



DOS OUTROS ESPAÇOS AOS ESPAÇOS BIOPOLÍTICOS: UMA LEITURA DO ESPAÇO COMO SER A PARTIR DAS HETEROTOPIAS

Humberto Goulart Guimarães

(Universidade Federal Fluminense, Estudante do Mestrado em Geografia da Universidade Federal Fluminense (POSGEO-UFF), Professor de Geografia da rede municipal de educação de Rio Bonito/RJ, hugoulart_5@yahoo.com.br)

Resumo

O autor tem como objetivo central a ruptura com o paradigma instituído nas entidades lógicas das ciências, o baconiano-cartesiano-newtoniano, por via de um modo de pensar heterotópico a partir do espaço relacional. Como aporte metodológico, segue a análise ontológico-existencial das categorias *homem* e *espaço*, que vai desde o *espaço totalidade* até o *espaço-corpo*, buscando não um recorte empírico areal no qual se deve “debruçar” a teoria. Deste ponto de partida emerge a discussão do espaço como ser, pelo qual o autor vai conceber o espaço com existência ontológica, revisitando os conceitos de espacialidade através do ser-no-mundo. Analisando espaço ontológico e espacialidade como processo e forma o autor chega até a fatídica análise do modo de ser-estranho da existência espacial humana, convergindo para o entendimento da subjetividade na espacialidade, visto através dos espaços biopolíticos.

Palavras-chave: espaço, ser, existência humana, espaços biopolíticos, ontologia em Geografia.

Abstract:

OF OTHERS SPACES TO BIOPOLITICAL SPACES: A READING OF SPACE AS BEING FROM OF HETEROTOPIC

The author aims to central the rupture with the paradigm established in logical entities of sciences, the baconian-cartesian-newtonian, by a way of thinking heterotopic from the relational space. As subsidy methodological, following the ontological-existential analysis of categories man and space, going since the totality space to the body-space, seeking not a areal empirical recut where should “hang” the theory. From this point of departure emerge the

· Artigo recebido para publicação em 08 de Fevereiro de 2009;
Artigo aprovado para publicação em 08 de Setembro de 2009



discussion of the space as being, by which the author will design the space with ontological existence, revisiting the concept of spatiality through being-in-the-world. Analyzing ontological space and spatiality as process and form the author reaches the inevitable examination of how to be-strange of human spatial existence, converging to the understanding of subjectivity in spatiality, seen through the biopolitical spaces.

Key-words: space, being, human existence, biopolitical spaces, ontology in Geography.

1 - Apresentação e pressupostos

O presente trabalho visa correlacionar nossos objetivos epistemológicos particulares de diálogo com dois segmentos específicos do trabalho de Michel Foucault. Primeiramente o artigo-conferência intitulado “Outros Espaços” (FOUCAULT, 2001), com uma perspectiva preliminar, tendo como pressuposto a superação do “paradigma espacial” abarcado pela Geografia “oficial” (ou científica). Em segundo lugar, após a contextualização de nossa análise teórica, analisaremos a abordagem do livro: *Em Defesa da Sociedade* (Aula de 17 de março de 1976), na perspectiva dos “espaços biopolíticos”, como estratégias subjetivas de controle sobre a espacialidade humana.

Nosso aporte metodológico e teórico visa a análise ontológico-existencial das categorias *homem e espaço*, que vai desde o *espaço totalidade* até o *espaço-corpo*, através de uma escala de abrangência com propósito muito amplo. Porém, busca não um recorte empírico areal no qual se deve “debruçar” a teoria. Tratamos com ênfase os fenômenos cotidianos que reproduzem a existência espacial humana, através do que chamamos de subjetividade, mas sem uma camisa de força em localidade específica. Temos um trabalho de releitura teórica muito “cara” na Geografia e por tal motivo, o esforço, não é de uma pejorativa “teoria teórica”, mas, de uma proposta de visão geográfica de humanidade e de mundo. No viés metodológico, não queremos formular nenhum fechamento das idéias em Geografia, queremos sim colaborar para uma análise teórica complexa, autocrítica e que possa mudar nossa concepção de nós mesmos e de nossos comprometimentos com o mundo. Acompanhando uma proposta audaciosa, e que poucos se preocuparam, como a de Armando Corrêa da Silva, quem indiretamente nos incentiva por seu caráter *não-acadêmico* de pensar.

Seguimos na jornada com a exposição, a princípio, com uma seleção crítica da relação seminal do paradigma baconiano-cartesiano-newtoniano com a aceção moderna de espaço,



chegando até Kant e deste para a Geografia científica. Seleccionamos através de autores que enfatizaram uma heterotopia lógica em vista de mudanças ontológicas, reais, perpassando para a análise que de forma seletiva inter-relaciona o espaço relacional com o conceito de totalidade, das visões marxiana e do paradigma de complexidade. Buscamos a partir desta passagem, a ruptura pelo pensamento do espaço como ser, e/ou de uma ontologia em geografia, no tocante de selecionar tanto obras clássicas de filósofos quanto de geógrafos, que contemplem um tratado ontológico. Do aspecto geral passamos para um questionamento próprio, nosso, no qual visamos a auto-avaliação crítica da existência espacial humana e do seu modo de ser-estranho. Ao final buscamos não fechar o debate, com a análise dos espaços biopolíticos da acepção cotidiana e com isso através da seleção de textos foucaultianos sobre a temática, entrecruzada com análises cotidianas filosóficas. Condensamos nossa metodologia de pesquisa com uma revisão teórica, não atentando para uma *empíria teórica* que acredita mudar uma pequena parte do recorte-do-recorte-do-recorte de um mundo limitado cientificamente, por isso também, limitado de possibilidades.

Temos uma abordagem filosófica, existencial e espacial.

Esta abordagem – inter-relacionada – vem se tornando um não-diálogo na Ciência Geográfica. Por este motivo, tal trabalho de entrecruzamento tem tamanha relevância; não por buscar mais um *status* acadêmico de epistemologia perfeita, terminada e unívoca, mas, visando clarificar o espaço como *ser* (abordagem esta das mais difíceis na Filosofia e, principalmente, na Geografia): tanto Uno, enquanto essência do universo, quanto Múltiplo, através das particularidades da vida, que em *ato*, “autocriam” suas existências.

