 – **grifo nosso**).

Esse esquecimento do *ser* leva o pensador a propor, até mesmo o abandono do rótulo "ontologia", na medida em que este rótulo, enquanto representação de uma "disciplina" da filosofia, pode constituir até mesmo um componente que obnubila a colocação da questão que está na origem da ontologia: a questão do *ser*. Observe-se que a sugestão, feita por Heidegger, de que se abandone o rótulo "ontologia" não deve ser equivocadamente interpretada como se o filósofo houvesse "preterido" ou desistido do assunto ontológico, a questão do ser, tampouco que o adjetivo "ontológico" e a noção de "ontologia" não tenham sido, ulteriormente, empregados pelo próprio Heidegger, em outros textos, para qualificar seu pensamento. Trata-se, tão somente, do profundo sentido crítico com o qual Heidegger interpela a tradição da ontologia metafísica.

Sob este fundo pode-se entender o significado crítico da proposição "destruição da história da ontologia" (DUBOIS, 2004) entendida como a história do esquecimento do ser, pois, aquilo que deveria, para Heidegger, se constituir enquanto questão originária – o pensamento do ser -, é esquecida enquanto questão, em favor da "primazia ôntica da questão do ser" (DUBOIS, 2004, p. 19).

> A primeira alínea do primeiro parágrafo de *Ser e Tempo* parte de um esquecimento, o esquecimento da questão do ser, e o circunscreve: a questão do sentido do ser desaparece como questão efetiva, imediatamente 'após' Platão e Aristóteles. Mas esse esquecimento significa também a permanência inquestionada de um fundo de conceitos ontológicos ao longo

> de toda a tradição filosófica até Hegel, nomeada também na primeira alínea: a determinação 'grega' do ser (ser compreendido como *Vorhandenheit*, isto é, determinado implicitamente a partir do horizonte temporal da presença constante) seria esse fundo. **Para além das metamorfoses da história da filosofia, esse sentido, visível e encoberto, evidente e ignorado, orientaria todo o questionar filosófico desde um esquecimento do que foi um dia questão**. O esquecimento da questão é a imposição de uma falsa evidência, dogmatismo latente e ignorado. Como uma falsa evidência ou a inquestionabilidade podem se impor? Como tradição, ou, mais precisamente, má dependência da tradição. [...] A destruição da tradição é o modo criador de a ela se remeter, que primeiro se vê obrigado a cercar nela aquilo que, solidificado, impede o questionamento. A questão do sentido do ser reclama portanto desde si mesma que sua situação histórica seja esclarecida [...]
> Por 'destruição da história da ontologia', é necessário entender, em sintonia com a presente colocação da questão do sentido do ser, uma evidenciação da origem dos conceitos ontológicos fundamentais que predeterminam nosso acesso ao ser, que até mesmo o obstruem ao impor um 'conceito médio de ser'. É o caso em primeiro lugar de desfazer, des-construir o que, ao longo da história da filosofia, é transmitido, muitas vezes de maneira imperceptível, como sentido inquestionado do ser: a destruição coloca primeiro em evidência, de Platão a Hegel, um fundo permanente de conceituação ontológica. Aquém dessas metamorfoses, deslocamentos, complicações, deve-se, portanto, reconduzir esse sentido do ser a seu solo de origem, a ontologia grega no momento e no movimento de sua formação. O que quer dizer: após essa genealogia primeira, que assinala uma dependência mas ainda não fornece o sentido último daquilo de que ela depende, faz-se necessário operar uma genealogia segunda, isto é, reconduzir a ontologia grega a seu sentido próprio, às experiências originais das quais provém, pôr em evidência [...] a 'certidão de nascimento' dos conceitos ontológicos fundamentais. Reconduzidos à experiência fundamental que motivou sua formação, eles recebem uma 'legitimação' parcial, tornando possível a critica de sua possível unilateralidade, restrição, limitação (DUBOIS, 2004, p. 21-22 – **grifo nosso**).

É preciso, então, recolocar a questão do ser retornando às origens do pensamento filosófico, mas não em um sentido historiográfico de retomada da história da filosofia. É preciso retomar o que, para o pensamento, é o mais originário, no sentido de inaugural, por estar mesmo em sua fundação: a pergunta pelo ser, pois,

> [...] **Até agora, porém, essa questão** [a questão do ser] **não encontrou repercussão nem, menos ainda, ressonância mas se viu, até mesmo, repelida expressamente pelos diversos círculos de eruditos da filosofia acadêmica, que se esforçam por uma ontologia em sentido tradicional. Por isso seria conveniente renunciar no futuro ao uso dos termos 'ontologia', 'ontológico'. Modos de investigação, separados entre si por todo um mundo, como só agora se constata com maior clareza, também não devem levar o mesmo nome.**
> *Investigamos* a questão: o que há com o Ser? Qual é o sentido do Ser? *NÃO* para constituir uma ontologia de estilo tradicional nem tão pouco enumerar criticamente os erros das tentativas anteriores nesse sentido. É algo totalmente diverso. Trata-se de enquadrar a existência histórica do Homem, o que implica também nossa própria existência futura, na totalidade da História a nós destinada dentro do poder do Ser a ser descoberto originariamente. Tudo isso naturalmente nos limites apenas da capacidade da filosofia (HEIDEGGER, 1999[1927], p. 67-68 – grifo nosso).

O pensador busca, assim, recolocar o que para ele é a questão originária da ontologia perguntando exclusivamente pelo ser enquanto tal. Heidegger não recorre a outra instância, tal como a *Ideia* em Platão ou a *Substância* em Aristóteles, conforme visto na história da ontologia, para determinar o ser. A questão se mantém sempre a mesma: qual o sentido do ser? Heidegger é, por isso, o filósofo que recoloca a questão do ser, sem, no entanto, buscar um pronome para o ser e, através desse gesto, a princípio simples, redimensiona a tradição do pensamento ontológico. Heidegger questiona assim, o sentido do ser, mas, como já foi considerado com base em Borheim (2001), em toda a sua obra não é possível identificar uma resposta definitiva para essa questão.

Se Heidegger não oferece resposta à questão do ser, o que haveria então a ser investigado em sua obra para colocar em perspectiva uma compreensão do ser alternativa àquela vigente no debate acerca da ontologia do espaço na geografia crítica e seu impacto sobre o tratamento dispensado em relação a dicotomia GF-GH? Como será visto no que segue, o fato de não ser possível responder à questão do ser é considerado por Heidegger, como condição para se desenvolver uma tematização do ser de acordo com a peculiaridade mesma do que está em questão, isto é, o ser.

De fato, para Heidegger, o primeiro passo a ser dado em direção à retomada da questão originária da ontologia, isto é, a pergunta pelo ser, é pensar o ser ele mesmo e não o ser a partir de um ente. É, assim, pensar o ser enquanto diferente dos entes. Esta diferença entre ser e ente é o que o filósofo alemão chama de *Diferença Ontológica*.

O tópico a seguir visa esclarecer, dentro das limitações do presente trabalho, o sentido da diferença ontológica de acordo com o pensamento heideggeriano. Na sequência, buscar-se-á expor os desdobramentos para a investigação de cunho ontológico decorrentes da negligência para com a diferença ontológica, isto é, a *entificação* do ser.

4.2. A Diferença Ontológica

A pesquisa indicou, no campo estrito da ontologia, sob a perspectiva heideggeriana, que a história da ontologia pode ser vista como a história do esquecimento do ser em favor dos entes. Trata-se da tradição filosófica ocidental enquanto *ontologia metafísica.* O esquecimento do ser se dá, nesta tradição do pensamento, pelo *esquecimento* da diferença entre ser e ente – a diferença ontológica.

A diferença ontológica diz que ser e ente são "coisas" radicalmente distintas. Essa distinção radical, entretanto, é negligenciada pela metafísica que se volta, reiteradamente, para os entes como se estes existissem ao mesmo modo que o ser. Já se tratou deste aspecto acerca da questão do esquecimento do ser anteriormente. Cabe, entretanto, reforçar mais uma vez o sentido deste esquecimento, destacando, desta vez, sua relação com a diferença ontológica. Desta forma Dubois (2004), afirma, com base em Heidegger que,

> [...] não é necessário que o comportamento em face ao ente, por mais que compreenda o ser do ente, distinga expressamente o ser do ente assim compreendido, do ente ao qual se remete, nem, *a fortiori*, que esta diferença entre o ente e o ser seja apreendida conceitualmente. Ao contrário, o ser é ele mesmo tomado em princípio como ente, e se vê explicado graças a determinações ônticas, como é o caso no começo da filosofia antiga. **Quando Tales, à pergunta: o que é o ente? Responde: água, ilumina o ente desde um ente, mesmo que no fundo procure o que é o ente *enquanto* ente. Através desta questão, ele compreende o ser, mas em sua resposta ele interpreta o ser como um ente. Este modo de interpretar o ser permanecerá por muito tempo ainda em uso na filosofia grega, mesmo depois dos progressos decisivos levados a cabo por Platão e Aristóteles na colocação do problema, e esta interpretação é ainda hoje corrente em filosofia.**
> 'Na questão: o que é o ente *enquanto* ente? O ser é tomado como um ente'
> Este texto diz portanto, lido a partir da diferença ontológica, duas coisas: o Dasein tem tendência a compreender o ser a partir do ente, como um ente (o que deve ser interpretado, na linha de *Ser e Tempo*, no horizonte da decadência); **a filosofia tem ela própria, a partir dessa tendência, uma propensão a jogar o ser no ente, a perder, com o mesmo movimento, tanto o ser como a diferença, o ser como diferente** (DUBOIS, 2004, p. 89)[29].

Na pergunta de Tales sobre o que *é* o ente, ou seja, sobre o ser do ente, já há uma compreensão do ser que, entretanto, não é levada às últimas consequências na medida em que sua resposta remete não à abertura para a questão do ser, mas sim,

---

[29] Ser-aí (Dasein) não se traduz, sem restrições, como sinônimo de "homem", mas, mais propriamente é referido ao ente que é capaz de compreender o ente enquanto ente, isto é, o ente que, sendo, está em jogo a compreensão de ser. Tratar-se-ia, assim, de uma "frequência" do pensamento humano que assinala sua pertença ao ser.

para outro ente: a água. Mesmo Platão e Aristóteles, a despeito de todos os avanços que legaram ao pensamento filosófico, interpretaram o ser como ente, isto é, mitigaram a diferença ontológica (BLANC, 1998).

Esse modo de pensar o ser através de um ente, de acordo com Dubois (2004), é uma propensão do pensamento filosófico que neste movimento, se esquece do ser e, ao mesmo tempo, da diferença ontológica. E isso permanece ainda hoje na filosofia. Mas não apenas aí. Essa determinação ôntica do ser extravasa os limites da filosofia no momento em que esta é requisitada enquanto fundamentação ao debate interno de uma disciplina científica.

É o caso, por exemplo, conforme apontado no capítulo anterior, da fundamentação ontológica da renovação crítica da geografia brasileira. Ao questionar o ser de um determinado ente, neste caso, o espaço, esta vertente da geografia, prevalentemente fundamentada no marxismo, não se volta para a questão do ser em si. Ao contrário, remete o ser à sociedade e, a partir disso, pré-compreende o ser do ente geográfico – o espaço, através desse fundamento ôntico.

Este não é, ressalte-se, um "problema" restrito à geografia. O esquecimento da diferença ontológica é inerente à própria história da filosofia enquanto metafísica:

> [...] A metafísica é ontoteologia. Mas 'a metafísica' significa também a unidade de uma história. O que isso quer dizer? **A metafísica é o esquecimento da diferença, isto é, do ser como diferente do ente, e isto em proveito da fundação do ente**. Mas essa fundação efetua-se ela mesma a cada vez sob um envio determinado, a unidade desses envios formando a própria história da metafísica. Essa história é a história do ser como história se intensificando no esquecimento do ser. A metafísica vista a partir da história do ser é a história na qual o próprio ser não é questão, em proveito de 'cunhagens' determinadas do ser que, a cada vez, liberam o espaço de apropriação do ente, seu regime geral de visibilidade. O ser é pensado como 'idéia' por Platão, como '*energeia*' por Aristóteles, como 'ato puro' por Tomás, etc., até os pensadores terminais da metafísica, que são Hegel e Nietzsche (DUBOIS, 2004, p. 95 – **grifo nosso**).

Na metafísica o lugar da diferença ontológica é o esquecimento. Na verdade, o mais essencial na metafísica, ou seja, o que está na sua essência, de acordo com os parâmetros de pensamento aqui esposados, é o esquecimento do ser, pois, na relação entre ser e ente, a metafísica se volta para os entes como se estes fossem o próprio ser. É por isso que ao questionar "*De que modo se funda a metafísica sobre a distinção entre o ser e o ente?*", Dubois (2004, p. 90) responde: "*Precisamente o esquecendo*". Eis a relação entre o esquecimento metafísico do ser e a diferença

ontológica: na distinção entre ser e ente, o ser, ele mesmo, é esquecido em detrimento do pensamento do ente.

> [...] A diferença ontológica é o impensado da metafísica. Impensado não significa somente 'não pensar em...', mas isto que, permanecendo fechado, fornece à metafísica a própria possibilidade de ser aquilo que ela é. **O impensado da metafísica, a diferença do ser e do ente, o ser como diferente, é o que permite pensar uma 'essência' da metafísica, para ela mesma dissimulada**. **Não se trata mais de estigmatizar o conceito escolar de metafísica, de destruir uma tradicionalização que esquece a problematização interna do questionamento metafísico a fim de o reanimar, mas sim de compreender a essência da metafísica como situada inteiramente no esquecimento da diferença** (DUBOIS, 2004, p. 90-91 – **grifo nosso**).

Encaminhemos a reflexão, de modo mais incisivo, para a exposição acerca do sentido da diferença ontológica. Para tanto, conforme indicado, o caminho a ser seguido está diretamente relacionado ao pensamento de Heidegger sobre a questão da diferença ontológica que é, por sua vez, a mesma questão de todo o seu pensamento: a questão pelo sentido do ser.

Pensar a diferença ontológica é permitir recolocar a questão originária da ontologia, isto é, a questão do ser, ele mesmo, ou seja, não pensar o ser através do ente. Neste sentido, o pensamento de Heidegger representa uma inflexão na história da ontologia, pois, como observou Dubois (2004, p. 86): "[...] *Jamais Heidegger deixará de ter a diferença sob a vista, na medida em que todos os entes levam à diferença* [...]". A importância desta noção ultrapassa os limites da obra de Heidegger, mostrando-se relevante para o pensamento filosófico (ontológico) como um todo tal qual atesta a seguinte passagem:

> A conquista do pensamento da diferença ontológica será, para sempre, o legado de Martim Heidegger. Podemos esquecer ou propositalmente enterrar o resto de sua obra, mas já não será possível esquecer que Ser e ente são diferentes, dramaticamente diferentes, ontologicamente diferentes. De qualquer sorte, não somos os primeiros, nem os únicos, em fazer este reconhecimento, o próprio Deleuze assim o faz notar em uma nota antológica de DR [Diferença e Repetição] (CRAIA, 2003, p. 80).

No âmbito do pensamento heideggeriano, Dubois (2004) apresenta o sentido da diferença ontológica de uma maneira muito simples, não obstante, esclarecedora acerca da diferença entre o modo de ser dos entes e do ser. A rigor, apenas os entes *são*; o ser *não "é"* e, por isso, não é passível de determinação. Assim, "*A 'diferença ontológica' é uma coisa simples. O ser não é nada de ente. Só o ente é.*

Não se pode dizer que o ser 'é'. A diferença é portanto extrema: não entre um ente e outro, mas entre todo ente – e o ser [...]" (DUBOIS, 2004, p. 86).

O autor continua:

> A simplicidade da diferença é na verdade a origem de uma profusão de questões. A diferença desarma, inquieta, é a mais digna de questão [...] O giz, a mesa, o anfiteatro do curso, a montanha, o rio, o pássaro, o anjo, Deus... todos estes entes, e tantos outros, mil vezes contribuirão para levar a pensar que, se eles são, seu ser, ele, não é do modo como eles são. O ser do giz não é, por sua vez, como é o próprio giz, o branco do giz etc. E assim para todos os outros. Às vezes alguém, para 'explicar Heidegger' ao leigo ou ao profano, e ao fim do ser da mesa, que não é, termina por dizer: o que não é não é, aí há apenas fumaça, falemos de outra coisa. E deste modo se é sempre um leigo do ser.
> Se apresentamos a coisa desse modo, não é apenas para brincar: isto a que as infatigáveis e repetitivas propedêuticas à diferença de Heidegger levam é em primeiro lugar à diferença como uma questão a pensar, não um fato a constatar. A 'diferença ontológica' não é algo 'evidente' que se perfilaria ao lado de outros conceitos veneráveis hauridos na história da filosofia [...] (DUBOIS, 2004, p. 86).

Dubois (2004) indica ainda algumas direções acerca do modo como deve ser pensada a diferença ontológica. Destaca-se, assim, inicialmente, o fato de que pensar a diferença ontológica é pensar o ser enquanto diferente do ente, isto é, pensar o ser ele mesmo. Este é, sugere-se, um dos aspectos mais relevantes da discussão sobre a ontologia desenvolvida por Heidegger, no que se refere aos elementos assimilados na problemática da presente pesquisa.