A “Ontologia Analítica” (SILVA, 1991b, p. 131) em Geografia é de crítica muito “cara” a esta ciência, aparentando sempre um aspecto de “auto-avaliação crítica” (SILVA, 1982) de seus postulados. Como percebemos um dos primeiros a traçar caminhos pela Ontologia em Geografia foi Armando Corrêa da Silva (principalmente na Geografia brasileira), distinguindo uma das problemáticas teóricas da Geografia para analisar e auxiliar na mudança do “real”: o “impasse aristotélico-kantiano desde suas origens” (SILVA, 1978b)¹.

Porém, o impasse se reafirma com um “forte” *paradigma*!

Tal paradigma é o que nos remetemos sempre, quando criticamos as bases científicas modernas: “a herança cartesiano-newtoniano” (CAMARGO, 2005, p. 27); ou melhor, uma

¹. Nas palavras de Elvino Martins (2003, p. 41): “o fundamento lógico seria a lógica formal (Aristóteles) e a concepção de espaço advinda de Kant”.



herança de cunho mais amplo, teórico-metodológico, baconiano-cartesiano-newtoniano. Este paradigma repercute tanto no modelo de ciência e método quanto no modelo atual de espaço, no senso-comum e nas ciências: assim como na Geografia. Mesmo a chamada “radical-crítica”! Façamos então um breve esclarecimento.

Francis Bacon (1561/1626) propôs uma ciência que pretendia dominar a chamada *natureza*, sendo esta “explicitamente exterior à sociedade humana; ela é um objeto a ser dominado e manipulado” (SMITH, 1988, p. 30). Desta forma, seu trabalho será voltado para o método empírico indutivo, experimentando isoladamente a “natureza” em seus experimentos, evitando erros e principalmente a interferência dos sentidos humanos. René Descartes (1596/1650) irá elaborar ainda mais o método baconiano, principalmente nos fundamentos do *cogito sum* e da *res extensa*. A não-relação, ou melhor, a externalidade do sujeito pensante para com o objeto pensado irá causar a “estranheza ontológica”, porém, uma almejada precisão teórica de método científico; primeiramente (com Bacon) entre *humanidade* e *natureza*, e com Descartes entre sujeito e objeto: *humanidade* e *espaço*. O mundo e a extensão serão constitutivos da espacialidade (HEIDEGGER, 2008). O espaço em Descartes é o mundo-externo à humanidade. Ao modo de arranjar empiricamente emerge Isaac Newton (1642/1727). Este irá integrar “o empirismo de Bacon à razão de Descartes e ao mecanicismo” (CAMARGO, 2005, p. 40). O mundo-externo para Newton é um mundo-máquina, “estático e eterno a flutuar num *espaço vazio*” (SOUSA SANTOS, 2002, p. 17, *grifos nossos*). Newton, por ser o terceiro da lógica temporal (após Bacon e Descartes) aplica estamento científico ao *conceito de espaço*; a física newtoniana “materializa” tal conceito externo às ações e experiências humanas. Durante este estamento científico emerge o duplo: o espaço absoluto-relativo. Há o espaço absoluto como “coisa em si mesma” e o relativo, que “deve ser entendido como uma relação *entre* objetos, a qual existe somente porque os objetos existem e se relacionam” (HARVEY, 1980, pp. 4-5). Deste modo, segundo Moreira (2007a, p. 138), “o espaço absoluto é o dado primário, a extensão originária onde os entes vão formatar o espaço relativo. O mundo não é espacial, está no espaço”. Sendo assim, o espaço se estamenta cientificamente (e também no senso-comum) como externo, eternamente *a priori*, e como continente ou receptáculo das ações humanas.

Mas como este paradigma (baconiano-cartesiano-newtoniano) vai se inter-relacionar com a Geografia enquanto ciência?



Basicamente com as idéias críticas iniciais de Immanuel Kant (1724/1804): principalmente as de sua obra *Crítica da Razão Pura*. Nesta obra temos em sua estética transcendental do espaço, que começa tratando o mesmo no sentido de que “não pode ser considerado como algo interior em nós outros” (KANT, 1965, p. 33). Continua sua explanação ressaltando a exposição metafísica do espaço, no qual “o conceito apresenta como dado ‘a priori’” (KANT, 1965, p. 34), considerado que é “a condição da possibilidade dos fenômenos” (KANT, 1965, p. 35) como uma “grandeza infinita dada”. O espaço aparece assim no “primeiro Kant” como o que “compreende todas as coisas que nos aparecem exteriormente”, sendo estas “como fenômenos externos, que estão justapostas *no espaço*” (KANT, 1965, pp. 38-39, *grifos nossos*). Fechemos as idéias de Kant então com duas citações imprescindíveis do texto “Introdução à Geografia”, onde, para o filósofo “a *geografia* [Die Geographie] se refere aos fenômenos que, em relação ao espaço, *acontecem ao mesmo tempo* [zu gleicher Zeit]” (KANT, 2008, p. 125) e “o *todo* é o mundo, o cenário [Schauplatz] no qual nós realizamos todas as experiências” (KANT, 1965, p. 123).

Deste modo, o espaço assume o papel de *agente* (externo) à humanidade e da vida, deixando-nos como elementos do espaço (SANTOS, 1985); este que se figurará como “instância”, muito elaborada, mas jamais desvelada de seus princípios científicos de método. Busquemos como pressuposto de uma auto-avaliação crítica a categoria espaço como existencial, e não como ideal epistemológico (algo externo-pensado). Deste modo porque pensamos o espaço como modo do ser (SILVA, 1986); ente ontológico e não simplesmente *lógico*. Não vivemos como na “teoria dos dois mundos” de Parmênides: a dicotomia entre mundo sensível e inteligível (MORENTE, 1970), pois se acabasse neste momento o “nosso” *mundo*, haveria o espaço como ser mesmo tendo acabado a lógica humana de pensar. Antes de qualquer coisa, concebemos o espaço como ser em geral, o mais universal possível que se pode haver no universo. Não somente como ideal-pensado, mas como *totalidade* (ontológico-lógico), pois, o *espaço* torna-se cada vez mais o senhor absoluto dos *homens*, “que tendem a influenciar cada vez mais o destino dos grupos humanos” (BRUNHES, 1962, p. 446)², real e idealmente: na sua existência e na sua ciência. Por isso que “é necessário cada vez mais lançar-se à crítica desses conceitos fundamentais, para que não possamos ser inconscientemente governados por eles” (EISTEIN *apud*. SMITH, *op. cit.*, p. 109).