Sob a perspectiva da diferença ontológica, torna-se não apenas possível, mas, sobretudo, indispensável remeter a investigação de cunho ontológico à pergunta pelo ser e não a determinações do ser por um ente. Neste movimento, coloca-se em perspectiva outro aspecto importante acerca da diferença ontológica: trata-se do modo como o ser se manifesta nos entes. Na manifestabilidade dos entes se dá a retração do ser. Esta retração do ser para que o ente se manifeste é o que leva a metafísica propriamente a se esquecer do ser. O esquecimento metafísico do ser não deve, pois, ser visto como um erro por parte dos filósofos na medida em que o modo próprio do ser se manifestar nos entes é se retraindo:

> [...] **Pensar a diferença do ser e do ente – é se dar o ser a pensar enquanto tal, precisamente como diferente**. O ser só se essencializa [*west*] como diferente, no movimento ativo da diferença. A diferenciação do ser – isto que lhe pertence propriamente, isto por que o 'pensamento da diferença' e a questão do ser mesmo, não mais apenas a do ser do ente, são rigorosamente a mesma questão. Mas como? A diferença aparece em principio como o esquecido - da metafísica, isto é, da filosofia. **Este esquecimento não é alguma incapacidade desastrada dos pensadores**

> **da metafísica – se o ser é esquecido na metafísica, é porque lhe é próprio, precisamente, se retrair**. **O ser difere do ente. Mas nessa diferença ele leva o ente a ser – enquanto ente -, manifestar-se**. **Se retirando em favor do ente, o ser dota o ente de sua manifestabilidade específica. O ser como ser do ente, é, do ponto de vista da diferença, a retração do ser. A relação entre ser e ente, pensada desde a diferença, é a retração do ser** [...]
> **Pensar a diferença é em primeiro lugar seguir essa retração, preservá-la enquanto tal. Dito de outro modo: a manifestabilidade do ente indica, mais que a banalidade do manifesto, a manifestação de uma retração** [...] (DUBOIS, 2004, p. 91 – **grifo nosso**).

Este é o sentido mais originário da diferença ontológica: o ser se retrai na manifestação dos entes. Esta retração é precisamente o elemento que deve manter-se preservado na investigação acerca do sentido do ser. Preservar o sentido desta retração permite, por sua vez, suprimir o impulso de determinar o ser tal qual se determinam os entes. Neste mesmo tom, Blanc (2011) se refere à diferença entre ser e ente e ao modo distinto de se pensar o ser, da seguinte forma:

> **O ente, porém, não é o ser**, dele somente participando, enquanto sendo ou existindo, *do* ser provém e *nele* subsiste. **Anterior e possibilitador do ente em que se manifesta, o ser por ele se deixa, contudo, sobrepor e encobrir, no refluxo da sua sobrevinda ao ente**, caindo mesmo em completo esquecimento, não fora uma expressa e originária captação intuitiva o provocar a de novo aparecer em temática mostração.
> **Tal convocação do ser é obra do pensar reflexivo que, suspendendo a inclinação natural para o ôntico e seus re-envios bem como a tendência que a acompanha para conceber nocional ou predicativamente o que assim se manifesta, deixa antes que se desdobre, no seu enigma e riqueza, a múltipla presentificação ekstática do ente** (BLANC, 2011, p. 40 – **grifo nosso**).

Para a autora, o pensamento do ser se dá por meio do pensamento reflexivo. Este modo de pensamento seria, por sua vez, capaz de afastar a tendência de, por um lado, pensar o ente e não o ser e, por outro lado, se referir ao ser como se este fosse um ente, isto é, pensar o ser ônticamente. Trata-se, portanto, de um modo de pensamento que leva em consideração a diferença entre o ser e os entes, isto é, a diferença ontológica. Tal modo de se pensar o ser distingue-se radicalmente do modo lógico-científico de compreensão, na medida em que, para a ciência, pautada na lógica, o ser não pode ser definido. Desta forma, o ser não constitui uma questão a ser pensada, pois, apenas os entes podem ser definidos e, portanto, possuem existência.

Ainda que venha a denominar explicitamente a noção de *diferença ontológica* somente em 1929, Heidegger apresenta o sentido desta diferença já em 1927 no

livro “Ser e Tempo” (DUBOIS, 2004), onde o pensador distingue ainda os modos de pensamento do ser e dos entes, nos seguintes termos:

> De fato, o ‘ser’ não pode ser concebido como ente; enti non additur aliqua natura: o ‘ser’ não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente. **Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores. Mas será que com isso se pode concluir que o ‘ser’ não oferece mais nenhum problema? De forma alguma. Daí pode-se apenas concluir que o ‘ser’ não é um ente. Por isso, o modo de determinação do ente, legítimo dentro de certos limites – como a definição da lógica tradicional que tem seus fundamentos na antiga ontologia – não pode ser aplicado ao ser** (HEIDEGGER, 1999[1927], p. 29 – **grifo nosso**).

Heidegger indica com isso que o caminho para o pensamento do ser deve ser buscado fora do âmbito da lógica tradicional na medida em que a lógica busca apenas aquilo que é passível de definições precisas, se voltando, portanto, para os entes. O ser é, assim, esquecido pelo pensamento lógico.

Para Heidegger, o pensamento deve se desviar deste esquecimento e se voltar para aquilo que está na origem do pensamento: a questão pelo sentido do ser. Isso só é possível desde um pensamento que considere a diferença entre ser e ente, ou seja, que considere o modo de pensar o ser diferentemente do modo como se concebem os entes.

Conforme indicado por Bornheim, no capítulo 2 (item 2.3) Heidegger é acusado de dispensar todo seu pensamento a uma questão sem solução pelas vias tradicionais (lógicas) de pensamento, pois, o filósofo alemão não aceita o esquecimento no qual o *ser* fora sublimado pela filosofia tradicional. Assim, para Heidegger, o primeiro passo na investigação ontológica capaz de conduzi-la à reflexão sobre o sentido do *ser* é o reconhecimento da diferença ontológica:

> O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente. O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em: não determinar a proveniência do ente como um ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. (HEIDEGGER, 1999[1927], p. 32).

Desta forma, toda ontologia - e no caso específico a ontologia do espaço na geografia, como aponta Reis (2009), que desconsidere o sentido da diferença ontológica, permaneceria desviada do elemento que, para Heidegger, é apontado como indispensável para a elaboração e desenvolvimento de todo questionamento ontológico, ou seja, aquele que interroga o sentido do ser, pois,

> Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser, nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, 1999[1927], p. 36).

Diante destas considerações, pode-se resumir assim o sentido da noção de diferença ontológica: reconhecer que Ser não "é" um ente e nem é passível de determinação tal qual se determinam os entes. É, assim, por intermédio da assimilação do sentido da diferença ontológica que é possível constatar, no âmbito da ontologia do espaço da geografia crítica brasileira, o modo como o *ser* é pré-compreendido, de forma injustificada como um ente: a sociedade.

Coloca-se, portanto, como atentou Reis (2009) em questão, diante desta perspectiva, as formulações acerca da ontologia do espaço na geografia, nas quais se efetiva a assimilação da sociedade – um ente – enquanto conteúdo quiiditativo com o qual se estabelece a determinação do ser, bem como a determinação do ser de um outro ente, o espaço. De acordo com este autor,

> [...] se observado desde uma perspectiva que contemple o sentido da diferença ontológica, a forma que o debate ontológico assumiu na geografia – via de regra exterior ao sentido da diferença ontológica – desconsidera um pressuposto de base, apontado como verdadeiro pré-requisito sem o qual toda e qualquer investigação teórica de cunho ontológico fica, de antemão, "atravessada", qual seja, o ser dos entes, seja qual for o ente, não "é", não pode ser, um outro ente [...] (REIS, 2009, p. 115).

O presente tópico buscou colocar em evidência o sentido da noção de diferença ontológica, de acordo com o pensamento de Heidegger, ressaltando sua importância para a investigação de cunho ontológico. Ao final, colocou-se em questão, com base na diferença ontológica, o modo como se desenvolveu o debate acerca da ontologia do espaço na renovação crítico-marxista da geografia brasileira, isto é, via de regra, externo à assimilação da diferença entre ser e ente. O tópico a seguir mostra os desdobramentos para o pensamento ontológico advindos da negligência para com a diferença ontológica.

4.3. A *Entificação* do Ser como "Errância Histórica"

O sinal mais evidente da negligência para com o sentido da diferença ontológica se manifesta através da "entificação do ser". Tal como observado no capítulo precedente, a reflexão de caráter ontológico acerca do espaço no contexto da

geografia crítica constitui um exemplo patente de *entificação social do ser*, ou seja, de determinação do ser pela sociedade.

Antes de discorrer sobre a entificação do ser propriamente dita, cabe esclarecer a esfera de pensamento dentro da qual se deve pensar a entificação como um problema no âmbito da reflexão ontológica. Trata-se, assim, de compreender este problema como *errância histórica*.

Já foi indicado acima que a história da filosofia enquanto metafísica pode ser entendida enquanto história do esquecimento do ser em favor dos entes. O esquecimento do ser não é, por sua vez, conforme já assinalado, uma limitação intelectual por parte dos filósofos. Deve-se, assim, ressaltar que o problema de se determinar o ser por um ente não deve ser considerado um problema ou um erro restrito exclusivamente ao âmbito da teoria da geografia e nem tampouco, no âmbito do pensamento marxista. Não se trata, pois, de considerar a entificação como um "erro subjetivo" do pensamento de inspiração marxista ao considerar o ser onticamente enquanto equivalente à sociedade. Borheim (2001) situa a questão da entificação do ser na história da filosofia nos seguintes termos:

> [...] Realmente, não basta reconhecer o esquecimento do ser apenas para dizer que o esquecimento tal como se verifica nesta ou naquela filosofia está errado e dar, assim, a questão por resolvida: não é suficiente pensar essa problemática em função dos critérios tradicionais do erro e da verdade. A pergunta aqui é: o erro e a verdade são critérios satisfatórios? E não cabe responder simplesmente com um sim ou com um não. Dizer que um Hegel ou um Comte erraram porque determinaram o ser desta ou daquela maneira está sem dúvida certo. A questão que se ergue, porém, consiste em saber se esse modo de considerar erradas as doutrinas consegue alcançar a real vigência das ideias. Hegel e Comte erraram. Mas esse modo de julgar as ideias encontra seu pressuposto na redução do erro a uma questão inerente à subjetividade dos respectivos autores: na tradição metafísica, o erro é compreendido como uma incidência subjetiva, que poderia ser contornada através da observância de certas regras bem estabelecidas. E se o homem não é a medida da verdade, ele é certamente a medida do erro. Ora, toda a questão está em saber se essa subjetivação do erro não termina acarretando também a subjetivação da verdade. Ou por outra: essa maneira subjetiva de interpretar o erro pode dar conta da problemática envolvida na relação entre história e verdade? (BORNHEIM, 2001, p.183-184).

O erro é compreendido, assim, na tradição metafísica, como uma incidência subjetiva e poderia, desta maneira, ser contornada mediante a observância de regras bem definidas. Com efeito, na perspectiva da subjetividade, diz-se, por exemplo, que Hegel e Comte - ao que acrescentamos Marx – teriam, de acordo com Heidegger, "errado", efetivamente, pois, determinaram onticamente o ser desta ou

daquela maneira. Assim coloca-se a questão se a *subjetivação* do erro não terminaria por acarretar, também, a subjetivação da compreensão da *diferença ontológica* entre *ser* e ente. Cabe observar que, a rigor, segundo Bornheim (2001), tanto Hegel quanto Comte e Marx, estariam ao seu modo, na verdade, porém, em uma verdade que é histórica: aquela que corresponde à entificação do *ser* que se consuma através da realização da Metafísica enquanto história do *esquecimento* do ser. Nestes termos, por "história" Heidegger não está, evidentemente, se referindo à ciência historiográfica, mas à historicidade produzida a reboque do esquecimento do ser. Assim, de acordo com Bornheim (2001, p. 185),

> [...] uma coisa é compreender o erro na perspectiva da subjetividade, como erro de Comte ou Hegel [ou Marx], e outra é pensa-lo dentro das coordenas da historicidade; **aqui, o erro de torna errância histórica** [...] (**grifo nosso**).

Destaca-se aqui um atributo de fundamental importância para a compreensão da questão do ser no pensamento de Heidegger. Trata-se do caráter histórico da questão do ser, que se desdobra na concepção heideggeriana de verdade. Esta relação entre História, Ser e *verdade* é destacada de forma contundente por Bornheim (1977) da seguinte forma:

> [...] na medida em que o pensamento de Heidegger evolui, a História passa a desempenhar um papel sempre mais essencial. **A noção medular para que se esclareça o sentido da História é o ser, ou melhor, o 'mandado' ou o 'destino' do ser, expressão esta que se liga, por sua vez, com a acepção heideggeriana da verdade, entendida como manifestação que se dá no claro-escuro**. Já em 1929, na conferência *Da Essência da Verdade*, a verdade aparece como histórica, conjugando-se com a errância: 'As raras e simples decisões da História nascem do modo como tem vigência a essência originária da verdade'. **A verdade é desvelamento, manifestação, e justamente por isso ela jamais se dá de modo total e exaustivo**. Assim, o homem nunca pode dominar a verdade, ou seja, não consegue reduzi-la a pensamento.
> [...] a História em si mesma apresenta caráter ontológico, e **o que acontece nela é a história do ser** [...] (BORNHEIM, 1977, p. 123-124 – **grifo nosso**).

A verdade manifesta o ser, isto é, a verdade é a verdade do ser que a cada época se desvela, ou se manifesta de um modo que, conforme a citação, jamais é total, ou seja, acabado. Assim, a verdade é uma verdade histórica ligada, por sua vez, ao modo como o ser se manifesta. Isso se verifica na história ocidental-européia, através da metafísica pela determinação ôntica do ser.

Para Heidegger, segundo Craia (2003), existiriam diferentes modos epocais de manifestação do ser. Esses momentos são designados, assim, de "*diagramas*

epocais". Esses diagramas epocais seriam períodos onde surge e se desdobra um determinado modo de desocultamento do ser e um correspondente tipo de desvelamento do mundo ôntico que vigora até o aparecimento de um outro modo de desocultamento do ser. Os diagramas epocais corresponderiam assim, ao sentido ontológico sob o qual o mundo se manifesta em diferentes épocas (REIS, 2012).

Poder-se-ia dizer desta forma que, a um certo modo de desocultamento do ser, que se dá em uma época, corresponde uma certa "leitura" dos entes, ou das coisas a partir de uma compreensão do sentido do ser, não necessariamente tematizada, que se dá neste desocultamento.

Craia (2003) esclarece, entretanto, que os diagramas epocais não devem ser compreendidos como um esquema a partir do qual Heidegger propusesse uma outra forma de pensar o mundo sob o prisma de um processo histórico geral e inteligível na sua essência. De acordo com o referido autor, o que se dá é o oposto:

> [...] a forma de 'historicidade' que fica assim caracterizada através dos diferentes diagramas não opera como uma linha neutra de tempo que seria externa ao próprio diagrama, em sentido oposto, é o modo do desocultamento que abre e define a forma histórica de uma época. Não se trata da 'historiografia' como sucessão de eventos encadeados e reconhecíveis, mas da historicidade como teatro das formas de manifestação do Ser (CRAIA, 2003, p. 76).

O sentido da entificação do ser como errância histórica está, assim, em não concebê-la enquanto um "erro" subjetivo, mas sim, em considera-la como parte inevitável de um processo histórico fundado no esquecimento do ser a partir do qual o ser é pensado enquanto ente. Para Bornheim (2001), a errância histórica encontra seu pressuposto, ao menos em nosso tempo, no esquecimento do ser. É sob esta perspectiva que se pode compreender a seguinte passagem de Heidegger acerca da relação do homem com a compreensão do ser:

> [...] O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. **Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu** (HEIDEGGER, 2001, p. 21 – **grifo nosso**).

O que cabe destacar na passagem acima é o fato de que, para Heidegger, a determinação do ser pela Ideia, tal qual se dá em Platão, não é absolutamente, fruto de uma vontade "subjetiva" de um pensador, nem tampouco, um ato de uma força superior. Trata-se, para Heidegger, do modo próprio de o homem se relacionar com

o ser, isto é, ouvindo e correspondendo ao seu apelo. Assim, para Platão, no exemplo do pensador alemão, o ser se “mostra” como Ideia. Não se trata, assim, de uma elaboração “voluntária” e intelectualista do filósofo. Não obstante, para Heidegger, a partir desse "gesto” Platão não vê mais, a partir daí, o ser como questão a ser pensada, uma vez que, ao se mostrar como Ideia, o ser ele mesmo, se retrai e se esconde.

O pensamento de Heidegger destacar-se-ia, assim, na história da filosofia ocidental por concentrar seus esforços na elaboração de um caminho que oferecesse uma via alternativa para o pensamento do ser. É a partir de Heidegger, conforme indicado acima, que é possível visualizar esta diferença entre o ser, que se retrai, e o ente, aquele que se manifesta na retração do ser. É por isso que o pensador alemão propõe que, na investigação acerca do sentido do ser, jamais se deve perder de vista a diferença ontológica.

Desde uma perspectiva de problematização do ser negligente para com a diferença ontológica a reflexão acerca do sentido do ser termina por incorrer na sua entificação. Com base no pensamento de Heidegger sobre a “pesquisa ontológica”, as consequências da incidência da referida entificação foram objeto de reflexão por parte de Gerd Bornheim. O autor considera, assim, nocivos os efeitos da entificação do ser para a reflexão ontológica nos seguintes termos:

> [...] o processo entificador do ser deve ser evitado a fim de que se respeite a finitude do ente em toda a sua extensão já que, **sempre que se confunde o ser com o ente, se incide numa postura que leva ao esvaziamento do próprio ente, daquilo que o ente é em si mesmo**; **quando se pretende que tal ente [neste caso, a sociedade] é o ser, todos os outros entes se tornam como que redutíveis àquele ente**. A entificação do ser implica injustiça em relação à finitude dos entes finitos (BORNHEIM, 2001, p. 200).