² Jean Brunhes já estimava em seu tratado de “Geografia Humana” que, dentre outros elementos de práticas e estudos geográficos, o espaço, seria um dos fatores tirânicos da Geografia Humana do futuro.



Neste caminho de avaliação ontológica é que iremos seguir!

2 - Os espaços heterotópicos como ponto de partida

“A Terra é pequena mas o espaço é infinito”. Esta assertiva de Silva (1994, p. 80), “cai como uma luva” nessa abordagem propositiva, em que utilizamos a temática de Foucault (2001) para superarmos a abordagem espacial presa ao discurso do “duplo”: absoluto-relativo. Entendemos que Foucault faz uma análise audaciosa sobre o espaço, não somente no âmbito epistêmico (racional e simbólico, dominado pela razão ou por símbolos [MOREIRA, 2002]), mas, principalmente no âmbito existencial, experimentado e vivido. Foucault (2001) trata como simultaneidade: próximo-longínquo ou, lado-a-lado-disperso, buscando em sua explanação estas diferentes formas através das *relações*. Este é o ponto-chave, a superação através do relacional!

O Geógrafo que irá travar um diálogo entre as *Heterotopias* de Foucault e a acepção de relacional é Soja (1993). Segundo o autor: “O *espaço heterogêneo e relacional* das heterotopias de Foucault não é nem um vazio desprovido de substância, a ser preenchido pela intuição cognitiva, nem um repositório de formas físicas a ser fenomenologicamente descrito em toda a sua resplandecente variabilidade” (SOJA, 1993, p. 26, *grifos nossos*). Por este sentido, entramos no campo de análise do relacional, ou mais precisamente: do espaço relacional; este que será trabalhado por Harvey (1980) e, revisto por Silva (1978b, 1982 e 1991a).

Harvey irá discorrer sobre o *espaço relacional* em dois momentos: o primeiro em uma análise sobre a “natureza do espaço” (visando sua *essência*); e o segundo, através de uma conclusão ontológica. No primeiro momento o Geógrafo destaca que a sua proposta de espaço relacional é do “espaço tomado, a maneira de Leibniz, como estando contido *em* objetos, no sentido de que um objeto existe somente na medida em que contém e representa dentro de si próprio as relações com outros objetos” (HARVEY, 1980, p. 5). O autor cita Leibniz, por estar inter-relacionando a *essência* mesma do espaço com a “monadologia”, ou a teoria das mônadas³.

³. Basicamente, Leibniz irá formular sua teoria com base em um ser indivisível, um átomo. Esta seria uma visão de essência geral e monista, não abarca a existência. Fato este que irá criticar Silva (1982), como veremos posteriormente. Citemos a leitura de Heidegger sobre esta metafísica da substância de Leibniz: “a palavra que Leibniz escolhe para identificar a substancialidade da substância é característica. A substância é mônada. A palavra grega monas significa: o simples, a unidade, o um, mas também: o separado o solitário” (HEIDEGGER, 1996, p. 203).



Em uma primeira abordagem, Silva (1978b) irá encontrar no espaço relacional de Harvey, uma implicação ontometodológica. Entendendo neste espaço relacional de Harvey o espaço como *ser*. Posteriormente, em uma auto-avaliação crítica, percebe que “no entanto, essa solução apresenta um problema, ou seja, o espaço não se põe *como ser*” (SILVA, 1982, p. 77), pois sendo comparada à monadologia de Leibniz, está envolto numa solução monista, “na consideração do espaço como uma única substância, irreduzível a qualquer outro aspecto do real” (SILVA, 1982, p. 82). Então, o espaço não se coloca como ser; pois não vai da totalidade à particularidade: o ser como essência-movimento-existência. Sendo *ser*, deve se *mover*!

Indo ao encontro da segunda assertiva sobre a aceção do espaço relacional, Harvey, nos dará um caminho mais significativo e de estatuto ontológico para seu conceito. O autor irá utilizar da categoria totalidade, e se expressará do seguinte modo: “uma consequência que se segue é que cada elemento (assim como as mônadas de Leibniz) reflete dentro de si todas as características da totalidade porque ele é o lugar de uma série de relações dentro da totalidade” (HARVEY, 1980, p. 250). A categoria *totalidade* recebe a conotação de *essência*, e *cada elemento* como *existência*: o ser em ato. Podemos caminhar em direção do entendimento do espaço como ser, agora, abarcando a categoria totalidade. Deste modo, duas visões críticas de mundo aparecerão para o diálogo: a dialética e, a mais recente, teoria de complexidade. Ambas contribuem para a análise do ser, com a totalidade e a relação parte-todo.

A abordagem *totalizante* por via da dialética encontra algumas premissas basilares, como por exemplo: “a totalidade é mais do que a soma das partes que a constituem” (KONDER, 1992, p. 37); “a modificação do todo só se realiza, de fato, após um acúmulo de mudanças nas partes que o compõem”, o “que assinala a transformação qualitativa da totalidade” (KONDER, 1992, p. 39). O método dialético visa principalmente à realidade concreta, logo, todo movimento teórico de totalização é com o intuito de mudar o real, o que Kosik veio a chamar de totalidade concreta. Deixando-nos a ressalva de que “sem a compreensão de que a realidade é totalidade concreta – que se transforma em estrutura significativa para cada fato ou conjunto de fatos – o conhecimento da realidade concreta não passa de mística, ou a coisa incognoscível em si” (KOSIK, 1995, p. 44). Já na teoria de complexidade, no qual utilizaremos algumas abordagens de Edgar Morin, abre-se um debate epistemológico recursivo e que visa a conexão, diferente de uma radicalidade crítica da



dialética. Sabemos que não devemos confundir totalidade com sistema (MOREIRA, 1980), e nem mesmo tentar simplificá-la, pois é “insimplificável” (MORIN, 1990, p. 211), contudo, as duas bases esquemáticas da totalidade, via teoria de complexidade, é de grande credibilidade e auxílio didático. São os pares recursivos: uno-múltiplo e todo-partes; além de recorrer a uma abordagem de que *o todo é mais do que o todo* (nas retroações de todo-parte-todo-parte-...).

Estas duas acepções distintas de se apreender a totalidade, formam uma base geral para o entendimento do *ser*, da essência, do movimento e da existência. Relacionando as partes e o todo, principalmente na Geografia acadêmica, que perdeu seu caráter de síntese. Podendo agora retornar com a abordagem da Ontologia em Geografia.

Através de duas premissas, uma de Silva e outra nossa, buscaremos tornar inteligível este *outro espaço* pensado e praticado pela analítica da ontologia.

- Temos que: “o todo é a parte e a parte é o todo” (SILVA, 1991b, p. 131).

- A *Totalidade* é o ser como potência. A *essência* universal dos entes⁴, desde seu especulado “momento primevo”.

Assim, a qualidade da Totalidade é de essência. O uno por essência, porém, todo ser é uno e múltiplo. Este múltiplo como as possibilidades de ser em ato. Temos então a divisão aristotélica do *ser*, no qual deveremos compreender este ser-potência e ser-ato, cabendo ressaltar que, “é pela distinção da essência e da existência que melhor seremos levados à divisão em potência e ato” (JOLIVET, 1968, p. 273). Então temos o ser enquanto essência (uno e potência) e o ser enquanto existência (múltiplo e ato). A essência *é aquilo pelo qual uma coisa é o que ela é*. Troquemos então o ser por *espaço*, teremos então que qualquer ente presente em nosso universo é espacial, resumindo: o espaço é a totalidade, como essência universal dos entes! A existência é o que confere à essência o *ato de existir*. Emerge então o espaço ontológico, a existência espacial que cada ente-em-ato de *ser* criou para si. Neste momento, faz-se mister, duas abordagens de suma importância para o debate da Ontologia em Geografia, o que irá debater o próprio sentido primeiro desta “disciplina” – será lógica ou ontológica? Existe somente nas idéias ou como modo de ser da(s) existência(s), dentre elas a humana? –, a relação entre: Totalidade, Subtotalidade Geográfica e Particularidade.

⁴ “Chamamos de ‘ente’ muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 2008, p. 42). Nesse sentido também, ente pode ser tanto uma categoria lógica (das idéias e do conhecimento – epistemológico) quanto, ontológica, existencial.



Assim partimos para a nossa questão principal, começando por esse breve ponto de partida dos outros espaços, inspirados que fomos à aceção de Foucault: no qual espaços podem ser outros, concebidos e vividos; mudando a tópica de método paradigmático do pensar, da lógica, como o próprio Foucault cunhou em sua obra *As palavras e as coisas*: “As heterotopias são perturbadoras, é provável que devido a solaparem secretamente a linguagem” (FOUCAULT *apud*. HARVEY, 2006, p. 241). A *ontológica* é outra desde o primado da existência, mas que somente foi concebida de outra forma, por outra tópica (ou paradigma) do pensamento, separando os entes do espaço.

Mudemos nossa existência e nossa Geografia, neste momento, pois partiremos mais bem situados à idéia de que: a Terra é pequena, já o espaço, é infinito!

3 - O espaço como ser

Primeiramente, gostaríamos, antes de adentrarmos nas questões mais específicas do ser e do *ser geográfico*, de fazermos duas ressalvas. A primeira, breve, e de autocrítica das ciências, principalmente da Geografia “oficial” (acadêmica). A segunda reafirmando a análise do todo na parte e da parte no todo.

Para tal, utilizamos do fragmento de um dos aforismos de Nietzsche (2005, p. 47, *grifos nossos*), onde o filósofo diz que “a partir da *arte*, pode-se, depois, passar mais facilmente para uma *ciência filosófica* realmente libertadora”. Partindo da profundidade reflexiva, podemos tratar as palavras grifadas de outra maneira: *arte*, pelo modo de ser da existência (seja ela humana ou não, neste caso, a humana pode ser ressaltada), que se dá pela prática experimentada (que não deixa de ser uma arte, de refazer a vida!); e, *ciência filosófica*, por Geografia Filosófica, uma proposta audaciosa de analítica ontológica, via da Filosofia, para que possamos realmente nos libertar, e não somente na idéia, mas acima de tudo na vida realmente em ato. Assim é que “a Geografia não tem por que continuar a ser um ‘pequeno mundo’ no qual vivem apenas professores, geógrafos profissionais e estudantes, olhando circunspectos e orgulhosos o seu próprio umbigo” (SILVA, 1983, p. 134).

Para a segunda ressalva, vamos explicar brevemente (em termos mais “palpáveis e Geográficos”) “esta totalidade do infinito” (SARTRE, 1966, p. 35) que é a relação recursiva parte-todo.

Como Totalidade, aferimos o seu caráter de *ser* como essência dos entes, mas num âmbito abstrato dos fatos Geográficos, para tal, utilizaremos, visando à aproximação para a



Geografia, a idéia de “Subtotalidade Geográfica” (SILVA, 1980, p. 269), que em nosso entendimento, aparece como recorte do ser em essência universal, por ser uma totalidade expressa como recorte específico: o do Planeta Terra; por isso da Sub-Totalidade Geo(Terra)-Gráfica (ato do ser na Terra)⁵. Temos então o Espaço-Terrestre como esse recorte do ser, onde a espaço-essência aparece como possibilidade de se tornar ato através das *particularidades*. Neste momento surgem as *existências Terrestres*. A *particularidade* como expressão da *totalidade*. Assim, as partes são os entes vivos do nosso planeta, sob o Espaço-terrestre como essência, onde, neste momento de análise tomemos *uma das partes*: o homem, ou melhor, *a humanidade* (para eliminar o caráter “machista” da ciência e da espécie humana). O Todo, como forma da existência, o espaço humano, mais especificamente o *espaço ontológico humano*, o que podemos tratar como *mundo*, ou mundo-da-humanidade (evitando novamente o termo *homem*). E agora entendemos o porquê do todo na parte e da parte no todo, pois, o todo sendo o mundo e a parte humanidade (“homem”), “o mundo do homem é aquele que nós fazemos e que nos faz, onde fazemos a partir de nós, a partir do que fizemos” (SARTRE, 1966, p. 39).