Destaca-se na citação acima um atributo que deve ser levado em consideração na reflexão acerca da ontologia do espaço na renovação crítico-marxista da geografia brasileira. Trata-se do modo como Borheim caracteriza a consequência da confusão entre ser e ente. Para o autor, tal confusão leva ao esvaziamento do ente naquilo que ele é. Cabe destacar, nesse sentido, alguns exemplos que Bornheim (2001) toma para ilustrar o impacto da entificação do ser, ou seja, de determinar o fundamento absoluto da realidade por um ente. Assim, para o autor

> [...] **A característica mais significativa da época que vive sob o signo da crise da Metafísica está no fato de que a entificação se faz em nome de**

> **um ente relativo, que é erigido à condição de fundamento absoluto da realidade**. Assim procede o historicismo, que mede o todo do real a partir de um ente determinado, a História; **ou o marxismo vulgar, que tudo quer explicar pelo econômico. Neste último caso, o fundamento está no econômico; a elucidação, por exemplo, do sentido de uma obra de arte se faz a partir das condições econômicas que a tornaram possível. Pensa-se então o 'fator econômico' presente na obra de arte – e termina-se compreendendo melhor a economia que a própria arte: o econômico é o absoluto, o único elemento realmente digno de ser explicitado**. Outro exemplo: a justificação da arte pela psicanálise; a pretexto de querer explicar a obra, acaba-se compreendendo melhor o artista, e toda a obra não passa de ser um capítulo subordinado a uma biografia particular. Mas em verdade, o mérito de uma obra, na medida exata de sua grandeza – na medida em que apresenta algo que é comum a todos os homens de uma mesma época – está em manifestar uma realidade que é a medida do artista, e não em fazer dos problemas particulares do artista a medida do real (mesmo porque os 'problemas particulares' não podem ser dissociados do contexto sociocultural) [...] (BORNHEIM, 2001, p. 201 – **grifo nosso**).

A partir destes exemplos, caberia questionar dentro do contexto da ontologia do espaço na geografia crítica brasileira, o modo como a questão da dicotomia GF – GH é suplantado mediante a assimilação do ser do espaço enquanto equivalente à sociedade. Assim, de acordo com Reis (2009), é preciso questionar,

> [...] o caráter contumaz da vertente dominante, inspirada na "onto-sociologia" marxista que, por seu predomínio quase exclusivo, acaba por se auto-instituir e, dessa forma, restringe, quando não oblitera, a possibilidade de radicalizar a fundamentação ontológica estabelecida (REIS, 2009, p. 116).

É preciso ainda reforçar mais uma vez que estes impasses observados no debate ontológico na geografia não são exclusivos desta disciplina, pois, de acordo com Borheim,

> [...] Em todas as formas de cientificismo não se pensa o ente finito naquilo que ele é, e sim uma suposta causa que explicaria 'tudo': o econômico ou aquilo que é possível de ser psicanalisado. Tais procedimentos aparentemente antimetafísicos, indicam apenas, por mais que se prove a justeza dos diversos enfoques, o quanto a metafísica continua tendo vigência em nosso tempo: explica-se um ente por sua redutibilidade a outro ente. **Contudo, tal tipo de explicação termina sempre pensando um ente determinado 'contra' os demais; o pensamento se torna bitolado, estreito, e já não se pensa suficientemente**. **O que importa, porém, é pensar o ente naquilo que ele é, pensar o ser do ente, ou seja, respeitar a diferença ontológica**. **Assim, só cabe pensar a diferença como necessidade de evitar a entificação do ser**. O que quer dizer: **há um irredutível em cada ente, mas não no sentido de que o ente permanece como que fechado em si mesmo, e sim porque a redução de um tipo de ente a outro ente desrespeita aquilo que cada ente é** [...] (BORNHEIM, 2001, p. 201-202 – **grifo nosso**).

A entificação do ser enquanto problema para a reflexão ontológica se refere, assim, à obstrução da possibilidade de ser pensar o ente naquilo que ele é, ou seja em seu ser. É por isso que a entificação, como decorrência do esquecimento da diferença

ontológica, inviabiliza o pensamento do ser, pois, a causa primeira da manifestação dos entes é remetida a um outro ente e não, àquilo que torna possível a manifestação de todo e qualquer ente, ou seja, o ser.

Na entificação, o ente alçado à condição de fundamento absoluto da realidade, isto é, alçado à condição de ser, acaba por determinar todos os demais entes, ou seja, a realidade em sua totalidade. Dito de outra forma, a compreensão do real é remetida ou modulada a partir de um ente específico erigido à condição de ser. Assim, no caso específico da reflexão ontológica levada a termo na geografia crítica, a sociedade, considerada em condição de equivalência ao *ser* – fornece a medida de todas as coisas, inclusive do modo como o espaço deve ser concebido, isto é, enquanto produção social.

Para Borheim, entretanto, a entificação do ser só pode ser superada mediante a assimilação da diferença ontológica, pois, é através dela que o ente pode ser compreendido naquilo que ele propriamente é, ou seja, em seu ser ao mesmo tempo em que o ser pode ser pensado em sua especificidade, isto é, diferentemente do ente que se mostra e apresenta. Cabe, portanto, buscar um redimensionamento da problemática ontológica na geografia crítica de corte marxista, pois, ao tematizar o *ser* de seu objeto de pesquisa, isto é, aquilo que seu objeto *é*, toda ciência deveria esclarecer previamente o *sentido* da questão do *ser*, na medida em que, de acordo com Blanc,

> Toda ciência parte de conceitos fundamentais, que articulam a compreensão prévia da região ôntica, sobre a qual vai incidir a sua investigação empírica. Ora, na experiência pré-científica está já presente uma compreensão dos domínios do ser e das diversas regiões, em que eles se subdividem. É desta compreensão já veiculada pela atitude pré-científica, que a investigação científica extrai os seus conceitos fundamentais (por exemplo: mundo, natureza, espaço, tempo, etc...), adaptando-os, a fim de servirem de guia para uma exploração objetiva das diversas regiões ônticas. Significa isto que os conceitos fundamentais da ciência não possuem uma evidência intrínseca, visto que foram obtidos de uma compreensão do ente dado, que ela mesma não foi objeto de elucidação. Ora, se dos conceitos primários de uma ciência depende o alcance do conhecimento por ela fornecido, então a garantia do seu real progresso só pode ser obtida através da elucidação e conseqüente legitimação dos seus conceitos fundamentais. Mas isto já é tarefa da ontologia, mais propriamente das ontologias regionais, que devem proceder ao levantamento das estruturas fundamentais do ser dos entes estudados pela ciência e, com base nelas, à formação dos conceitos primários correspondentes, que determinam o sentido essencial dos respectivos domínios científicos. A investigação ontológica é como que o nível de direito, em que deve entroncar a investigação empírica. (BLANC, 1998, p. 19).

Porém, para se pensar o ser, de acordo com os parâmetros de pensamento de Heidegger, é necessário, fundamentalmente, se colocar em um regime de pensamento que não seja objetivante, isto é, que não esteja inserido na lógica moderna da relação sujeito-objeto. Assim,

> [...] Heidegger adverte que [a compreensão do ser] não se trata de uma generalidade banal, de uma propriedade humana entre outras [...] Vale dizer: a compreensão do ser não pode ser elucidada meramente a partir da subjetividade do sujeito [...] (BORNHEIM, 2001, p. 197).

No caso da geografia, como observou Reis (2009; 2012) a determinação social do ser do espaço representa uma limitação à ontologia na geografia, antes do mais, por fornecer uma abordagem e resolução ônticas a um questionamento ontológico, a saber: "o que é o espaço?" Esta abordagem, por sua vez, cabe reforçar, incide diretamente sobre o debate acerca da relação sociedade – natureza, debate a partir do qual serão estabelecidos os termos a partir dos quais a geografia crítica suplantará o problema da dicotomia GF – GH. Neste sentido, a questão da relação sociedade-natureza é dirimida, conforme visto no capítulo anterior, mediante o princípio da determinação social do *ser,* e, através dessa determinação mesmo a natureza é *socialmente* produzida. Isso se dá, na medida em que a ontologia do espaço na geografia não contempla o sentido da *diferença ontológica* permanecendo, assim, ao modo do esquecimento do Ser (REIS, 2009),

> [...] não porque elas não seriam tributárias de uma fundação ontológica de seus objetos, mas justamente porque elas se mantêm no circulo auto-instituinte e auto-assegurador da **objetividade, como única possibilidade de manifestação do ente** [...] **A objetividade é somente um modo de presença (de ser), historicamente determinado, do ente. Compreender isto é já se manter num regime outro do pensamento, para o qual a dominação unilateral dessa figura do ser torna-se uma questão**. Uma questão, e não o motivo de uma recusa, como se a figura risível de um pensamento que se colocasse 'contra a ciência' pudesse ter o mínimo de sentido. **Mas então, trata-se de preservar, e de exercer, um pensamento outro que não o pensamento calculante-objetivante, precisamente aquele que Heidegger denomina de pensamento meditante** (DUBOIS, 2004, p. 136 – **grifo nosso**).

Dubois (2004) coloca em perspectiva na citação acima o caráter limitador que a objetividade científica impõe à assimilação da questão do ser ao debate científico, na medida em que a objetividade constitui, para a ciência, a "única possibilidade de manifestação do ente". Assim, para Dubois (2004), de acordo com Reis (2009, p. 120) "[...] *importa, sobretudo, problematizar a inquestionabilidade da objetividade como condição unívoca do conhecimento científico moderno se efetivar* [...]"

Questionar esta objetividade da ciência como único modo possível de conhecimento é, conforme destaca Dubois (2004), se abrir a uma outra esfera de pensamento na qual se torna possível colocar a questão do ser, pois, a objetividade é apenas *um modo histórico* de presentificação dos entes, não o único. Trata-se, assim, de acordo com o referido autor, de exercer o que Heidegger denomina de *pensamento meditante*, em oposição ao pensamento calculante-objetivante da via prevalente da ciência moderna. Note-se, entretanto, que não se trata de desconsiderar a legitimidade da objetividade, mas de resguardar a possibilidade de questioná-la. Assim, de acordo com Dubois,

> [...] a tarefa do pensamento não é mais de fundação, ele deve tentar questionar essa estranha inquestionabilidade. Ele não pode fazê-lo, no que o concerne, senão ao lado das ciências, e sem jamais pretender dominá-las [...] Questionar este triunfo [inquestionável da ciência] é colocar a pergunta pela origem da razão, que remonta ainda mais longe do que a determinação do momento cartesiano, na história do ser: trata-se da interrogação da essência da técnica (DUBOIS, 2004, p. 135).

Conforme sublinhou Moreira (2007), a questão da relação homem-meio na geografia é, na verdade, um modo de falar da relação sujeito-objeto (MOREIRA, 2007), então, segundo a sugestão de Reis (2009; 2012), o pensamento do ser constitui uma via que permitiria promover um modo de pensar tanto o homem como a natureza de uma maneira distinta daquela que, no âmbito prevalente da ciência moderna, os concebe através do esquematismo *sujeito-objeto*. Esse modo de pensar revelaria, por sua vez, uma via alternativa para a problematização da dicotomia geografia física – geografia humana.

Esta via alternativa para o tema da dicotomia poderia ser percorrida através da questão pela essência da técnica, abordada por Heidegger em seu sentido ontológico. Essa via manifesta uma forte convergência, como se sabe, na ontologia do espaço na teoria da geografia (SANTOS, 1996). É através da percepção desta convergência temática, centrada na questão ontológica da técnica, que se propõe o desenvolvimento do capítulo seguinte.

5. PRODUÇÃO (DO ESPAÇO) COMO COMPOSIÇÃO: UMA VIA ALTERNATIVA À ONTOLOGIA DO ESPAÇO E AO PROBLEMA DA DICOTOMIA GEOGRAFIA FÍSICA – GEOGRAFIA HUMANA

O recurso ao pensamento de Heidegger sobre a *Questão* da *Técnica* foi sinalizado como perspectiva que, convergente à problematização ontológica sobre o espaço na geografia, forneceria uma alternativa para a reflexão ontológica acerca da dicotomia GF – GH, porquanto distinta da perspectiva amplamente estabelecida, vinculada à determinação social do ser.[30]

Desta forma, o objetivo do presente capítulo é demonstrar como, a partir do pensamento acerca da questão da técnica em Heidegger, é possível colocar a questão do ser sem incorrer, entretanto, em uma objetivação, ou seja, em uma entificação do ser.

Para tanto o capítulo foi sistematizado em 4 itens, dos quais o seguinte (5.1) demonstra a convergência entre a *questão do ser* e a *questão da técnica*; em seguida (5.2) visa esclarecer em que medida a *questão da técnica*, tal como considerada por Heidegger, articula-se a um amplo redimensionamento da noção de produção. Seguindo-se (5.3) uma depuração mais detida acerca do sentido da noção de *com-posição* que visa corresponder à essência da técnica e, por fim, o capítulo será encerrado com uma reflexão sobre o maneira com a qual através da concepção de *produção como composição* identifica-se uma via de promover o pensamento do *ser*, questionando-o fora da "órbita" da relação *sujeito-objeto*.

Antes, porém, observou-se como importante fazer algumas considerações preliminares sobre o modo característico do pensamento de Heidegger em relação à questão da técnica, visando chamar à atenção para a abordagem muito peculiar – se considerados os parâmetros correntes – com o qual o referido filósofo tematiza o assunto.

Em seu famoso ensaio intitulado "*A Questão da Técnica*" (2002), Heidegger afirma, em tom de advertência: "*A seguir,* **questionaremos** *a técnica*". Logo em seguida ele

---

[30] A importância da técnica para a problematização ontológica do espaço na geografia pode ser recentemente observada, de maneira exemplar, pela centralidade que este tema assumiu na ontologia do espaço na obra teórica magna de Milton Santos, *"A Natureza do Espaço. Técnica e Tempo, Razão e Emoção*" (1996).

esclarece o sentido do questionamento: "*O* **questionamento** *trabalha na construção de um caminho. Por isso aconselha-se considerar sobretudo o caminho e não ficar preso às várias sentenças e aos diversos títulos*".

Para Heidegger, o caminho para se questionar a técnica, "[...] *é um caminho de pensamento*". Quando Heidegger fala em **caminho** ele diz o modo com o qual ele próprio compreende a tarefa do pensamento, a saber, encetar caminhos. Por isso ele diz que se deve "*considerar sobretudo o caminho*". O caminho tem um sentido de experiência, isto é, ele deve ser de tal índole que ofereça subsídios para promover uma experiência.

Por isso, em outro ensaio (A Essência da Linguagem, 2011) Heidegger diz: "*Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa*". Este "fazer" e este "alcançar", para Heidegger, não dependem, em absoluto, de uma vontade subjetiva:

> [...] Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção (HEIDEGGER, 2011, p. 137).

Este ponto é importante para ressaltar a distinção radical do pensamento de Heidegger em relação à objetividade (subjetividade) científica, apontada por ele como a condição de possibilidade do conhecimento moderno se efetivar. Para o filósofo, o modo de compreensão da ciência moderna constitui uma representação dos entes que se realiza por meio do *método*, ao qual Heidegger imputa uma significação muito restrita:

> [...] As ciências conhecem o caminho para o saber como o sentido da palavra método. Mesmo na ciência moderna, o método não é um mero instrumento a serviço da ciência. Pelo contrário. O método é que põe as ciências a seu serviço [...]
> Nas ciências, o método não apenas propõe o tema como o impõe e subordina. A corrida vertiginosa que impulsiona atualmente as ciências sem que nem elas mesmas saibam para onde estão indo, provem do incitamento do método e de suas possiblidades, cada vez mais entregues à técnica. É no método que reside todo o poder e violência do saber. O tema pertence ao método (HEIDEGGER, 2011, p. 137-138).

Heidegger aspira, com isso, evidenciar que no método objetivo típico da ciência moderna, aquilo que se dá a pensar já é pre-posto pelo método na condição irrevogável de objeto e assim, a ciência apreende "a coisa que estuda" estritamente

através da representação “objetivante” da coisa, e não a coisa naquilo que propriamente ela é, isto é, em seu ser. Assim, Heidegger completa:

> Mas no pensamento as coisas não se passam do mesmo modo que na representação científica. O que no pensamento libera e dá a pensar não é nem o método e nem o tema, mas o campo, que assim se chama porque abre campos. Percorrendo o caminho do campo, o pensamento atém-se ao campo. Aqui o caminho pertence ao campo. Do ponto de vista da representação científica, essa relação é não apenas difícil, mas sobretudo impossível de se entrever [...] (HEIDEGGER, 2011, p. 138).

Heidegger estabelece uma distinção, de fundamental importância para o presente capítulo, entre a “representação científica” e “pensamento”. Por “representação científica” o filósofo tem em vista o modo próprio da ciência moderna se efetivar através do esquematismo sujeito-objeto que, por esta condição, não teria condições de tematizar o ser na medida em que, para Heidegger, a questão do ser não pode ser colocada através do esquematismo “sujeito-objeto”, porquanto esse esquematismo impõe previamente uma redução à dimensão “objetiva” do real, tornando-a passível de re-presentação. Por sua vez, o modo próprio da tematização do *ser* o filósofo reserva a palavra “pensamento”, dotando-a, assim, de uma acepção muito restrita. É nesse sentido que Heidegger propôs uma sentença em um de seus ensaios - que se tornou célebre pela polêmica que gerou: “A ciência não pensa”. Com essa sentença o filósofo não procurou denunciar uma deficiência da atividade científica, mas uma caracterização da estrutura interna do conhecimento científico moderno.

No ensaio dedicado à *“questão da técnica”* o pensador registra que “*Todo caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário, pela* ***linguagem***”.

Quando, entretanto, Heidegger se refere à linguagem ele não tem em vista um modo de representação, como se coisa e linguagem fossem “coisas” distintas, pois, para Heidegger as coisas apenas são o que elas são na linguagem. Linguagem não é assim, compreendida em consonância com a representação moderna. As coisas só se mostram como aquilo que elas são na linguagem.

Também para Heidegger, o que faz com que as coisa sejam, não é *uma* outra coisa (ente) entre coisas (entes). Aquilo que faz com que as coisas sejam, para Heidegger “**é**” o *ser*. Assim, linguagem e ser não seriam propriamente “coisas” distintas. Tendo

isso em vista ao questionar a essência da linguagem o filósofo propôs a seguinte formulação: "*A Linguagem é a casa do Ser*".