Partimos agora para o entendimento deste *ser* da existência espacial humana. Esta particularidade que tem um modo de ser peculiar como ser-no-mundo heideggeriano. Para tal façamos uma regressão ontológica até os termos tratados na Geografia, visando apreender e mudar este *processo* recursivo que se constitui nosso ser-no-mundo (*forma*).

3.1 - Ontologia em Geografia

A análise acerca do tema *ontologia* toma quase sempre uma conotação de difícil entendimento, tanto na Filosofia quanto na Geografia. A ciência geográfica, principalmente, por estar calcada num “espírito que se quer ‘terra a terra’” (LACOSTE, 1977, p. 198), empírico e nos moldes de método do paradigma baconiano-cartesiano-newtoniano como vimos alhures. Este breve fator, não impede uma discussão de tal análise na Geografia, como propusemos: *filosófica!* Deste modo, buscaremos expor da seguinte forma a seqüência de análise deste item: primeiramente, fazendo uma regressão quanto à ontologia, seu “surgimento” e sua análise na Filosofia; segundo, listaremos alguns autores (de modo geral)

⁵. Utilizamos a palavra Terra não como terra-chão ou superfície terrestre, mas como o recorte do ser (espaço) em essência do Planeta Terra.



que trataram sobre ontologia; e finalmente, buscaremos estabelecer os parâmetros dos quais utilizaremos para nossa abordagem, em específico.

Como já dissemos, e cabe sempre ressaltar, a ontologia é um tema, parte ou tratado, proveniente da *Filosofia*⁶, sendo necessário, antes de adentrarmos na análise proposta, fazer uma breve regressão sobre ontologia na Filosofia.

Muitos consideram Parmênides de Eléa (nascido por volta de 530 antes da era cristã) como o “iniciador” da Ontologia. Principalmente em seu poema *Sobre a Natureza* (ou *Acerca da Natureza*), onde distingue entre o Ser e o Não-Ser, fundando as bases da metafísica ocidental. Seu pensamento estabelecia “a necessidade de tomar as coisas em geral *enquanto são*, as coisas enquanto *entes*. E o *ente* não foi nem será senão o que é, ou seja, o seu *ser*” (MARTINS, 2007, p. 34), como a essência de todos os entes. Em Aristóteles (nascido em 384 antes da era cristã), o que chamou de “filosofia primeira” sendo depois chamado de *metafísica*, buscou dois temas de estudo: o ser como ser (ou ente enquanto ente) e o ser ou ente por *antonomásia*, ou o ente ao qual estão subordinados os demais entes. Este como *Deus* (objeto geral da Teologia)⁷. Em alguns momentos, a disciplina “geral” de caráter formal foi novamente denominada “filosofia primeira” e, no início do séc. XVII (da era cristã) começou-se a se propor um nome para esse tipo de metafísica: seria a *ontologia*. Indo à história deste termo, temos que o primeiro a usar na sua forma grega foi Rudolf Goclenius (1613), o que vinte e três anos depois passou a ser usado com mais frequência na transcrição latina, agora empregado por Abraham Calovius (Calov). Segundo este autor, a *scientia de ente* é chamada *Metaphysica* no que se refere à “ordem das coisas” e chama-se mais apropriadamente ontologia, quando diz respeito ao próprio tema ou objeto. Em 1642 J. Caramuel discorreu

⁶. A fim de dar um entendimento sobre o termo filosofia, buscamos três definições gerais. Filosofia é proveniente da palavra grega *philosophía*, e segundo Jolivet (1968, p. 20), “entre os antigos gregos, a Filosofia era a *ciência universal*; abarcava quase todo esse conjunto de conhecimentos que agrupamos sob os nomes de ciência, de arte e de Filosofia”; já Morente (1970, p. 26), abarca desde a estrutura verbal da palavra, versando que “é formada pelas palavras gregas **philos** e **sophia**, que significam ‘amor à sabedoria’. Filósofo é o amante da sabedoria”. O próprio filósofo diz que a palavra vai se modificando já a partir de Heródoto, “de modo que, já nos primeiros tempos da autêntica cultura grega, filosofia significa, não o simples afã ou o simples amor à sabedoria, mas a própria sabedoria”. Como nossa terceira opinião, Heidegger, irá dissertar, dentre uma longa abordagem sobre o que é filosofia, no sentido de que “a filosofia é *epistémē tís*, uma espécie de competência, *theoretiké*, que é capaz de *theorien*, quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que perscruta. É por isso que a filosofia é *epistémē theoretiké*”, indo mais adiante dizer que, o que a filosofia perscruta é: o ente, “a saber, sob o ponto de vista do *que ele é*, enquanto é ente” (HEIDEGGER, 1996, p. 33-34).

⁷. A metafísica oscilou desta forma, tradicionalmente entre ambos os temas de estudo. A primeira seria a “metafísica geral” que estudaria o ser ou ser “comuníssimo”. A segunda chamada de “metafísica especial” estudaria temas como Deus, a alma, etc. Desta forma a necessidade de se distinguir esses dois temas de estudo (com nomes distintos) fez-se no séc. XVI.



sobre o objeto da metafísica, que é o *ens* e chama-se ontologia porque é *ontosophia*, i.é, *entis scientia*. A ontologia foi introduzida como termo técnico em Filosofia por Jean Le Clerc (ou Ionannis Clericus), no segundo tratado, intitulado “Ontologia sive ente in genere” (1772). Le Clerc pode ser considerado um verdadeiro precursor de Wolff, este último foi quem sintetizou e popularizou a ontologia em 1730⁸.