Para este filósofo, todo caminho de pensamento passa invariavelmente pelo pensamento do ser. E, aquilo que as coisas propriamente são só pode ser interpelado através da *questão do ser*. Heidegger faz ecoar, aqui, a sentença poética de Heráclito, na aurora do pensamento filosófico ocidental: "... pois o *mesmo é pensar e ser";* ou, ainda: *...um, o saber: o pensamento comanda tudo, através de tudo".* Não se trata, contudo, de uma disposição idealista, posto que nesta experiência da linguagem se orientaria na prospecção de uma esfera alternativa ao esquema sujeito-objeto e, por extensão, da analogia que poderia ser sugerida entre "idealismo" e "materialismo".

É por isso que Heidegger frequentemente em seus textos, dentre eles, aquele dedicado "A Questão da Técnica" busca reiteradamente retomar o sentido originário das palavras, o que o remete à experiência do pensamento e linguagem gregas. Para Heidegger, na palavra grega, porquanto arcaica e matriz originária das palavras essenciais das línguas europeias modernas são provenientes, está resguardada a possibilidade de promover uma experiência em que a "coisa mesma" *é*, que se dês-encobre em seu ser. É neste sentido que Heidegger vai dizer: "[...] *A palavra: a doadora. Mas o que dá a palavra? Segundo a experiência poética e de acordo com a tradição mais antiga do pensamento, a palavra dá: o ser* [...]" (HEIDEGGER, 2011, p. 151).

5.1. A "*Questão da Técnica"* como via de acesso ao pensamento do ser

A questão central do pensamento de Heidegger é aquela sobre o sentido do ser. Na maioria dos seus textos o assunto não é outro senão uma tentativa de pensar o ser, que se dá em Heidegger, de acordo com Bornheim (2001), por diversos caminhos ao longo de sua trajetória de pensamento. Dentre estas diversas perspectivas que a questão do ser assumiu na obra do pensador alemão, destaca-se aquela que, de acordo com Dubois (2004), é a questão terminal do pensamento de Heidegger, qual seja, a questão pela essência da técnica, por meio da qual Heidegger redimensiona a questão do ser, reconduzindo-a à sua proveniência historial originária.

Desta forma, mesmo no seu pensamento sobre a essência da técnica, o que está em vista para Heidegger é o pensamento do ser. A essência da técnica em Heidegger irá se distinguir do modo com o qual a técnica é usualmente representada. Como será observado, a representação corrente da técnica como *instrumento através do qual o homem atinge seus objetivos* não permite, segundo Heidegger, interpelar a essência da técnica. A essência da técnica se dá, para Heidegger, como um modo de dês-velamento que traz o que não vigora por si mesmo à vigência. É, assim, *produção*.

A questão da técnica para Heidegger não se dirige para a interpelação desta ou daquela técnica, mas sim, à essência da técnica. “Essência” não tem para o referido filósofo o sentido substancialista de uma “coisa” que, usualmente, lhe é imputado - que estaria, assim, “por traz” das coisas, isto é, dos entes. Essência para Heidegger é *wesen*, que pode também ser traduzido por “vigor”, “vigência”, ou seja, aquilo que faz com que o ente venha a ser ente, aquilo que faz vigorar o ente naquilo que ele é. É neste sentido *verbal* que deve ser compreendida, no pensamento de Heidegger, a palavra *ser*.

Esta vigência, por sua vez, não é nada de ente, não é nenhum ente. Assim, o que caracteriza tudo que é técnico não é, para Heidegger, algo técnico e passível de representação. Heidegger vai designar a essência da técnica *moderna* com a palavra **Com-*posição (Ge-stell)***. Note-se que o adjetivo *“moderna”* foi sublinhado, no sentido em que, como será visto, o pensador reserva a noção de *composição* para questionar o modo com o qual a essência da técnica se constitui numa época específica da história ocidental-européia. Essa distinção é importante na medida em que, na modernidade, a técnica se apresenta de um modo diverso daquele com o qual, em sua origem, a experiência do pensamento grego compreendia a palavra *τέχνη* (techné), da qual deriva a palavra “técnica” no português e demais línguas modernas europeias. Como será visto, na esfera da experiência moderna a palavra “técnica” ainda reverbera, de modo epigonal, uma similitude, insuspeita, à experiência de pensamento grego da palavra “*τέχνη”*, a saber: um modo de trazer à vigência o não vigente.

A técnica constitui, assim, um tipo de desencobrimento do ser, o quê o âmbito do mundo grego e da experiência de linguagem que lhe era correspondente, se

denominava com a palavra *αληθεια – alethéia*: desencobrimento, desvelamento. Desta forma, o desvelamento, a *alethéia*, corresponde ao acontecimento no qual o não-vigente passa à vigência por meio da produção, a qual os gregos, sob essa acepção ampla, compreendiam a *ποιησις – poiésis*. A *ποιησις – poiésis*, corresponde, na experiência grega da linguagem, o conduzir do encobrimento para o desencobrimento. Na modernidade, porém, como será considerado, o desvelamento, o des-encobrimento, só o é na condição de possibilidade da exploração.

É, assim, sob este modo de desencobrimento que reside o parentesco entre a questão do ser, central no pensamento de Heidegger, e a questão da técnica: a essência da técnica é um modo de desencobrimento do ser.

> [...] a realidade produzida pela técnica é vista, por Heidegger, como representação da verdade do ser devido ao fato de o modo do acontecimento do ser encontrar-se submetido a procedimentos racionais que antecipam e direcionam a mundanização do mundo, assegurando e estruturando o seu modo de ser. A realidade é de certa forma encomendada, ou seja, na técnica há a determinação antecipada da produção predeterminada pelo método, que assegura o modo de ser da mundanização do mundo. **Por esse motivo, a técnica moderna é considerada um modo de acontecimento do ser e, consequentemente, um modo de verdade**. Se a técnica e a metafísica moderna são similares no que diz respeito a sua constituição, enquanto um modo de verdade e modo de ser do homem moderno, então o asseguramento no ente e a possibilidade da experiência do ser encontrar-se-ão presentes também na técnica [...] (FERREIRA, 2005, p. 59 – **grifo nosso**).

Em outro famoso texto de Heidegger sobre a técnica, *O Enigma da Sociedade Industrial* (2002), o pensador alemão apresenta de forma sintética seu pensamento em relação à questão da técnica. Designando a essência da técnica como *interpelação produtora* (que carrega o mesmo sentido da noção de Composição, que será detidamente considerada adiante), Heidegger esclarece a relação entre ser e essência da técnica nos seguintes termos:

> O poder da interpelação produtora [essência da técnica] manifesta pelo homem aquilo que do mundo se (a)presenta com o caráter de fundo de reserva calculável e assegurável. O que torna presente aquilo que se (a)presenta, - isso é, conforme designação antiga, o ente -, nós conhecemos como o ser (HEIDEGGER, 2002, p. 199).

Do exposto, a questão da essência da técnica, tal como desenvolvida por Heidegger, resguarda, assim, um modo de promover a *questão do ser* de acordo com as premissas do pensamento do filósofo – fundamentalmente, isso significa:

uma via de elaboração da reflexão ontológica que permite preservar o sentido da *diferença ontológica* entre *ser* e ente, conforme indicado no capítulo precedente.

A *questão da técnica*, sob a perspectiva desenvolvida por Heidegger, oferece, assim, uma alternativa para promover o pensamento ontológico, sem incorrer na *entificação do ser*, que, como foi demonstrado no capítulo 3, encerra uma característica inequívoca da ontologia do espaço na geografia crítica brasileira, que se substantiva pela determinação social do ser. A questão da técnica, sob as coordenadas do filósofo aponta para uma via de tematização ontológica que permite *promover a questão do ser*. Igualmente, está evidente que a *questão da técnica* em Heidegger permite envolver um entendimento da noção de *produção* dotada de um significado radicalmente distinto da noção de *produção social* que perpassa o cerne da ontologia do espaço na geografia (REIS, 2012). Essa relação entre técnica e produção constitui o assunto do tópico a seguir.

5.2. A técnica como *Produção*

No âmbito da reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia brasileira, a noção de *produção social do espaço*, segundo Reis (2012), constitui um "equivalente ontológico" para exprimir a *determinação social do ser.*

O sentido imputado à noção de produção no âmbito do pensamento de Heidegger é, conforme observado, radicalmente distinto da noção de produção social na medida em que não atribui a nenhum ente o papel de fundamento. O pensador alemão pensa a produção no sentido originário da palavra grega *Poiesis* que agrega tanto a *Physis*, isto é, o desabrochar por si mesmo (a Natureza), quanto a *Techné*, isto é, o trazer os entes à vigência através do homem (a Técnica).

De acordo com a acepção corrente da produção enquanto produção social, porquanto derivada de um princípio de entificação do ser pela sociedade é, legítimo representar os entes enquanto frutos da atividade teleológica do homem. Sob essa acepção da produção socialmente determinada, o homem planeja e executa suas atividades de acordo com as finalidades estabelecidas por ele e, assim, se constitui *"sujeito da história"*. Contudo, no caso da acepção da produção enquanto techné, que Heidegger desenvolve, ainda que o homem integre a manipulação dos entes, a

atividade humana (o trabalho ou produção em sentido amplo), não é erigido à condição de *causa* ou fundamento da produção. Neste sentido, Dubois (2004), ao tratar do modo como Heidegger pensa a técnica, diz:

> Heidegger procede em primeiro lugar a uma análise da *techné* grega, sobre o fundo de uma consideração da *poiesis*. [...] 'O ponto decisivo, na *techné*, não reside de modo algum na ação de fazer e de manipular [o que não quer dizer, claro, que o fazer e o manipular estejam ausentes nela, mas precisamente, regido de um lado ao outro pelo que os torna possíveis, o saber que se move a partir da *aletheia*], nem tampouco na utilização de meios, mas no desvelamento do qual falamos. É como tal desvelamento, não como fabricação, que a *techné* é uma produção'. Em outras palavras ainda, o *Homo faber* só é possível porque a 'técnica' é um modo do *aletheuen*, isto é, uma das múltiplas formas que o homem possui de se manter, num saber, na *aletheia*, isto é, o caráter des-velado do ente (DUBOIS, 2004, p. 138).

Para Heidegger, mesmo a técnica moderna é, também, um modo de desencobrimento, de *aletheia*, de produção, embora corresponda a uma "modulação" distinta da *techné* grega.

Ao desenvolver a *questão* pela essência da técnica, Heidegger diz que o questionamento deve passar, necessariamente, pela investigação do que é técnico, porém, não assumindo de antemão o "técnico" enquanto pronome da essência da técnica.

> De acordo com uma antiga lição, a essência de alguma coisa é *aquilo* que ela é. Questionar a técnica significa, portanto, perguntar o que ela é. Todo mundo conhece ambas as respostas que respondem essa pergunta. Uma diz: técnica é meio para um fim. A outra diz: técnica é uma atividade do homem. Ambas as determinações da técnica pertencem reciprocamente uma à outra. Pois estabelecer fins, procurar e usar meios para alcançá-los é uma atividade humana. Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isso é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum* (HEIDEGGER, 2001, p. 11-12).

Heidegger expõe assim, a representação instrumental e antropológica da técnica como aquela que, corriqueiramente, corresponde ao que se entende por técnica: "[...] *a concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica*" (HEIDEGGER, 2001, p. 12).

Com esta concepção instrumental e antropológica da técnica corresponde uma representação da figura do homem moderno na condição de sujeito que se

encaminha em relação à técnica, cada vez mais resolutamente no sentido de dominar a técnica para que esta lhe sirva como meio para atingir seus objetivos.

Note-se que Heidegger nomeia esta concepção de técnica como instrumental e *antropológica*. A técnica, representada enquanto instrumento e atividade do homem corresponde a uma concepção objetiva da técnica, que, por consequência, não problematiza a própria essência da técnica.

Desta forma, Heidegger procede a uma distinção entre, por um lado, o caráter de "exatidão" - inerente à concepção instrumental e antropológica da técnica e, por outro lado, o caráter de "des-velamento" que a questão da "essência" da técnica dispõe à experiência do pensamento. Para o filósofo, a concepção instrumental e antropológica da técnica é estritamente correta, pois,

> Quem ousaria negar que ela é correta? Ela se rege evidentemente pelo que se tem diante dos olhos quando se fala em técnica. A determinação instrumental da técnica é mesmo tão extraordinariamente correta que vale até para a técnica moderna. [...]
> Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, 'manusear com espírito a técnica'. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 12).

Contudo, adverte Heidegger, uma representação correta, por mais exata que seja, não atinge, necessariamente, o verdadeiro. Via de regra, a acepção instrumental e antropológica da técnica, na medida em que enseja uma disposição de dominação humana da técnica como instrumento, oblitera o acesso à questão da essência da técnica. Aonde, então, questiona Heidegger, buscar o verdadeiro na questão da essência da técnica? De acordo com o filósofo, a investigação sobre a essência da técnica não se orienta no sentido de uma entrega cega à técnica, nem, tampouco, orienta-se no sentido de evitar a técnica: uma tal questão encontra orientação através da representação *correta,* isto é, da técnica representada como instrumento humano.

Desta forma Heidegger questiona a concepção instrumental da técnica interpelando a própria instrumentalidade do instrumento, isto é, o que é o elemento próprio do instrumento:

> Supondo, no entanto, que a técnica não seja um simples meio, como fica então a vontade de dominá-la? Dissemos acima que a determinação instrumental da técnica era correta. Com certeza. O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência. Para chegarmos à essência ou ao menos à sua vizinhança, temos de procurar o verdadeiro através e por dentro do correto. Devemos, pois, perguntar: o que é o instrumental em si mesmo? A que pertence meio e fim? Um meio é aquilo pelo que se faz e obtém alguma coisa. Chama-se causa o que tem como consequência um efeito. Todavia, causa não é apenas o que provoca um outro. Vale também como causa o fim com que se determina o tipo do meio utilizado. Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade (HEIDEGGER, 2001, p. 12-13).

Assim, para se chegar à proximidade do que seja a essência da técnica, Heidegger indica a necessidade de se pensar em que se fundamenta a concepção instrumental da técnica. O caminho do pensador para buscar a essência da técnica passa, por um lado, pela investigação do significado da concepção instrumental da técnica, remetendo a concepção à doutrina aristotélica das quatro causas (*causa materialis, causa formalis, causa finalis* e *causa efficiens*); por outro lado, Heidegger busca promover a questão pela essência da técnica através da prospecção do sentido originário da palavra *técnica* na palavra grega *τεχνη* (*techné*).

Consideremos, preliminarmente, a investigação da instrumentalidade do instrumento, que remete à problematização das quatro causas aristotélicas, tomando como exemplo a produção de um cálice:

> A filosofia ensina a séculos que existem quatro causas: 1) a *causa materialis*, o material, a matéria de que se faz um cálice de prata; 2) a *causa formalis*, a forma, a figura em que se insere o material; 3) a *causa finalis*, o fim, por exemplo, o culto do sacrifício que determina a forma e a matéria do cálice usado; 4) a *causa efficiens*, o ourives que produz o efeito, o cálice realizado, pronto. Descobre-se a técnica concebida como meio, reconduzindo-se a instrumentalidade às quatro causas (HEIDEGGER, 2001, p. 13).

De forma sintética, pode-se dizer que as quatro causas trazem à vigência entes que não estariam presentes por si próprios. As quatro causas conduzem, portanto, à vigência, ao deixar-viger. As quatro causas são, assim, para Heidegger, modos de conduzir à vigência, pois, enquanto tal,

> [...] deixam chegar à vigência o que ainda não vige. Com isto, são regidos e atravessados, de maneira uniforme, por uma condução que conduz o

> vigente a aparecer. Platão nos diz o que é esta condução numa sentença do *Banquete* (205b): [...] 'Todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência é ποιησις [poiésis], é produção' (HEIDEGGER, 2001, p. 16).

Heidegger interpela, desta forma, para chegar à proximidade da essência da técnica, o sentido da instrumentalidade da concepção instrumental da técnica e chega, assim, à causalidade e, através dessa, à acepção originária da *produção* que, na experiência do pensamento grego, traduz o advento que conduz algo do en-cobrimento ao des-encobrimento. Pensar a essência da técnica, através da questão da técnica, articula-se, portanto, à experiência da linguagem e do pensamento originário grego acerca da *produção*. Desta maneira,

> Tudo agora depende de se pensar a pro-dução e o pro-duzir em toda a sua amplitude e, ao mesmo tempo, no sentido dos gregos. Uma pro-dução, ποιησις, não é apenas a confecção artesanal e nem somente levar a aparecer e conformar, poética e artisticamente, a imagem e o quadro. Também a φυσις [physis], o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma pro-dução, é ποιησις. A φυσις é até a máxima ποιησις. Pois o vigente φυσει tem em si mesmo (εν εαυτω) o eclodir da pro-dução. Enquanto o que é produzido pelo artesanato e pela arte, por exemplo, o cálice de prata, não possui o eclodir da pro-dução em si mesmo mas em um outro (εν αλλω), no artesão e no artista. (HEIDEGGER, 2001, p. 16).

*P*ro-*dução* não evoca, do exposto, apenas aquilo que traz à vigência algo [um ente] a partir de um outro algo [outro ente]. O que se "pro-duz" a si mesmo, a φυσις [physis], que hoje se traduz por natureza, é também produção no sentido grego da palavra. Assim, a pro-dução, na amplitude almejada por Heidegger, deve contemplar não apenas o eclodir compreendido somente através da intervenção humana. Na *physis* se dá, também, pro-dução, até a máxima pro-dução, segundo o pensador.

> Assim, os modos do deixar-viger, as quatro causas, jogam no âmbito da pro-dução e do pro-duzir. É por força deste último que advém o seu aparecimento próprio, tanto o que cresce na natureza como também o que se confecciona no artesanato e se cria na arte (HEIDEGGER, 2001, p. 16).

Para Heidegger, a técnica, assim como a physis, é uma pro-dução, é ποιησις [poiésis] e enquanto tal, conduz do encobrimento para o desencobrimento. O pensador dá, entretanto, um passo a mais em seu caminho de pensamento para chegar à essência da técnica. Esse passo caminha na direção da palavra que no mundo grego designava o des-encobrimento que se dá na produção. Essa palavra é αληθεια (a-lethéia). Heidegger explica assim:

> [...] A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma pro-dução, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e

> oscila no processo que chamamos de desencobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra αληθεια. Os romanos a traduziram por *veritas*. Nós dizemos 'verdade' e a entendemos geralmente como o correto de uma representação (HEIDEGGER, 2001, p. 16).