A *ontologia* veio a se estabelecer então, como uma “disciplina” filosófica, das quais, segundo Morente (1970, p. 29) são: “a ontologia, a metafísica, a lógica, a teoria do conhecimento, a ética, a estética, a filosofia da religião, a psicologia e a sociologia”, formando parte da diversidade das abordagens de análise filosóficas. Podemos dividir historicamente a filosofia em dois grandes “ramos”: a gnosiologia e a ontologia. A primeira, se dedicando ao que “será o estudo do conhecimento dos objetos” e a segunda “teoria dos objetos conhecidos e cognoscíveis” (MORENTE, 1970, p. 31), porém a ontologia se aprofundará em uma abordagem própria: *a teoria do ser*, em detrimento da *teoria do saber*, da gnosiologia. Esta denominação da ontologia como “teoria do ser” pode ser contestada em seu sentido estrito, se retornarmos a sua etimologia. “Formada pelo genitivo **ontos**, que é o genitivo de **to on**; o genitivo **tou ontos** não significa ser, mas significa o ente, no particípio presente” (MORENTE, 1970, p. 275).. Além desta problemática, o verbo *ser*, possui inúmeras significações, e neste intrincado “jogo”, a ontologia surge como teoria de cada tipo de ente, com a finalidade de definir o que e porque cada ente *é*, e também como teoria do *ser em geral*, daquilo que os entes têm em comum. Assim, como a ontologia vai buscar o ser mais geral de todos os entes e o ser de cada tipo de ente, podemos através desta formulação discursiva, analisar duas vertentes do ser: a primeira *una*, indivisível ou em-si; a segunda *múltipla*, divisível em potência e ato. Como já discorreremos alhures, a segunda visão de análise, num sentido pluralista, colabora com nosso desencadeamento de raciocínio. No que poderemos abarcar o ser como *potência* e como *ato*: o par essência-existência que já nos referimos.

⁸. Este referencial é o que Ferrater Mora (1996, pp. 523-532) veio a chamar de “pré-história” do termo ontologia, e permite compreender, entre outras coisas, o que é notório: os autores que utilizaram “ontologia” ou “ontosofia” tenderam a destacar o caráter “primário” dessa ciência, em face de qualquer estudo “especial”. Por isso, se a ontologia pôde continuar sendo identificada com a *metafísica*, o foi com uma metafísica geral e não com a “metafísica especial”.



Finalizamos então nosso panorama histórico sobre o tema ontologia em Filosofia, cabe agora fazer uma breve passagem também de alguns autores que trataram deste tema e, utilizando como desfecho a abordagem recente em Geografia.

Uma dos autores modernos mais lidos e analisados sobre a temática ontológica é Martin Heidegger (2008), principalmente sua obra “Ser e Tempo”. O filósofo irá de maneira peculiar tratar o ser, ou modo de ser, na busca do ser mais geral. Para Heidegger, o existente fundamental a ser analisado é o *Dasein* (que será traduzido de inúmeras maneiras, desde presença, até homem, existência, Ser-aí e existência humana – iremos preferir o último por motivos posteriormente exemplificados), buscando o ser-no-mundo em geral do *Dasein*. Emmanuel Lévinas (1998) abordará principalmente ontologia em seu livro “Da Existência ao Existente”, onde buscará uma ligação nas idéias de Heidegger para traçar seu objetivo, mais voltado para o mundo subjetivo que comporta a existência do existente humano. Maurice Merleau-Ponty (2006), em inúmeras obras vislumbrará uma redução fenomenologia do mundo, mas em nossa abordagem especificamente, ficamos com seu livro “Fenomenologia da Percepção”, por dois motivos basilares: a sua abordagem *corpórea* do espaço, e de sua análise sobre o ser-no-mundo. Em trabalhos mais voltados para a leitura *marxiana* da ontologia, temos Herbert Marcuse (1968b), em seu livro-coletânea: “Materialismo Histórico e Existência”, cujo autor irá buscar o entendimento concreto do modo de ser da existência humana no Heidegger de “Ser e Tempo”. Karel Kosik (1995), em seu “A Dialética do Concreto”, também buscará uma leitura de Heidegger, mas também voltado para uma visão ontológica da *práxis*. István Mészáros (1981), com seu “Marx: a teoria da alienação”; resgatará a partir dos *Manuscritos de 1844* (assim como parte do livro supracitado de Marcuse) a ontologia do ser social de Marx.

Duas últimas análises ontológicas, curiosas, porém frutíferas, são de Nietzsche, em seu afamado “Assim Falou Zaratustra”, no qual o Filósofo, principalmente na dissertação sobre “O convalescente” buscará retratar uma regressão existencial-ontológica como, por exemplo: “Tudo vai, tudo torna; a roda da existência gira eternamente. Tudo morre; tudo torna a florescer; correm eternamente as estações da existência. Tudo se destrói, tudo se reconstrói, eternamente se edifica a própria casa da existência” (NIETZSCHE, 2008, p. 188)⁹. Outra abordagem é a de Michel Foucault (2000). Este Filósofo em sua obra “As Palavras e as

⁹. Fica exposto que para Nietzsche, a existência, ou o ser em ato, se movimenta com a vida. É uma busca de regressão ou solução do ser em geral através da vida, na idéia do *eterno retorno* por ele elaborada.



Coisas: uma arqueologia das ciências humanas” buscará, através de um discurso bem elaborado sobre a linguagem, resgatar o ser do homem, através do discurso (por isso a colocação do título). O discurso sobre o mundo, este ser da linguagem, acaba sendo o ser da humanidade enquanto discurso das ciências humanas.

Passemos então, para uma exposição dos autores que veicularam, e ainda veiculam, a análise ontológica na Geografia.

Primeiramente, como já citamos, o principal autor na Geografia que enveredou pela análise ontológica foi Armando Corrêa da Silva. Em inúmeros artigos, alguns não publicados, em livros, e em palestras e aulas diversas, seu nome figura como a *vanguarda* da temática na Geografia. Sua *ontologia analítica* se constituía de uma “abstração que passa pela aparência, o ser e a forma. Daí a abordagem: uma *fenomenologia-ontológica-estrutural*” (SILVA, 1991b, p. 131). A tarefa que Silva (1978a, p. 127) considerava primordial naquele momento era “‘pôr de pé’ a reflexão filosófica a partir da preocupação do espaço como ser”, que seria a base de uma *Geografia Teórica*. Contemporâneo a Silva, e mais conhecido academicamente, retornamos a Milton Santos, primeiro, em sua obra “A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção” (2006), no qual o Geógrafo brasileiro irá discorrer sobre a ontologia do espaço, buscando estatuto ontológico que irá culminar na produção das formas-conteúdo visto pelo prisma da Totalidade do espaço. Segundo, em um artigo, intitulado, “O espaço Geográfico como categoria Filosófica” (1988). Neste Santos se preocupará mais precisamente com o ser e a existência, fazendo referência a Silva sobre a abordagem da ontologia em Geografia.

Geógrafos seguidores de Silva nesse campo teórico, que vêm trabalhando atualmente nesse sentido são: Élvio Martins e Ruy Moreira. Martins (2007), em seu texto por nós já citado, busca o fundamento geográfico do ser calcado no ser-aí humano e suas singularidades e universalidades geográficas (divergindo das idéias basilares do espaço como ser de Silva, este último por nós aqui também reforçado). Moreira, em variados trabalhos vem reunindo análises ontológicas bem frutíferas, mas especificamente em duas obras. A primeira, o artigo “Marxismo e Geografia: a geograficidade e o diálogo das ontologias” (MOREIRA, 2004) em que vai reunir as idéias das ontologias, marxiana e geográfica, estabelecendo a geograficidade como síntese desse casamento. A segunda, através de seu livro “Pensar e Ser em Geografia”, no qual dedica uma parte somente para o debate sobre Ontologia e Geografia.



Autores de origem acadêmica anglo-saxônica, como Harvey e Soja, buscaram análises ontológicas em alguns trabalhos. Harvey (1980), como já citamos, através de “Justiça Social e a Cidade” e, mais recentemente, em “Espaços de Esperança”, onde irá buscar uma ontologia bem aproximada das idéias *marxianas* sobre o *ser de nossa espécie* (HARVEY, 2006), com inovações muito intrigantes quanto à mudança do mundo e de nós mesmos para mudarmos o mundo (algo muito próximo, a nosso ver, mesmo que não cite, do ser-no-mundo heideggeriano). Soja, através de seu: “Geografias Pós-Modernas”, irá abordar a espacialidade (conceito com o qual travaremos interlocução), como sendo existencial do ser (SOJA, 1993).

Através deste referencial amplo, porém breve para esta temática, iniciaremos nossa abordagem da *analítica ontológica da existência-espacial humana*. Explicitamos, com quais autores iremos buscar interlocução (e outros que também já dialogamos), com o intuito de introduzir ao nosso debate, parcialmente, a análise ontológica preexistente.

Neste momento, buscaremos formular nossos conceitos, e partiremos do movimento entre: *espaço ontológico e espacialidade*, mundo-forma e processo ontocriativo!

3.2 - O espaço ontológico e a espacialidade

Como pressuposto a esta idéia, gostaríamos de abarcar, sumariamente, dois termos expostos no parágrafo supracitado: *forma e processo*.

Tomando rapidamente o primeiro (forma) em seu sentido comum, ou melhor, através do “Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa” (que versa, assim como outros dicionários, sobre as palavras como são tratadas no senso-comum cotidiano), temos o sentido de: “configuração física característica dos seres e das coisas, como decorrência da estruturação das suas partes; formato, feitio, figura”.

Para o sentido de nossa análise, esta não é de antemão a nossa abordagem.

Busquemos então, seu tratamento filosófico e geográfico. Segundo a tradição do discurso filosófico (principalmente aristotélico), *a forma* é aquilo que determina a matéria para ser alguma coisa, i.é, aquilo por que alguma coisa é o que é; e segundo as palavras de Morente (1970, p. 97)., Aristóteles teria concebido forma (dentre outras acepções do termo), como “aquilo que faz que a coisa seja o que é”. Este modo de conceber a forma por Aristóteles se assemelha com a idéia de *essência*. Porém, não é esta também a nossa perspectiva, ela é *existencial*. Mas para alcançarmos esta, analisemos alguns Geógrafos acadêmicos que trabalharam este tema.



Primeiramente Harvey, em livro por nós já citado alhures, irá tratar o par: forma espacial e processo social; indicando a expressão “forma-espaco-processo social” (HARVEY, 1980, p. 5). Abordagem esta que irá reformular mais tarde em seu livro “Espaços de Esperança”, no qual irá buscar a idéia de forma como arranjo ou organização (bem próxima da abordagem *lefebvreana*). M. Santos também em algumas passagens, porém, mais detalhadamente em seu “Espaço e Método”, no qual irá tratar *forma* tanto como “ao arranjo ordenado de objetos, a um padrão”, quanto “uma estrutura revelada” (SANTOS, 1985, pp. 50-51). A abordagem estrutural da forma pode ser frutífera, porém, na analítica existencial, forma, não é estrutura, por ter sentido ontológico como mundo sendo inseparável do *processo*, este como *existencialidade*.

Dois outros Geógrafos se aproximam de nossa abordagem, se bem que o primeiro tenha uma verificação teórica balizada em uma acepção estrutural. Este é Moreira, onde “o espaço geográfico é a materialidade do processo do trabalho” (2007b, p. 85-86). Nessa assertiva, o espaço (*geográfico*) é um ente de existência ontológica e não epistemológico – o que discordamos (pois pensamos o *espaço geográfico* como constructo lógico dos métodos e epistemologia das ciências, não com existência ontológica – este seria o mundo-forma, tal como iremos expor a seguir); e o processo do trabalho seria a essência do espaço, como forma. Porém, mesmo tendo discordâncias quanto a essa acepção, abre-se caminho para trazermos (mais uma vez) o discurso de Armando C. da Silva, através de sua abordagem sobre *o processo e a forma*. Silva irá dissertar que “o processo é o contínuo devir da forma”, sendo esse *processo* “uma figuração particular do movimento” (1991a, p. 37). Assim podemos falar de forma como *mundo*, no qual este mundo é o *espaço ontológico*; o existencial particular como momento do processo, este que se dá como existencialidade, o que viremos a tratar como *espacialidade*.

Para ressaltarmos o espaço ontológico como inseparável da espacialidade, abarcaremos as análises ontológico-existenciais sintetizadas através da expressão: *modo de ser-no-mundo da existência humana*.

Começamos então por uma breve análise do que concebemos como existência espacial humana.