Só se dá propriamente a pro-dução, segundo Heidegger, na medida em que alguma coisa encoberta é des-encoberta. Neste des-encobrir, isto é, na αληθεια (a-lethéia) se dá a verdade do ser. Neste des-encobrimento a coisa é ela mesma.

A técnica não é assim, para Heidegger, um simples meio, mas uma forma de des-encobrimento, portanto não se reduz ao aspecto instrumental, não obstante envolva o modo com o qual o homem alcança fins estabelecidos. E se a técnica não constitui um simples meio, como conceber a expectativa de dominá-la? Heidegger resume assim a trajetória que leva da concepção instrumental da técnica à essência da técnica enquanto des-encobrimento:

> [...] Questionamos a técnica e chegamos agora à αληθεια. O que a essência da técnica tem a ver com desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a pro-dução. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva.
> A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade (HEIDEGGER, 2001, p. 17).

Questionada no âmbito da instrumentalidade do instrumento, a essência da técnica revela-se, de acordo com Heidegger, como uma forma de desencobrimento. Esta perspectiva, o pensador adverte, causa estranheza e esta estranheza deve ser de uma magnitude capaz de fazer com que se leve a sério a simples pergunta acerca do que diz a palavra "técnica".

Heidegger considera duas perspectivas relacionadas ao sentido originário da palavra "técnica":

> [...] De um lado, τεχνη não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A τεχνη pertence à pro-dução, à ποιησις, é, portanto, algo poético (HEIDEGGER, 2001, p. 17)

A segunda consideração que Heidegger faz acerca do sentido da palavra técnica é, de acordo com ele, a de maior peso:

> [...] Τεχνη ocorre, desde cedo até o tempo de Platão, juntamente com a palavra επιστημη [epistheme]. Ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem [essas palavras] ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto. O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimento. Numa meditação especial, Aristóteles distingue επιστημη de τεχνη e justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas desencobrem. A τεχνη é uma forma de αληθευειν [aletheuen]. Ela desencobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil. Quem constrói uma casa ou um navio, quem funde um cálice sacrificial des-encobre o a ser pro-duzido nas perspectivas dos quatro modos de deixar-viger. Este des-encobrir recolhe antecipadamente numa unidade o perfil e a matéria do navio e da casa numa coisa pronta e acabada e determina daí o modo de elaboração [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 17-18).

Com isso, Heidegger indica a relação entre conhecimento e "abertura", compreendida como acesso ao real. Assim, no mundo grego, o conhecimento é uma experiência que promove abertura, ou seja, des-encobrimento: A τεχνη (techné) é uma forma de αληθεια (alethéia), de des-encobrimento, sendo que sua especificidade reside em que ela des-encobre o que não pro-duz a si mesmo. Dubois (2004) o diz da seguinte forma:

> [...] O que importa perceber no que diz respeito à maneira grega de pensar a *techné*, é que ela não faz de imediato referência à esfera do fabricar, mas em primeiro lugar à do saber. O fazer do artesão é um modo de produção que, ao se fixar sobre o saber prévio daquilo que aparece, des-velado, enquanto prévio à vinda do produto à presença, a saber, sua forma, sua matéria própria, seu fim e seu uso, leva o produto a se manter a partir daí, desvelado na presença. [...] **a 'técnica' é um modo do *aletheuen*, isto é, uma das múltiplas formas que o homem possui de se manter, num saber, na *aletheia*, isto é, o caráter desvelado do ente** (DUBOIS, 2004, p. 138 – **grifo nosso**).

A convergência entre o significado da concepção instrumental da técnica e o sentido grego da palavra "técnica" é expressa por Heidegger nos seguintes termos:

> A indicação, portanto, que nos dá a palavra τεχνη e a maneira, como os gregos a determinam, nos conduzem e levam ao mesmo contexto que se nos mostrou no questionamento do que é, na verdade, a instrumentalidade do instrumento.
> Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá desencobrimento e des-encobrimento, onde acontece αληθεια, verdade. (HEIDEGGER, 2001, p. 18).

A partir de sua investigação acerca da essência da técnica, Heidegger põe em questão a diferença entre a técnica, pensada sob a experiência do pensamento originariamente grego e a técnica moderna. Trata-se de uma distinção bastante importante. Ele questiona se, de fato, não se poderia legitimamente objetar que o entendimento da técnica enquanto *des-encobrimento* não deveria ser reservado

apenas para o mundo grego ou para a técnica artesanal, mas que não procederia em relação à técnica moderna. O filósofo trará à tona o caráter específico da técnica moderna, sublinhando, outrossim, que, a despeito do inusitado que comporta, também a técnica moderna, em sua essência, constitui um modo de des-encobrimento, porém, como será visto – e isso é de fundamental importância - não mais no sentido de ποιησις (poiésis):

> [...] Muito se diz que a técnica moderna é uma técnica incomparavelmente diversa de toda técnica anterior, por apoiar-se e assentar-se na moderna ciência exata da natureza. Entrementes, percebeu-se, com mais nitidez, que o inverso também vale: como ciência experimental, a física moderna depende de aparelhagens técnicas e do progresso da construção de aparelhos. É correta a constatação desta recíproca influência entre técnica e física. Mas fica sendo apenas uma mera constatação histórica de fatos e não diz nada a respeito do fundo e fundamento em que se baseia essa dependência recíproca. A questão decisiva permanece sendo: de que essência é a técnica moderna para poder chegar a utilizar as ciências exatas da natureza?
> O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna (HEIDEGGER, 2001, p. 18).

Assim, para Heidegger, a técnica moderna é ainda des-encobrimento do ser. Entretanto, o modo de desencobrimento da verdade do ser que se dá sob a égide da técnica moderna traz consigo um modo de trazer os entes à vigência diferente do modo como se dava o desencobrimento no mundo grego:

> [...] a seu modo, a técnica moderna ainda é uma modalidade, histórica e destinal, do desvelamento [...] o fazer técnico moderno depende de um aparecer específico do ente (e de um destino do ser) que o torne possível e no qual obtenha seu direcionamento e seu saber próprio. **A questão é então: qual é o modo específico de desvelamento, que distingue a técnica moderna, e como o homem moderno nele toma parte?** [...] (DUBOIS, 2004, p. 138).

A busca por uma resposta à questão de Dubois – acerca do modo específico de desvelamento que distingue historialmente a técnica moderna, e o modo com o qual homem moderno está implicado nesse desvelamento – remete ao esclarecimento da essência da técnica como composição.

5.3. A Composição como essência da técnica moderna

Heidegger vai caracterizar o modo como se dá o desencobrimento na técnica moderna com a palavra alemã *Gestell*, traduzida por *Composição*, para designar o modo de pré-por o real que promove um modo de desencobrimento dos entes

exclusivamente sob a condição de submetê-los à exploração técnico-instrumental e objetiva do real. A composição designa, sob estes termos, o sentido fundamental da essência da técnica moderna.

Conforme observado anteriormente, embora Heidegger diferencie a técnica antiga, tal qual se dava sob a experiência do pensamento grego, da técnica moderna, ele compreende que ambas resguardam em comum o fato de constituírem, essencialmente, modos de desencobrimento, não obstante de natureza distintas. No âmbito da experiência da época moderna,

> O desencobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, numa pro-dução no sentido de ποιησις [poiésis]. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la.
> Em contrapartida, uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se desencobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minérios. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavrar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola (HEIDEGGER, 2001, p. 18-19).

Heidegger vai utilizar a palavra *dis-ponibilidade*, (*Bestand*), para designar o modo como os entes aparecem, na era da técnica moderna, submetidos ao des-encobrimento que dispõe previamente os entes sob a interpelação da produção exploradora. Assim, sob o desvelamento técnico moderno, todos os entes são desencobertos como estoque ou fundo de reserva disponível para a exploração técnica-instrumental.

Desta forma, a verdade do ser na era da técnica moderna, ou seja, o modo de ser próprio aos entes só se dá enquanto disponibilidade, isto é, sob a condição unívoca dos entes só aparecem - a todo momento - submetidos ao emprego e ao consumo técnico-instrumental (DUBOIS, 2004, p. 139). Para Heidegger,

> O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento [...] Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dispõe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser dis-ponível para ulterior dis-posição. O dis-ponível tem seu próprio esteio. Nós o chamamos de dis-ponibilidade (*Bestand*).

> Esta palavra significa aqui mais e também algo mais essencial do que mera 'provisão'. A palavra 'dis-ponibilidade' se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. No sentido da dis-ponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto (HEIDEGGER, 2001, p. 20-21).

Assim, por exemplo, o solo, a terra, aparecem apenas na condição de reservatório, seja de petróleo, de minerais, etc., o que legitima sua exploração na medida em que a verdade da totalidade dos entes é funcionar como um dispositivo "técnico-repositor" de matéria-prima. Entretanto, na era da técnica moderna, não só a totalidade dos entes aparece como o que está disponível à exploração. O homem é, também, ele próprio, parte desta disponibilidade. Neste sentido, a relação homem – mundo é estabelecida através das coordenadas da relação "força de trabalho – matéria-prima".

Mas, não se representa habitualmente o homem como o ente que comanda a exploração técnica? Como pode o homem, estando no comando, estar também submetido à exploração na condição de uma disponibilidade? Heidegger procura esclarecer estas questões e, sugere-se, é diretamente articulada a elas que se revela o caráter transfigurador de seu pensamento em relação ao *esquematismo* sujeito-objeto. Para Heidegger, o homem está submetido assim como todos os demais entes à força da interpelação produtora da essência da técnica que dispõe o real como disponibilidade. Contudo, Heidegger chama à atenção para uma peculiaridade que distingue o modo com o qual o homem é absorvido pela *força da composição* e, assim, submetido à condição de disponibilidade, qual seja a seguinte peculiaridade: a *composição*, que provoca a abertura do real enquanto disponibilidade não pode se manifestar *sem o* homem, isto é, não pode prescindir do homem.

Reconhecer isso é, para Heidegger, um passo essencial para que se abra diante do homem uma outra possibilidade de relacionamento com o real, pois, o perigo da disponibilidade para o homem reside no fato de, submetido à composição, lhe seja vedado o acesso a outras possibilidades de desencobrimento alternativos àquele que, através da essência da técnica moderna, restringe o real à disponibilidade. Como observou Dubois,

> [...] *Gestell* é o sentido ontológico-histórico da técnica, o que significa que o homem, precisamente, encontra-se lançado nesse destino, compreende-se

> e ordena-se como técnico no sentido mais largo, desdobrando assim a potencia técnica ao dispor por toda parte o ente à disponibilidade [...] como o homem recebe esse apelo? De que modo está ele mesmo 'disponível' para tal disponibilidade? Todo o problema, se nos é permitido jogar com essa palavra, seria precisamente que o homem, no interior do *Gestell*, seja, ele mesmo – apenas disponível, e, ao mesmo tempo, indisponível para uma outra disponibilidade, no que diz respeito à sua essência própria. O que isso significa? Precisamente que o homem poderia por sua vez ser uma simples peça entre outras do grande ciclo intensificante da disponibilidade: material humano, recursos humanos, consumidor-alvo, até mesmo o homem como produto do engenho genético. O que ameaça, na técnica, para além das perspectivas de destruição pura e simples, é, para Heidegger, esse fechamento do processo sobre si mesmo, nele englobando o homem como disponível numa espécie de imanência desprovida de sentido [...]. O perigo diz respeito portanto justamente à própria essência do homem, isto é, de ser aquele que responde pelo próprio ser! (DUBOIS, 2004, p. 139).

O "*destino"* no qual o homem encontra-se lançado não tem aqui o sentido de uma fatalidade ou de uma designação mística. Por "*destino"* faz-se referencia à proveniência historial, no sentido acima indicado com os diagramas epocais, da força que põe o homem a caminho de um tipo de des-encobrimento do ser (CRAIA, 2003). Desta forma, sob a força da interpelação exploradora da *essência da técnica* como composição, o homem é colocado a caminho de um modo de des-ocultamento do *ser*, sendo que este des-ocultamento não depende, em absoluto, da vontade do homem. Em outras palavras, não é por uma vontade humana que os entes são desencobertos pela técnica moderna sob a forma de disponibilidade. Heidegger lança assim a seguinte questão:

> Quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como disponibilidade? Evidentemente o homem. Em que medida o homem tem este des-encobrir em seu poder? O homem pode, certamente, representar, elaborar ou realizar qualquer coisa, desta ou daquela maneira. O homem não tem, contudo, em seu poder o desencobrimento em que o real cada vez se mostra ou se retrai e se esconde. Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das idéias. O pensador apenas respondeu ao apelo que lhe chegou e que o atingiu (HEIDEGGER, 2001, p. 21).

O homem moderno está, dessa maneira, colocado a caminho de um modo de desencobrimento que des-encobre o real enquanto disponibilidade. De que modo o homem é disposto neste caminho de desencobrimento? Resposta: através da Composição. O que é então a Composição, o *Gestell*?

Para chegar ao que Heidegger designa por composição, enquanto essência da técnica moderna é preciso ter em mente o modo como o homem se relaciona com a essência da técnica. Heidegger já indicou, através do exemplo de Platão, que ao homem, porquanto próprio de sua essência, cabe responder, ou corresponder ao

apelo do ser. Sendo a essência da técnica um modo de desocultamento do ser, ao homem cabe corresponder a esse desocultamento, que, na era da técnica moderna, se dá sob a forma de disponibilidade. Assim, o homem é levado pela força da interpelação exploradora da essência da técnica a des-encobrir o real como disponibilidade:

> Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o desencobrimento da dis-posição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem, pertence à disponibilidade? As expressões correntes de material humano, de material clínico falam neste sentido [...] Todavia, precisamente por se achar desafiado a dis-por-se de modo mais originário do que as energias da natureza, o homem nunca se reduz a uma mera disponibilidade. Realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de desencobrimento. O desencobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a dis-posição, nunca é, porém, um feito do homem [...] Por isso, des-velando o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo. Quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica que o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da dis-ponibilidade.
> Sendo desencobrimento da disposição, a técnica moderna não se reduz a um mero fazer do homem. Por isso, temos de encarar, em sua propriedade, o desafio que põe o homem a dis-por do real, como dis-ponibilidade. Este desafio tem o poder de levar o homem a reconhecer-lhe à dis-posição. Está em causa o poder que leva o homem a dis-por do real, como disponibilidade. (HEIDEGGER, 2001, p. 21-23).

É precisamente este *poder* que leva o homem a dis-por do real como disponibilidade que Heidegger designa de *Composição*: a essência da técnica moderna. Assim,

> Com-posição, ‘Gestell’, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem. Ora, montagem integra, com todas as suas partes, o âmbito do trabalho técnico. Este sempre responde à exploração da com-posição, embora jamais constitua ou produza a com-posição (HEIDEGGER, 2001, p. 24).

Ainda que o real só apareça para o homem através da técnica moderna, ou seja, sob a força da composição, enquanto disponibilidade, Heidegger lembra que, a composição constitui, ainda assim, um modo historialmente destinado de *a-letéia*, de desencobrimento. Este desencobrir da técnica moderna, entretanto, resguarda ainda o sentido do desencobrir da pro-dução, da ποιησις (*poiésis*) e enquanto tal chega até o homem da era moderna da história ocidental-européia. Ao homem, cabe, contudo,

corresponder ao apelo da técnica enquanto sua própria essência. Sendo assim, a técnica não constitui somente um instrumento da atividade humana, na medida em que é através dela que é dado ao homem a capacidade de desocultar o real:

> O verbo 'pôr' (*stellen*), inscrito no termo com-posição, 'Gestell', não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de um outro 'pôr' de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que, no sentido da ποιησις [*poiésis*], faz o real vigente emergir para o desencobrimento. Este pro-por produtivo [poiético] (por exemplo, a posição de uma imagem no interior de um templo) e o dis-por explorador, na acepção aqui pensada, são, sem dúvida, fundamentalmente diferentes e, não obstante, preservam de fato, um parentesco de essência. Ambos são modos de desencobrimento, modos de αληθεια [aletéia]. Na com-posição dá-se com propriedade aquele desencobrimento em cuja consonância o trabalho da técnica moderna des-encobre o real, como disponibilidade. Por isso a técnica não se reduz apenas a uma atividade humana e muito menos a um simples meio desta atividade. A determinação da técnica meramente instrumental e antropológica se torna, em princípio de somenos importância [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 24).

Cabe, assim, questionar: como se dá a relação do homem com a essência da técnica moderna (Composição), que o leva a dis-pôr o real enquanto dis-ponibilidade? Heidegger aponta para o aparecimento das modernas ciências da natureza, mormente a física moderna. O que isto quer dizer? Como se relacionam a essência da técnica moderna e as ciências modernas? Pode-se indicar de antemão, segundo Heidegger, que somente é possível o surgimento das ciências modernas na medida em que o comportamento do homem frente ao real já se manifestava, na história ocidental, enquanto disponibilidade:

> [...] Em primeiro lugar, ele [o homem moderno] lida com a natureza, enquanto o principal reservatório das reservas de energia. Em consequência, o comportamento dis-positivo do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como um sistema operativo e calculável de forças [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 24).

Assim, a ciência moderna é uma decorrência da essência da técnica moderna e não o contrário. Dito de outra forma, só pode haver ciência moderna na medida em que o desocultamento do *ser,* na modernidade, se dá pela Composição, ou seja, pela essência da técnica moderna. A essência da técnica enquanto Composição está na certidão de nascimento da ciência moderna.

Heidegger questiona como isso é possível se o surgimento da técnica moderna, segundo a historiografia, se deu posteriormente ao aparecimento das modernas ciências. O problema para Heidegger está justamente no modo como a ciência histórica se apropria da História, ou seja, objetivamente, como uma sucessão de

acontecimentos. Desta forma, o que aparece primeiramente na cronologia historiográfica é primordial ao acontecimento que o sucede e, desta forma, a técnica moderna, para a historiografia, surge em decorrência do aparecimento e evolução das modernas ciências: "*Para a cronologia historiográfica, o inicio das ciências modernas da natureza se localiza no início do século XVII, enquanto que a técnica das máquinas só se desenvolveu na segunda metade do século XVIII*" (HEIDEGGER, 2001, p. 25).

Por isso é que se tem a representação corrente de que as ciências modernas é que criaram a técnica moderna. Esta ideia, Heidegger vai dizer, só se sustenta enquanto se pensar a partir das coordenadas da historiografia científica moderna. Pensando, porém, a partir da essência da técnica, ou seja, da Composição, se verifica que, "[...] *Posterior na constatação historiográfica, a técnica moderna é, porém, historicamente anterior no tocante à essência que a rege*" (HEIDEGGER, 2001, p. 25). Afinal, para o filósofo,

> Tudo que é essencial, não apenas a essência da técnica moderna, se mantém, por toda parte, o maior tempo possível, encoberto. Todavia, a sua regência antecede tudo, sendo o primordial. Os pensadores gregos já o sabiam, ao dizer: o primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio [...] A essência da técnica moderna se encobre e esconde, durante muito tempo ainda, mesmo depois de já se terem inventado usinas de força, mesmo depois de já se ter aplicado a técnica elétrica aos transportes ou descoberto a técnica atômica (HEIDEGGER, 2001, p. 25).

Pensando a partir da essência da técnica moderna é possível, de acordo com Heidegger, visualizar o primado, no sentido de proveniência originária, da essência da técnica moderna frente às ciências modernas e à técnica moderna. Tendo isso em vista, Heidegger expõe que,

> A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica mas para a essência da técnica moderna. Pois **a força de exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal em sua propriedade** (HEIDEGGER, 2001, p. 25 – grifo nosso).

Esta "força de exploração" é a essência da técnica, ou seja, a Composição e, tal como Heidegger destacou, só se mostra posteriormente ao homem. Desta forma,

> [...] A física moderna não é experimental por usar, nas investigações da natureza, aparelhos e ferramentas. Ao contrário: porque, já na condição de

> **pura teoria**, a física leva a natureza a ex-por-se, como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dis-põe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que o faz (HEIDEGGER, 2001, p. 24-25 – **grifo nosso**)[31].

Isto quer dizer que é por já estar previamente submetida ao modo de desencobrimento típico da Composição, ou seja, por já vigorar o real desde a disponibilidade, que a física vê a natureza como sistema de forças e por isso pode desenvolver e operar aparelhos de modo a interpelar estas forças. É assim que para Heidegger,

> [...] O projeto matemático da natureza que se realiza na física teórica e o questionamento experimental da natureza, que é próprio do projeto, exigem, sob certos pontos de vista, contas dela [da natureza].
> A natureza é provocada, isto é, *interpelada* a mostrar-se como objetividade calculável (HEIDEGGER, 2002, p. 194).

Do que foi apresentado, foi possível levar em consideração a natureza da relação vigente entre a essência da técnica moderna e as ciências modernas. Indicou-se, preliminarmente, que as ciências modernas são uma decorrência da essência da

---

[31] A expressão "pura teoria" que Heidegger vai utilizar também em outros textos sob outras designações ("teoria pura", ciência "teórica"), pode ser compreendido no âmbito do que ele compreende pela própria essência da ciência moderna. Assim, para Heidegger, "a ciência é a teoria do real" (HEIDEGGER, 2001, p. 40). Esse seria, para o pensador, o elemento essencial da ciência moderna. O caminho no qual Heidegger se coloca para pensar a essência da ciência enquanto teoria do real exigiria outras páginas para ser demonstrado e não é o objetivo deste trabalho. Entretanto, para elucidar o que é para Heidegger, o teórico, a teoria na ciência moderna, pode-se recorrer ao seguinte trecho do texto *Ciência e Pensamento do Sentido*: *"[...] como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista. Precisamente com este tipo de elaboração, a ciência corresponde a um traço básico do próprio real. O real é o vigente que se ex-põe e des-taca em sua vigência. Este destaque se mostra, entretanto, na Idade Moderna, de tal maneira que estabelece e consolida a sua vigência, transformando-a em objetidade. A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetidade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetidade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. A representação processadora, que assegura e garante todo e qualquer real em sua objetidade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real. O trabalho, que tudo decide e que a representação realiza em cada ciência, constitui a elaboração que processa o real e o ex-põe numa objetidade. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas [...]*
Numa concepção rigorosa, a essência do 'objetivo' propicia o fundamento para se determinar comportamento e procedimento. Há teoria pura quando um objetivo determina por si mesmo a teoria. Esta determinação provém da objetidade do real vigente [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 48-49).

técnica, ou seja, da composição, mesmo que esta essência só se mostre de modo nítido ulteriormente. É por isso que, para Heidegger,

> [...] o elemento próprio [produção] da técnica, realiza-se, de maneira singular, em meio ao Ocidente europeu, através do desenvolvimento das modernas ciências matemáticas da natureza. Seu traço básico é o elemento técnico, que pela primeira vez apareceu, em sua forma nova e própria, através da física moderna [...]
> Em toda parte impera a interpelação provocadora [Composição], asseguradora e calculadora [...]
> A esse poder da interpelação produtora está subordinado, também, o caráter técnico da ciência moderna (HEIDEGGER, 2002, p. 194-195).

Quando Heidegger se refere às "modernas ciências matemáticas da natureza" o que o pensador tem em vista é, na verdade, a totalidade das ciências modernas. Assim, cabe a seguinte questão: o que é o caráter matemático da ciência para Heidegger?

De acordo com Araújo (2009), o caráter matemático não se dá apenas na física e nas ciências da natureza, ao contrário, é válido também para as demais ciências, e seus respectivos campos de investigação. De acordo com o pensamento de Heidegger, isto é válido para todas as ciências. Segundo Araújo (2009)

> Heidegger pensou o matemático que perfaz toda ciência não se reduzindo ao rigor específico das ciências exatas da natureza, mas possuindo um significado maior, segundo o qual cada ciência delimita tanto seu específico objeto como o tipo de rigor que lhe é apropriado, incluindo-se aí, mas como apenas um desses tipos, a exatidão (ARAÚJO, 2009, p. 88).

Desta forma, para Heidegger, rigor e exatidão não são sinônimos. Isto quer dizer que uma ciência pode ser rigorosa sem ser exata. A exatidão é desta forma, apenas um tipo de rigor. Em que consiste então o rigor de uma ciência? Uma ciência será tão mais rigorosa quanto mais corresponder àquilo em que está fundada: o seu *projeto*. Nomeado também por Heidegger de "ontologia regional", esse projeto é pensado por ele como o

> [...] elemento comum a todas as ciências, caracterizando-o como possuidor de uma precedência temporal e essencial em relação às investigações positivas efetuadas por cada uma delas, já que o respectivo projeto não apenas as antecede, mas também as fundamenta, ao constituir o âmbito de objetos que lhes corresponde (ARAÚJO, 2009, p. 89).

Assim, de acordo com Heidegger, uma ciência não é exata por se valer de cálculos, de estatística, etc, para tratar seu campo de investigação. A exatidão antes de tudo corresponde ao modo como esta ciência representa ou pre-compreende o seu objeto. Por outro lado, há ciências que necessitam ser inexatas para poderem ser

rigorosas. Isso é possível se o campo de investigação desta ciência não se fundar na exatidão:

> [...] uma ciência qualquer, que não investigue objetos predeterminados como quantitativos, não apenas não precisa ser exata, como também não poderia sê-lo por razões essenciais: '[...] as ciências do espírito e também as ciências que se ocupam dos seres viventes devem, necessariamente, ser inexatas para que possam permanecer rigorosas' (ARAÚJO, 2009, p. 89).

Afirmou-se que o caráter matemático está presente em todas as ciências modernas e, do que foi exposto, pode-se ter a impressão de que a exatidão constitui um atributo restrito às ciências exatas, excluindo-se, portanto, todas as demais ciências. Há, entretanto, uma distinção entre exatidão e matemática, vista sob o entendimento de Heidegger acerca do fundamento da ciência moderna. O caráter matemático não é assim, restrito à exatidão. Ele é algo mais amplo, sendo a exatidão apenas um de seus aspectos, qual seja, aquele que lida com o que é numérico e quantificável. Desta forma, há também na inexatidão das demais ciências modernas um caráter matemático que as sustentam:

> [...] a definição do matemático que fundamenta a ciência moderna vai muito além do numérico-quantitativo, pois significa um projeto ou ontologia regional, isto é, uma determinação da realidade anterior a qualquer possível experiência efetiva: 'Τα μαθηματα [O matemático] significa aquilo que, na consideração do ente e no comércio com as coisas, o homem conhece antecipadamente: dos corpos, o serem-corpos; das plantas, o serem-plantas; dos animais, o serem-animais [...]'
> No cotidiano 'comércio com as coisas', não conhecemos *uma* determinada planta ou animal que estes se mostram como sendo tais, mas, ao contrário, isto sempre deve estar dado *antes*. Isto, por assim dizer, já deve ser levado às coisas e não trazido delas (ARAÚJO, 2009, p. 96).

Desta forma, o quantitativo dentro do caráter matemático da ciência moderna não deve ser confundido com o próprio matemático. Pode-se dizer que este, o quantitativo, corresponderia a um "matemático em sentido estrito" e o caráter matemático da ciência moderna, ou seja, aquilo que sustenta toda e qualquer ciência na modernidade teria, por sua vez, um sentido lato. Neste último caso, ele significa "[...] *aquele antecipar que determina seu campo de objetos* [...]" (ARAÚJO, 2009, p. 98).

Sendo assim, o caráter matemático da ciência moderna é justamente esta atitude antecipadora que, dotada de uma pré-compreensão, conhece não as coisas elas mesmas, mas sim, aquilo que das coisas se pode conhecer antecipadamente, ou

seja: a objetidade da “coisa”, que se restringe, assim, à condição de objeto para a representação do sujeito:

> [...] o que é fundamental no projeto matemático, a saber, seu caráter antecipador, axiomático e determinante [...] caráter que vale não apenas para a Física matemática, mas para toda e qualquer ciência. A Psicologia, por exemplo, também possui um caráter matemático, em sentido lato, à medida que suas efetivas investigações, tal como na Física moderna, são precedidas por uma série de afirmações, axiomáticas e ontológicas, que fixam e delimitam, *antecipadamente*, seu campo de objetos e, ao mesmo tempo, determinam o tipo de investigação que pode ou não ser utilizado de forma válida, isto é, rigorosa, de acordo com um critério que distingue os tipos adequados aos axiomas fundantes do projeto (ARAÚJO, 2009, p. 98).

Este fundamento matemático das ciências modernas, entendido em seu sentido lato, ou seja, dissociado do caráter estrito da quantificação, tem assim, o mesmo sentido da expressão “a ciência moderna é a teoria do real” que Heidegger usa para se referir à essência da ciência moderna, pois, para ele é

> Porque a ciência moderna é uma teoria neste sentido [de previsão calculável], adquire importância decisiva em toda a sua observação o modo de tratar da ciência, ou seja, a maneira de ela proceder, em suas pesquisas, com vistas ao asseguramento processador, numa palavra, o seu método [...] o cálculo é o procedimento assegurador e processador de toda teoria do real. Não se deve, porém, entender cálculo em sentido restrito de se operar com números. Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, ou seja, leva-la em consideração e observá-la, ter expectativas, esperar dela alguma outra coisa. Neste sentido, toda objetivação do real é um cálculo, quer corra atrás dos efeitos e suas causas, numa explicação causal, quer, enfim, assegure em seus fundamentos, um sistema de relações e ordenamentos. Também a matemática não é um cálculo com números para se obter resultados quantitativos. A matemática é um cálculo que, em toda parte, espera chegar à equivalência das relações entre as ordens por meio de equações. E por isso mesmo “conta” antecipadamente com uma equação fundamental para todas as ordens possíveis (HEIDEGGER, 2001, p. 49-50).

Este caráter matemático se relaciona com a essência da técnica na medida em que na Composição (essência da técnica, interpelação produtora) o real se revela como fundo de reserva calculável e assegurável. No matemático vigora, portanto, a essência da técnica, pois, “*O poder da interpelação produtora deve ser experimentado como aquilo que, em toda parte, manifesta tudo o que pode ser e é, como fundo de reserva calculável e assegurável e apenas como tal* [...] (HEIDEGGER, 2002, p. 195). Com base nisso pode-se afirmar: o caráter matemático da ciência moderna, e, portanto, toda ciência moderna, funda-se na essência da técnica moderna, no *Ge-stell*.

Há uma intrincada imbricação que, na verdade, corresponde ao caráter inextrincável que vigora na relação entre o *pensamento do ser*, a *questão da técnica* e a o *significado das ciências modernas* no pensamento de Heidegger. Acerca desta imbricação Dubois (2004) sugeriu que,

> [...] as 'ciências' são retomadas a partir da história do ser, essencialmente na figura de sua instauração moderna. Compreender o desdobramento moderno da ciência é do mesmo modo compreender o próprio sentido da 'modernidade' [...] De certo modo, a questão da origem da razão, da razão como destino histórico em sua figura da influência exponencial das ciências na organização das relações entre o homem e o 'real' [...] irá se tornar para Heidegger uma questão cada vez mais urgente e principial. Mas esta última característica, o 'princípio' sendo na verdade destino histórico de uma 'época', transformará a questão: ela se tornará a da essência da técnica, como *Ge-stell* [...] (DUBOIS, 2004, p. 121-122).

Desta forma, na modernidade, ou seja, na "época" da história do mundo ocidental europeu que se caracteriza, ontologicamente, pelo des-ocultamento da verdade do ser como *Ge-stell* (Composição), o homem carece da ciência moderna para se relacionar com o real na medida em que só se considera legitimamente real o que se revela através da objetidade. Sendo assim, como observou Heidegger, mais rigoroso seria afirmar: a ciência moderna *põe* o real! As ciências modernas são, portanto, uma decorrência do modo como o ser se revela na modernidade. Sendo assim, questionar a técnica e a origem da ciência, não são, para Heidegger, outra coisa senão colocar a *questão do ser*, pois, é através do pensamento do ser que - tanto a técnica, quanto, também, as ciências modernas podem ser vistas naquilo que são:

> A técnica moderna precisa utilizar as ciências exatas da natureza porque sua essência repousa na com-posição. Assim nasce a aparência enganosa de que a técnica moderna se reduz à aplicação das ciências naturais. Esta aparência apenas se deixa manter enquanto não se questionar, de modo suficiente, nem a proveniência da ciência moderna e nem a essência da técnica moderna (HEIDEGGER, 2001, p. 26).

5.4. A *Questão da Técnica* e a transfiguração da Representação Moderna (Sujeito - Objeto)

A noção de composição revela o modo como o homem moderno se relaciona com o desencobrimento do mundo enquanto fundo de reserva para a exploração técnico-instrumental. O desencobrimento do real enquanto disponibilidade, não é o resultado de uma atitude volitiva do homem. Neste sentido, a composição permite pensar a essência da técnica moderna fora do âmbito antropológico e, deste modo, aponta

para uma perspectiva de transfiguração da figura do homem moderno como sujeito e da redução do real a condição unívoca de objeto.

Desta forma, ao avançar no questionamento pela essência da técnica, Heidegger questiona novamente o sentido da composição e ratifica uma vez mais que esta,

> [...] Não é nada de técnico nem nada de maquinal. É o modo em que o real se des-encobre como dis-ponibilidade. De novo, se impõe a pergunta: **será que este desencobrir-se se dá, em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana? De forma alguma! Mas também não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *pelo* homem**.
> Com-posição é a força de reunião daquele 'pôr' que im-põe ao homem des-cobrir o real, como disponibilidade, segundo o modo da dis-posição. **Assim desafiado e provocado, o homem se acha imerso na essência da com-posição**. Não é ao depois que o homem se relaciona com a essência da técnica. Por isso, formulada nesses moldes, a pergunta como havemos de nos relacionar com a essência da técnica, chega sempre tarde e atrasada. Mas a pergunta nunca chega tarde e atrasada **se nos sentirmos propriamente, como aqueles, cujas ações e omissões se acham por toda parte desafiadas e pro-vocadas, ora às claras ora à escondidas, pela com-posição**. E sobretudo nunca chega tarde e atrasada a questão se e de que modo nós nos empenhamos no processo em que a própria com-posição vige e vigora (HEIDEGGER, 2001, p. 26-27 – **grifo nosso**).

Sendo a Composição um modo de desencobrimento do ser, portanto, uma modalidade específica da produção, e sendo o homem aquele que compreende o sentido do ser, conduzir o desencobrimento do real enquanto disponibilidade não é, absolutamente, algo do âmbito das decisões subjetivas do homem. Ao homem é possível corresponder ao apelo da *composição,* isto é, ao apelo do desencobrimento do real como disponibilidade, característico da era moderna. Este apelo é, por sua vez, *destinado* ao homem. Porém, como observou Heidegger esse destino não é algo que atinge o homem como uma fatalidade:

> **A essência da técnica moderna [Composição] põe o homem a caminho do desencobrimento que sempre conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à dis-ponibilidade. Pôr a caminho significa: destinar. Por isso denominamos de *destino* a força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento**.
> É pelo *destino* que se determina a essência de toda história. A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino. E somente o que já se destinou a uma representação objetivante torna acessível, como objeto, o histórico da historiografia, isto é, de uma ciência. É daí que provem a confusão corrente entre o histórico e o historiográfico (HEIDEGGER, 2001, p. 27 – **grifo nosso**).

Convém reforçar, pelo tom dessas passagens, como fez Reis (2012), que o *destino* não é pensado por Heidegger sob a conotação de uma fatalidade esotérica. Trata-

se, isto sim, de uma noção que visa resguardar a correlação entre a história (Geschichte) com aquilo que é destinado (Geschicklich) pelo Ser

Desta forma, para o filósofo alemão, o destino possui mais um caráter de libertação do homem que de um aprisionamento, pois, para ele, ao compreender-se enquanto aquele a quem se destina o desencobrimento do ser, o homem tem a possibilidade de se libertar da submissão ao destino e se ver enquanto vórtice da articulação do desencobrimento do *ser* que, *historialmente*, se envia:

> [...] O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo ouvinte e não escarvo do destino [...]
> Quando pensamos, porém, a essência da técnica, fazemos a experiência da com-posição, como destino de um desencobrimento. Assim já nos mantemos no espaço livre do destino. Este não nos tranca numa coação obtusa, que nos forçaria uma entrega cega à técnica ou, o que dá no mesmo, a arremeter desesperadamente contra a técnica e condená-la, como obra do diabo. Ao contrário, abrindo-nos para a essência da técnica, encontramo-nos, de repente, tomados por um apelo de libertação (HEIDEGGER, 2001, p. 28).

Assim procedendo, isto é, estando aberto à essência da técnica, segundo Heidegger, o homem pode se colocar diante das coisas de modo que as próprias coisas cheguem e se mostrem ao homem. Pensando desta forma, Heidegger visa justamente acabar com a visão do homem enquanto sujeito. Bornheim, dialogando com Heidegger, o diz desta maneira:

> [...] ‘o traço fundamental do ser-aí (Dasein) [essência do homem], que é o próprio do homem, é determinado pela compreensão do ser’ [...] ‘Compreensão do ser em nenhum caso quer dizer que o homem tenha, como sujeito, uma representação subjetiva do ser, e que este, o ser, seja tão-só uma representação. [...] quando se caracteriza o ser de modo meramente subjetivo segue-se a redução do ser a uma representação no sujeito, a uma conceitualização simplesmente humana; se o ser é um representado, se é dado em forma de representação, é necessariamente subjetivado. [...] ‘Compreensão de ser quer dizer que o homem, em virtude de sua essência, está situado no aberto do projeto do ser e que ele se mantem na compreensão assim entendida’. [...] Pelo seu mandado, o ser se projeta, e o homem está situado no aberto dessa pro-jeção do ser, ou seja, o homem permanece na preensão do ser, segurado pelo ser: ele habita o aberto da preensão do ser, ou ele é compreendido pelo ser. Assim, a compreensão do ser se refere ao modo como o homem está inserido no aberto do ser que se pro-jeta. [...] ‘Através da compreensão do ser assim experimentada e pensada deixa-se de lado, para falar com Hegel, a representação do homem como um sujeito’ [...] (BORNHEIM, 1977, p. 16-17).

Assim é que Heidegger diz que “*Se lhe respondermos à essência* [da técnica] *poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico*” (HEIDEGGER, 2001, p. 11). Desse modo o filósofo indica que não depende do homem chegar

àquilo que é a essência da técnica. Devemos antes “responder”, ou seja, ouvir a essência de tudo que é técnico para então, corresponder àquilo que a essência da técnica significa e, só então, fazer, ou, experimentar a experiência do âmbito que faz com que algo seja técnico, isto é, com aquilo que configura, dá forma, *limites* para tudo que é técnico, leia-se: o ser da técnica.

> [...] Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. ‘Fazer’ não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula (HEIDEGGER, 2011, p. 121).

Está em questão, portanto, para Heidegger, não uma técnica específica, isto é, uma dentre as demais possibilidades de técnica. Está em questão o “próprio” da técnica, *aquilo* que reúne em uma unidade tudo que é técnico. Isto que reúne tudo que é técnico, por sua vez, não é, segundo Heidegger, nada de técnico,

> A técnica não é igual à essência da técnica. Quando procuramos a essência de uma árvore, temos de nos aperceber de que aquilo que rege toda árvore, como árvore, não é, em si mesmo, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores.
> Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico [...] (HEIDEGGER, 2001, p. 11).

O que está implícito nesta formulação de Heidegger é a noção de *Diferença Ontológica*, segundo a qual, resumidamente, o ser não é um ente. Esta diferença, conforme já sublinhado, é para Heidegger o primeiro passo na investigação ontológica. Assim, a essência da técnica não pode ser técnico, não pode ser ente. Portanto, para Heidegger,

> [...] nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos. Haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. (HEIDEGGER, 2001, p. 12).

Desta forma, enquanto o homem ver a técnica como um fazer humano, como um instrumento do homem para se alcançar os fins estabelecidos por ele, o homem será sempre escravo da vontade de querer dominar a técnica e estará sempre impossibilitado de ver, por outro lado, outras possibilidades de relacionamento com o que é desencoberto.

A relação do homem com a Composição é apontada por Heidegger como sendo dotada de um caráter ambíguo, na medida em que a Composição representa, para o homem, tanto o perigo extremo como o caminho salvador para a sua humanidade.

Enquanto perigo extremo, o poder da composição leva o homem a assumir tudo, inclusive a si próprio, como disponibilidade. Contudo, o mais grave é que a Composição encobre outras possibilidades de desencobrimento dos entes e, de fundamental importância destacar, *encobre, sobretudo, a si mesma como um modo de desencobrimento*. Desta forma, o perigo extremo se manifesta no poder que a essência da técnica possui de restringir o homem à dis-ponibilidade como se este fosse o único modo de des-encobrimento, dissimulando, por sua vez, a si mesmo enquanto des-encobrimento. Neste sentido, sob o poder da Composição, pode ser vetado ao homem a possibilidade de voltar-se para um modo de des-encobrimento que permita resguardar a dignidade de sua essência humana, isto é, de acordo com Heidegger, sua relação histórica com o Ser, pois,

> A com-posição não põe, contudo, em perigo apenas o homem em sua relação consigo mesmo e com tudo que é está sendo. Como destino, a com-posição remete ao desencobrimento do tipo da dis-posição. Onde esta domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de desencobrimento. A com-posição encobre, sobretudo, o desencobrimento, que, no sentido da ποιησις, deixa o real emergir para aparecer em seu ser. Ao invés, o pôr da ex-ploração impele à referência contrária com o que é e está sendo. Onde reina a com-posição, é o direcionamento e asseguramento da disponibilidade que marcam todo o desencobrimento. Já não deixam surgir e aparecer o desencobrimento em si mesmo, traço essencial da dis-ponibilidade.
> Assim, pois, a com-posição provocadora da exploração não encobre apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio encobrimento, como tal, e, com ele, o espaço, onde acontece, em sua propriedade o desencobrimento, isto é, a verdade (HEIDEGGER, 2001, p. 30).

Por outro lado, ao mesmo tempo em que representa o perigo extremo, a composição resguarda o caminho para a salvação da humanidade do homem visto que, no esforço de pensar a essência da técnica, apreende-se a com-posição como destino de um des-encobrimento e, assim, é possível se mostrar ao homem um regime de pensamento capaz de encaminhá-lo à sua libertação. Assim, de acordo com Reis (2012, p. 32), "*pensar a com-posição em sua radicalidade não abre apenas uma alternativa de des-velamento do real, mas abre, fundamentalmente, a abertura enquanto abertura, isto é, o âmbito do aberto [...] da a-lethéia, da verdade*".

Desta forma, o que salva a humanidade do homem é, de acordo com o pensamento de Heidegger, a sua relação originária com o Ser. Originária no sentido de que o homem se constitui como homem na compreensão do sentido do Ser. Assim, o pensamento da com-posição revela que o des-encobrimento (do Ser) não pode se dar sem que o homem seja requisitado, e, por outro lado, o homem também necessita do des-encobrimento para se relacionar, de acordo com sua essência, com a realidade. O homem se encontra, assim, apropriado, em sua essência, pela apropriação do des-encobrimento, isto é, pela apropriação da verdade (REIS, 2012). Neste sentido, ao final do texto sobre a Questão da Técnica, Heidegger diz:

> De um lado, a com-posição impele à fúria do dis-por que destrói toda visão do que o desencobrimento faz acontecer de próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade. De outro lado, a com-posição se dá, por sua vez, em sua propriedade na concessão que deixa o homem continuar a ser – até agora sem experiência nenhuma mas talvez no porvir com mais experiência – o encarecido pela veri-ficação da essência da verdade. Nestas condições é que surge e aparece a aurora do que salva.
> O irresistível da disposi-ção e a resistência do que salva passam, ao largo, um do outro como, no curso dos astros, a rota de duas estrelas. Mas este passar ao largo alberga o mistério da própria vizinhança de ambos.
> Se olharmos dentro da essência ambígua da técnica, veremos uma constelação, o percurso do mistério.
> A questão da técnica é a questão da constelação em que acontece, em sua propriedade, em desencobrimento e encobrimento, a vigência da verdade.
> Mas de que adianta olhar dentro da constelação da verdade? – Propicia ver o perigo e perceber o crescimento do que salva (HEIDEGGER, 2001, p. 35).

Este caráter ambíguo da produção enquanto composição, isto é, o atributo de ser tanto o perigo extremo como o caminho que salva o homem é expresso também de maneira contundente por Ferreira (2005) que distingue a produção enquanto fabricação – entificação do ser – e enquanto criação – experiência do ser ou pensamento do ser:

> [...] produção é verdade na perspectiva de desencobrimento do ser e vigorar do vigente. A produção, como verdade do ser e vigência do ente, concerne tanto à produção no sentido de fabricar, modo próprio da composição enquanto estrutura essencial da técnica moderna e expressão do esquecimento do ser, quanto em virtude da doação e do destino do ser, quer dizer, em virtude da experiência do ser, modo próprio da composição enquanto essência da técnica moderna. Dessa forma, o produzir como fabricação corresponde ao produzir como asseguramento no ente ou esquecimento do ser e o produzir como experiência do ser corresponde ao produzir como criação, por que na criação a mundanização do mundo acontece como apropriação e apresentação da verdade do ser como desvelamento, ao passo que na fabricação a mundanização do mundo acontece como expropriação e representação da verdade do ser como certeza e valor. Por que concluímos que a essência da técnica moderna é o produzir como criação e não como fabricação? Porque **no produzir como fabricação a mundanização do mundo é encomendada e determinada,**

> **antecipadamente, pelos procedimentos racionais que estruturam a técnica moderna, provocando o asseguramento no ente e a entificação do ser. Já no produzir como criação, a mundanização do mundo está atrelada à experiência do ser, ou seja, ao destino e doação do ser como acontecimento do mundo e apropriação do ser**. **O produzir como criação pode ainda ser considerado como essência da técnica moderna, como experiência do ser, porque a criação antecede o produzir como fabricação, visto que, para se aplicar procedimentos racionais, antes faz-se necessário criá-los, somente então eles podem orientar e controlar o modo de acontecimento do mundo**. Por isso **a composição, enquanto essência da técnica moderna, consiste no produzir como criação, como experiência do ser, o qual descobre a dobra do ser e desvela a mundanização do mundo, retirando o homem do asseguramento no ente**, modo de produzir como fabricação, o qual estrutura e funda a técnica moderna ao mesmo tempo em que encobre a dobra do ser [...] (FERREIRA, 2005, p. 71-72 – **grifo nosso**).

A ideia de produção enquanto fabricação, isto é, aquela na qual há o asseguramento no ente por parte do homem, portanto, que entifica o ser, é estritamente convergente com a perspectiva da determinação social do espaço, amplamente estabelecida na ontologia do espaço desenvolvida na geografia crítica brasileira, conforme apontado no capítulo 3. Sob esta perspectiva, cabe retomar, o espaço é visto enquanto espaço social na medida em que todos os entes - o homem, a natureza, o espaço - são compreendidos antecipadamente pela determinação social do Ser. O aspecto mais problemático dessa "via" de problematização ontológica é que ela está, sem disso se dar conta, totalmente submetida à composição. Antes: é uma expressão inequívoca da composição. Assim, corresponde a uma acepção da produção para a qual está, através dela, vetado,

> [...] um modo de desvelamento poético, uma vez que a sua abordagem da natureza não é a escuta, mas a provocação (heraus-forden). Com efeito, **concebendo a natureza como fundo (Bestand) de energia sempre disponível e prestes a ser liberada, ela põe-na ao serviço do homem, das suas necessidade e caprichos**. A essência mesma da técnica não é, pois, nada de prático, pensa Heidegger, mas uma concepção teórica da natureza como conjunto de todas as posições de objectivação ou cálculo (Ge-stell) (BLANC, 1998, p. 336 – **grifo nosso**).

O modo de pensar a produção enquanto fabricação - ou seus equivalentes no âmbito da ontologia do espaço na geografia crítica (produção social do espaço, entificação social do espaço) é, não obstante, ontologicamente precedido pelo produzir como criação, isto é, do desencobrimento enquanto pensamento do ser. Assim, sob a égide da técnica moderna, traduzida, no âmbito da ontologia do espaço, pela produção social, pode-se restringir a possibilidade de abertura para outras formas de pensar a produção – o ser, pois, "*Na sua insistência em produzir o que é rentável, não se interroga a técnica pela sua origem historial, esse*

desvelamento poético [...]” (BLANC, 1998, p. 336). Assim, na determinação social do espaço, pode ser impossibilitada à reflexão ontológica na geografia a colocação da questão do ser, se não se levar em consideração o seu caráter historial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa abordou a relação entre a reflexão ontológica e a dicotomia entre a geografia física e a geografia humana no âmbito do movimento de renovação crítico-marxista da geografia brasileira. A análise dessa relação demonstrou que há um nexo entre o posicionamento que a geografia crítica brasileira estabeleceu em relação à dicotomia GF – GH e a reflexão sobre a ontologia do espaço.

Foi possível inferir um perfil dominante na reflexão ontológica, qual seja, aquele que se efetiva pela determinação social do *ser,* enquanto tal, e do *ser* do espaço geográfico em particular. Qualificado, na presente pesquisa, enquanto *determinação social do espaço*, este perfil dominante reflete, no âmbito da ontologia na geografia crítica, a assimilação de preceitos ontológicos caros do pensamento marxista, que se efetivam através a equivalência entre o *Ser* e a *Sociedade*. Esta equivalência modula, como pôde ser observado, a forma como o espaço é ontologicamente concebido, isto é, enquanto *produção social*. Assim, a pesquisa indicou que as expressões *"determinação social do espaço"* e "*produção social do espaço*" são "análogas" no plano do debate ontológico da geografia, na medida em designam a equivalência ontológica atribuída entre *Ser* e sociedade.

Esse estatuto de resolução ontológica impactou sobremaneira os temas tratados pela renovação crítica da geografia, dentre eles, o debate acerca da relação homem-natureza, subjacente ao problema da dicotomia GF – GH. Na perspectiva da produção social do espaço, a relação homem-natureza é apreendida sob o prisma do trabalho, enquanto relação metabólica do homem com a natureza. As relações sociais assumem, assim, a precedência fundacional, através da qual se estabelece a relação "homem-natureza".

Baseada nas diretrizes de pensamento de Heidegger, a pesquisa permitiu observar a entificação social do ser como um aspecto a ser problematizado na reflexão ontológica estabelecida na geografia crítica, na medida em passa ao largo do sentido da *diferença ontológica* entre ser e ente. Este atributo da reflexão ontológica, isto é, a observância para com a diferença ontológica, é destacado pelo filósofo como o primeiro passo a ser dado na abordagem temática do *ser,* ou seja, *em toda e qualquer* investigação de cunho ontológico. A negligência para com esta diferença, por sua vez, reduz a questão do *Ser* ao plano ôntico e, assim, oblitera as

possibilidades de abertura à questão do *Ser* enquanto tal e, ao mesmo tempo, remete a compreensão o ser de um ente específico (o espaço), a outro ente (à sociedade.)

A partir disso, a pesquisa propôs um caminho alternativo para tratar o nexo entre a ontologia do espaço e a dicotomia GF-GH, assentado na perspectiva de reflexão ontológica desenvolvia por Heidegger através da "questão da técnica".

O pensamento da técnica, tal qual formulada pelo filósofo, foi entrevisto como sendo capaz de ampliar o escopo da reflexão ontológica sobre o espaço na geografia, sobretudo por disponibilizar uma profunda reformulação da noção de produção, central à ontologia do espaço na disciplina. De fundamental importância, para a ênfase dedicada a essa perspectiva, foi observar que a noção de produção, mediatizada pela questão da essência da técnica (composição) em Heidegger, remete à questão do ser, na medida em que, sob essa via de pensamento à produção não é atribuído um fundamento que lhe determinasse previamente o conteúdo, possibilitando, assim promover as questões: ***o que é Produção? O que é isso, o Ser?*** Assim a relevância da *questão da técnica*, sob a abordagem em tela, se revela na medida em que conduz para uma meditação acerca da essência da técnica, designada pelo filósofo através da noção de "composição", que, fundamentalmente, carrega o núcleo de uma concepção não-instrumental e não-antropológica da noção de produção. Esse atributo da questão da técnica em Heidegger significa, sobretudo, que a assimilação da abordagem da técnica através da noção de *composição* implica em promover um pensamento que se desenvolveria desde a transfiguração da condição do homem como sujeito – e, por conseguinte, do "real" como objeto - sinalizando, assim, o cerne de uma perspectiva de elaboração em ontologia que poderia oferecer, sugere-se, um terreno profícuo para se trabalhar a questão da dicotomia geografia física – geografia humana.

De fato, as questões sublinhadas no parágrafo precedente são de fundamental importância, pois, sob o quadro prevalentemente estabelecido na reflexão ontológica da geografia crítica brasileira, o *ser* não só **não** é efetivamente questionado, como integra o debate teórico sobre a ontologia através de uma determinação pressuposta acerca de seu significado. Nesse sentido, a via predominante com a qual a ontologia do espaço se efetiva na geografia crítica, sob influência prevalente do pensamento

marxista, revela-se em estrito acordo com a abordagem típica da *ontologia tradicional* (metafísica) e seu *modus operandi* em relação à questão do *ser.* Ou seja, trata-se de uma modalidade de tematização do ser que é tributária da entificação do ser.

Em igual medida, de acordo com a regência desse perfil "metafísico" da ontologia do espaço no debate teórico da geografia crítica brasileira, a noção de produção, também ela, não é questionada, isto é, não é sequer "observada" *enquanto questão* que deveria ser previamente levada em consideração antes de incorrer na assimilação - tão resoluta quanto injustificada - de um *conteúdo quiditativo* erigido à condição de *fundamento* do *ser*.

Desta maneira, questões tais como *"O que é isto, o ser?"; "O que é isso, a produção*?" não possuem, propriamente, "lugar" no bojo da renovação crítica, porquanto, desde o referido horizonte de reflexão ontológica, estas questões devem, necessariamente, ser consideradas ou como "supérfluas" ou como "resolvidas". E, não obstante, a qualificação *ontológica* segue seu curso irrepreensível, através de "jargões" impermeáveis ao pensamento: *a produção social do espaço...; a produção social...; o ser social; a sociedade é o ser;* articulando, a reboque, toda uma gama amplíssima de componentes teórico-metodológicos centrais à teoria da geografia, tributários, posto que derivados, desse princípio auto-evidente e, também, auto-instituído e auto-instituínte. Dentre estes componentes, entre tantos, um lugar de destaque cabe à relação homem-natureza e, por extensão, *ao dilema da GF-GH.*

Questiona-se, pois: não seria legítimo, inclusive para ratificar a propriedade destas resoluções ontológicas amplamente estabelecidas na disciplina, colocar, efetivamente, as questões: O que é isso, o *ser*? O que é isso, a *produção*? – e, desde a colocação dessas questões, efetivamente investigá-las – isto é, considerá-las através de uma abordagem temática da investigação ontológica no debate teórico da geografia?

A colocação destas questões não deve ser confundida, entretanto, com uma rejeição refratária ao que está estabelecido sob as coordenadas da determinação social do *ser* e da noção de produção social, isto é, não significa, em hipótese alguma, considerar que a produção, enquanto tal, possa prescindir da "organização social" e, assim, preterir o aporte teórico-conceitual de matrizes indispensáveis à

compreensão da produção social, como no caso do marxismo. No fundo, o que é preciso observar é que se trata de uma problemática outra, aquela que se desenvolve a partir da tematização do sentido do *ser,* que possui, é verdade, um intercurso complexo com sistemas de pensamento filosóficos, como o marxismo. Conforme visto com apoio do pensamento de Heidegger, a questão do ser não pode prescindir do homem. Tampouco através da *questão da* técnica - tal como desenvolvida pelo filósofo para pensar a essência da técnica como *composição* - pode-se prescindir do homem. Uma coisa, contudo, é reconhecer a implicação mútua entre o *ser,* o homem; a produção; a sociedade, outra coisa, radicalmente distinta, é erigir um ente, a sociedade, como equivalente ao *Ser* e, e derivar, a partir dessa resolução ontológica pressuposta, toda uma a lógica de justificação sobre uma gama de procedimentos teórico-metodológicos na geografia, como visto, no presente trabalho, acerca da relação homem-natureza e, por extensão, à dicotomia GF-GH.

Em igual medida, cabe fazer uma observação que consideramos de fundamental importância. Questionar a assimilação da sociedade como um pressuposto ontológico que determina a produção e, desse modo, projeta a produção social (ou seus equivalentes conceituais, “as relações sociais”, “o trabalho”; etc...) à condição de princípio articulador da “*relação homem e natureza”*; não aponta, evidentemente, no sentido de uma restituição da acepção da relação homem-natureza tal qual codificado nas fases precedentes da geografia tradicional – notadamente sob a influência positivista. Tratar-se-ia, antes, de seguir uma perspectiva de aprofundamento e radicalização do viés estabelecido na geografia crítica de inspiração marxista, na medida em que esta abordagem disponibilizou subsídios que permitem abordar, explicitamente, o assunto e, assim, fazer avançá-lo.

Desta maneira, com o apoio do pensamento de Heidegger, a questão do ser, tanto quanto a questão da técnica, revelam sua importância para a teoria da geografia, na medida em que permitem problematizar o “fundo” subjacente ao ente erigido, no contexto da geografia crítica, à condição de princípio da realidade: a dimensão social. Abre-se, assim, à teoria da geografia a possibilidade de colocar o próprio fundamento em questão, não para atribuir à questão do *ser* um outro fundamento ôntico, mas sim, para colocar esta questão enquanto questão a ser ponderada.

Essa “dimensão” permanece – e permanecerá – fora da órbita dos questionamentos dos geógrafos críticos - notadamente de inspiração marxista - mesmo àqueles que dedicam suas pesquisas à ontologia, enquanto a questão do *ser* e a questão da produção, não sejam tematizadas. Isso não poderá ocorrer, enquanto a determinação social do ser (e da produção) constituir um pressuposto ontológico.

Nesse sentido, o pensamento de Heidegger revela sua importância para a ontologia em qualquer campo científico e, notadamente, para a geografia, pois seu pensamento propõe incessantemente, como foi visto, despertar a sensibilidade para a *questão do ser*. No presente trabalho, esse despertar foi articulado com a questão da técnica em Heidegger, dado que ela permitiu colocar, igualmente, a *questão* da *produção* e, assim, redimensionar esta noção, que possui enorme importância para a reflexão sobre a ontologia do espaço na geografia. O benefício dessa abordagem incorre - isso é fundamental - numa reconsideração do conteúdo mesmo da noção de produção.

Deste modo, de acordo com a advertência estabelecida desde a introdução, o trabalho pode ser concluído, não com uma pretensa resposta que possa substituir os pressupostos ontológicos com os quais o problema da dicotomia GF-GH foi tratado na geografia crítica brasileira. Trata-se, antes, de fazer um convite, no sentido de despertar a sensibilidade dos geógrafos, especialmente aqueles que se dedicam ao assunto da ontologia, para questões tais como: o que é isso, o *ser*? O que é isso, *produção?* Estaríamos, assim, dispostos para a retomada de um caminho, aquele que investiga a produção do espaço - já extensamente percorrido - tornado, contudo, um “outro” caminho, porquanto referido a um outro sentido, agora orientado por uma outra compreensão da *produção*. Aspira-se, com isso, colher os frutos que uma caminhada orientada através da ontologia na geografia possam, eventualmente, fornecer, tal como no caso das relações “homem-natureza” e, por extensão, o dilema da dicotomia GF-GH. Afinal, como exprimiu o filósofo “questionar é a dádiva do pensamento”.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ricardo Corrêa de. O Caráter Matemático da Ciência Moderna na visão de Martin Heidegger. **Humanitas**, Belém, v. 25, nº 1/2, p. 87-99, 2009.

BITETI, Mariane de Oliveira. Uma reflexão sobre o tema da Ontologia na Geografia (Dissertação de Mestrado). Niterói: UFF, 2007.

BLANC, Mafalda de Faria. **Introdução à Ontologia**. 2ª Ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2011.

_____. **Estudos sobre o Ser**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

BORNHEIM, Gerd Alberto. Heidegger: A questão do ser e a dialética. In: _____. **Metafísica e Finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 177-231.

_____. **Dialética: teoria e práxis; ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da dialética.** São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1977.

BRÜSEKE, Franz Josef. **A Modernidade Técnica: contingência, irracionalidade e possibilidade**. Florianópolis: Insular, 2010.

_____. Ética e Técnica? Dialogando com Marx, Spengler, Junger, Heidegger e Jonas. **Revista Ambiente e Sociedade**. Vol. Viii, número 2. Julho. Dezembro de 2005a.

_____. A técnica Moderna em foco: do princípio civilizador para Karl Marx ao “Gestell” de Martin Heidegger. **Socitec e-prints** – vol 1, n. 2, p. 25 – 34, 2005b.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CAPEL, Horácio. **Filosofia y Ciencia en la Geografia Contemporanea**. Barcelona: Barcanova, 1982.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. A Geografia Brasileira hoje: algumas reflexões. **Terra Livre**, São Paulo, ano 18, v. I, n. 18, p. 161-178, 2002.

_____. **A Condição Espacial**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

CLAVAL, Paul. **Epistemologia da Geografia**. Tradução de Margareth de Castro Afeche Pimenta, Joana Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

CRAIA, Eladio Constantino Pablo. Gilles Deleuze e a questão da técnica. **Tese de Doutorado**. Campinas: UNICAMP, 2003.

CRAMPTON, Jeremy W.; ELDEN, Stuart. **Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography**. Burlington: Ashgate, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Região e Organização Espacial**. 7ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

DEWSBURY J. D. **Language and the event: the unthought of appearing worlds in Anderson B. and Harrison P. eds Taking-place: non-representational theories and geography.** Farnham: Ashgate, 2010.

_____. Witnessing space: 'knowledge without contemplation'. **Environment and Planning**, A 35, p. 1907–32, 2003.

_____. Performativity and the event: enacting a philosophy of difference **Environment and Planning**, D. 18, p. 473–96, 2000.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: Introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ELDEN Stuart. Land, terrain, territory. **Progress in Human Geography**, v. 34, p. 799–812, 2010.

_____. **Speaking Against Number: Heidegger, language and the Politics of calculation**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2006.

_____. Raumen ist Freigabe von Orten: place, calculation and politics in Hemming's 'Postmodernity's transcending' in De Maeseneer Y ed God out of place? **A symposium on L.P. Hemming's Postmodernity's transcending: devaluing God Ars Disputandi**, Utrecht, p. 39–47, 2005a.

_____. Contributions to geography? The spaces of Heidegger's 'Beitra¨ge' **Environment and Planning** D. 23, p. 811–827, 2005b.

_____. Missing the point: globalization, deterritorialization and the space of the world. **Transactions of the Institute of British Geographers**, v. 30, p. 8–19, 2005c.

_____. Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space.* **Antipode**, v. 36, p. 86-105, 2004a.

_____. **Understanding Henri Lefebvre. Theory and Possible**. London/New York: Continuum, 2004b.

_____. Taking the measure of the 'Beitra¨ge'. Heidegger, national socialism and the calculation of the political European. **Journal of Political Theory**, v. 2, p. 35–56, 2003.

ESCOBAR, A. The 'ontological turn' in social theory: a commentary on 'Human geography without scale' by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward. **Transactions of the Institute of British Geographers**, 32, p. 106–111, 2007.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A Composição e a Quadratura como Criação. **Sofia**, Vitória, vol. X, nº 13 e 14, p.55-76, dez. 2005.

FRANÇA FILHO, Astrogildo de. Considerações sobre a Renovação Crítica da Geografia Brasileira. **Geografia em Questão**, Marechal Cândido Rondon, v. 5, n. 1, p. 11-27, 2012.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Heidegger Urgente. Introdução a um novo pensar**. São Paulo: Editora Três Estelas, 2013.

_____. **Pequeno Dicionário de Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Publifolha, 2006.

GOMES, Paula César da Costa. **Geografia e Modernidade**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HARVEY, D. **A Justiça Social e a Cidade**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1980 [1973].

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia, Hermenêutica da facticidade**. Editora Vozes, 2012[1982].

_____. A Essência da Linguagem. *In*: HEIDEGGER, Martin**. A Caminho da Linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2005 [1975].

_____. O Enigma da Sociedade Industrial. *In*: STEIN, Ernildo. **Filosofia**. Rio Grande do Sul: Editora UNIJUÍ, 2002.

_____. A Questão da Técnica. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 11-38.

_____. Ciência e Pensamento do Sentido. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 39-60.

_____. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999[1927].

HOLZER, Werther. A Construção de Uma Outra Ontologia Geográfica: A Contribuição de Heidegger. In: **Geografia**. Rio Claro – SP: Associação de Geografia Teorética, v. 35, n.2, 2010. p. 241-251.

_____. Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. In: **O Homem e a Terra**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2011. P. 141-153.

_____. Mundo e Lugar: Ensaio de Geografia Fenomenológica. In: **Qual o Espaço do Lugar**? (Org.) MARANDOLA JR, E; HOLZER, W; OLIVEIRA, L. de. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2012. P. 281-304.

JORONEN, Mikko. forthcoming a Heidegger on the history of machination: oblivion of being as degradation of wonder. **Critical Horizons**, 2012.

_____. Dwelling in the Sites of Finitude: Resisting the Violence of the Metaphysical Globe. **Antipode**, v. 43, n. 04, p. 1127-1154, 2011.

_____. **The age of planetary space. On Heidegger, being and metaphysics of globalization**,Turku: University of Turku, 2010.

_____. The technological metaphysics of planetary space: being in the age of globalization. **Environment and Planning**, D. 26, p. 596–610, 2008.

JONES, Andrew. Dialetics and difference: against Harvey´s dialectical “post-Marxism”. **Progress in Human Geography**, 23, 4, p. 529 – 555, 1999.

LACOSTE, Yves. **A Geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Tradução de Maria Cecília França. Campinas: Papirus, 1988[1977].

LOPARIC, Zeljeko. **Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia**. Campinas: Papirus, 1990.

LUKÁCS, Georg. **A ontologia do Ser Social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

MARANDOLA JR, Eduardo. Heidegger como matriz do pensamento fenomenológico em Geografia. In: **anais do II Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico**. São Paulo, 2009.

_____. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia**, Rio Claro, 2011.

MARTINS, Élvio Rodrigues. Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser. **GEOUSP – Espaço e Tempo**, São Paulo, n 21, p. 33-51, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MASSEY, Doreen. Pelo Espaço. Uma Nova Política da Espacialidade. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MENDONÇA, Francisco. **Geografia Física: ciência humana?** São Paulo: Contexto, 1998a.

_____. Dualidade e Dicotomia da Geografia Moderna: a especificidade científica e o debate recente no âmbito da Geografia brasileira. **RA’EGA O Espaço Geográfico em Análise**, v. 2, 1998b.

_____. Geografia Sócioambiental. **Terra Livre**, n. 16, p. 139-158, 2001.

MORAES, Antônio Carlos Robert. História do Pensamento Geográfico no Brasil: indicações (palestra). **Geografares**, Vitória, nº 3, p.151-158, jun. 2002.

_____. **Geografia: Pequena História Crítica**. 17ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1983.

_____. Em Busca da Ontologia do Espaço. In: Moreira, Ruy (org.) **Geografia: Teoria e Crítica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

MOREIRA, Ruy. Realidade e Metafísica nas Estruturas Geográficas Contemporâneas, *In*: **Redescobrindo o Brasil 500 Anos Depois**. P. 341 – 360, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. A Diferença e a Geografia. O ardil da identidade e a representação da diferença na Geografia. **GEOgraphia**. Ano I, no. 1. Niterói: PPGEO-UFF, 1999.

_____. O Espaço e o contra-espaço: as dimensões territoriais da sociedade civil e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa. *In*: **Território, territórios (ensaios sobre o ordenamento territorial)**. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2002.

_____. Marxismo e Geografia: a Geograficidade e o diálogo das ontologias. **GEOgraphia**, Niterói, ano 6, n. 11, p. 21-37, 2004.

_____. **Para onde vai o pensamento geográfico?** São Paulo: Editora Contexto, 2006.

_____. **Pensar e Ser em Geografia**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

_____. **O Pensamento Geográfico Brasileiro. As matrizes clássicas originárias.** São Paulo: Editora Contexto, 2008.

_____. **Geografia e Práxis - a Presença do Espaço na Teoria e na Prática Geográficas**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **Geografia Sempre. O homem e seus Mundos**. Campinas: Edições Territorial, 2008.

OLIVEIRA, Rubens Mendes de. A **Questão da Técnica em Spengler e Heidegger**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2006.

PEDROSA, Breno Viotto. A Geografia Crítica Brasileira e o Debate Sobre Ontologia do Espaço: Uma Aproximação. **Geografares**, Vitória, nº 11, p. 139-168, 2012.

QUAINI, Massimo. **Marxismo e Geografia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

REIS, Luís Carlos Tosta dos. Ontologia da Produção do espaço na Geografia: uma abordagem do tema através do diálogo entre Milton Santos e Heidegger sobre a técnica. **Geografares**, Vitória, nº 13, p. 01-39, dez. 2012.

_____. Ontologia do Espaço na Geografia: rumo à questão da técnica via Diferença Ontológica. *In:* **Anais do IX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia**. Goiânia, out. 2011, p. 1-8.

_____. Ontologia do Espaço, técnica e epistemologia na Geografia: teoria e método a partir da obra de Milton Santos. *In:* **Anais do XVI Encontro Nacional dos Geógrafos**. Porto Alegre, jul. 2010, p. 1-11.

_____. Ontologia do espaço e movimento de renovação crítica da geografia: o desafio da diferença ontológica. **Geografares**, Vitória, nº 7, p.111-122, dez. 2009.

RUDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a Questão da Técnica. Prospectos acerca do futuro do homem**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofia da práxis.** 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SANTOS, Milton. **A natureza do Espaço. Técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: Hucitec, 1988.

_____. **Por uma geografia nova**. São Paulo: EDUSP, 2008[1978].

SCHATZKI, Theodore R. **The Timespace of Human Activity**. Plymouth: Lexington Books, 2010.

_____. **Martin Heidegger: theorist of space**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

_____. Nature and Tecchnology in History. **History and Theory**, Wesleyan University, ed. 42, p. 82-93, 2003.

SHAW, Ian G. R. Towards an evental geography. **Progress in Human Geography**, 36(5), p. 613-627, 2012.

SILVA, Armando Corrêa da. De quem é o pedaço? Espaço e Cultura. São Paulo: HUCITEC, 1985.

_____. O Espaço como Ser: uma auto-avaliação crítica. *In*: MOREIRA, Ruy (org). **Geografia: Teoria e Crítica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

_____. As Categorias Como Fundamentos do Conhecimento Geográfico. *In*: **Seminário "Filosofia e Geografia"**. Rio de Janeiro: AGB-Rio, 1983.

SMITH, Neil. **Desenvolvimento Desigual. Natureza, Capital e a Produção do Espaço**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SOJA, Edward W. **Geografias Pós-Modernas. A reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

STIEGLER, Bernard. **Technics and Time, 1**. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____. **Technics and Time, 2**. Stanford: Stanford University Press, 2009.

STROHMAYER, U. The event of space: geographical allusions in the phenomenological tradition. **Environment and Planning**, D. 16, p. 105–121, 1998.