Como já mencionamos alhures, a *existência* consiste no ser em ato. Ou melhor, é o ser como essência que no seu *ato-de-ser* confere ao ser o ato de existir. Quando indagamos sobre a existência, podemos levar em consideração duas inquietações: que é existir? Ou quem



existe? Segundo Morente (1970), o ato de existir é algo que intuímos diretamente, por isso, não pode ser algo definido, ou definitivo. Em nossa acepção, o ato de existir é definido (porém não como *a priori* pensado, mas sim, *a posteriori* praticado) como *ser espacial em ato*, i.é, o espaço *como* ser uno e múltiplo (essência e existência), logo, o ato de existir é espacial. No caso da sub-totalidade geográfica “Terra” (como tratamos e explicamos alhures). Temos então uma definição do “que é existir?”. A segunda inquirição é sobre *quem existe*. Neste caso concordamos com Morente, pois podemos dizer que existem coisas, o mundo, a humanidade, as outras formas de vida; os *entes* em geral. Pois bem, deste modo iremos recortar a resposta para somente a análise de um ente em específico, a humanidade, sendo mais preciso: a *existência humana*. Como concebemos o ato de existir como sendo espacial, logo, a existência humana é *existência-espacial humana*.

Após este breve relato de nossa idéia particular de uma ontologia espacializada¹⁰, passemos para algumas citações relevantes, que por motivos particulares revigoraram este nosso modo de pensar. Tais citações são de origem complexa, porém, abrangentes e que desmembrarão na expressão que fora supracitada¹¹. As Bases dos argumentos se encontram em Heidegger, principalmente em seu livro *Ser e Tempo*, através do qual o pensador veiculará as reflexões ontológicas sobre o *Dasein*.

Nesse sentido, previamente, gostaríamos de fazer uma breve discussão sobre este termo, próprio do Filósofo alemão, pois será de grande importância para o entendimento da existência-espacial humana e para o desfecho na expressão modo-de-ser no mundo da existência humana. O termo *Dasein* é, a nosso ver, na filosofia moderna, o de mais polêmica, crítica e dificuldade de tradução, até porque, segundo algumas declarações do Filósofo Julián Marías¹² (este participou na Alemanha de aulas com Heidegger), o próprio Heidegger acreditava que a Filosofia somente deveria ser escrita em duas línguas: o grego e o alemão; logo, sua autocriação de terminologias era com interesse em uma das línguas bases para a Filosofia segundo Heidegger: o alemão. É interessante também observar que, segundo Marías, em alemão não há distinção escrita para as palavras que para o espanhol ou português

¹⁰. É curioso verificar que Soja (1993, p. 166) buscou reafirmações espaciais para o discurso filosófico-ontológico, finalizando seu capítulo, dentre outros questionamentos, com uma crítica a Heidegger, onde a “construção de uma ontologia mais plenamente espacializada nunca se completou” por parte do Filósofo alemão. Cabe aos interessados neste debate trazerem para si a responsabilidade, e a coragem, de retomar a análise.

¹¹. Modo de ser-no-mundo da existência humana.

¹². O texto-aula de Julián Marías sobre Martin Heidegger encontra-se no sítio eletrônico: <http://www.hottopos.com/harvard4/jmshdg.htm>.



correspondem a: ser, estar, existir e haver. Isto dificulta ainda mais a tradução e sua apreensão. Porém, buscamos uma definição própria, mesmo não tendo conhecimento do idioma falado por Heidegger, através da análise de algumas traduções e comentários sobre o termo *Dasein* para auferir um parecer.

Na tradução nacional de *Sein und Zeit* (“Ser e Tempo”), a palavra escolhida para representar o *Dasein* heideggeriano é *presença*. Não sendo sinônimo nem de existência e nem de homem, este termo busca no “pre” o movimento de aproximação antecipadora e antecipação aproximadora, sendo este “pre” o constitutivo da dinâmica do *ser* (“ença”) através das localizações. A alegação do movimento é bastante interessante e principalmente na abordagem localizacional, que poderia remeter a algo “geográfico”, mas, não é frutífero para o que pretendemos. Na coleção “Os Pensadores”, o texto “Sobre a Essência do Fundamento”, a tradução emprestada ao *Dasein* é “ser-aí”, aparecendo em certa ocasião como “ser-aí existente” (HEIDEGGER, 1996, p. 118). Em outra passagem, encontramos ainda a colocação: “o mundo, por conseguinte, pertence ao *ser-aí humano*, ainda que abarque todos os entes, também o ser-aí em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1996, p. 126, *grifos nossos*). Numa terceira obra intitulada “Sobre o Humanismo” (ou “Carta Sobre o Humanismo”), encontramos uma colocação também acerca do *Dasein*, que significa segundo Heidegger (1995, p. 43): “o homem se essencializa, de tal sorte que ele é o ‘lugar’ (*Da*), isto é, a clareira do Ser. Esse ‘ser’ do lugar (*Da*), e só ele, possui o caráter fundamental (*Grundzug*) de ec-sistência, isto é, da insistência ec-stática na Verdade do Ser”.

Outras duas abordagens sobre o *Dasein* foram feitas, uma pelo também Filósofo alemão Herbert Marcuse em seu texto “Contribuições para a compreensão de uma Fenomenologia do Materialismo Histórico”. A tradução escolhida é referenciada às outras obras também traduzidas para o português, sendo ainda recomendada para os idiomas: espanhol e francês. A expressão é “existência humana” (não somente existência), como sinônimo de *Dasein*. Luciano Brasil, em dissertação de mestrado em Filosofia com um estudo sobre a obra “Ser e Tempo”, nos brinda com uma explicação de sua escolha, seguindo um critério próprio de interpretação da linguagem heideggeriana. Brasil (2005, p. 15) clarifica-nos que Benedito Nunes “indicou a inconveniência de se traduzir *Dasein* por pre-sença, como ocorreu na tradução nacional”. Em outra passagem do texto, apesar de Brasil ter discordado em traduzir o vocábulo *Dasein*, surge para nosso entendimento a seguinte assertiva:



Ao atravessar os conceitos e métodos fenomenológicos pela questão do ser e de seu sentido, o pensador introduziu um enfoque diferenciado, centrado na auto-interpretação espontânea da existência humana examinada por uma hermenêutica do Dasein, vale dizer, por uma analítica existencial (BRASIL, 2005, p. 56).

Nesse momento Brasil cunha o termo *existência humana* por via de uma analítica existencial, i.é, uma ontologia fundamental, com “um propósito fundamentalmente ontológico-existencial” (HEIDEGGER, 2008, p. 234), através do qual também iremos tratar, por via de uma analítica ontológica espacial da existência humana. É interessante observar também que, em alguns casos, curiosos, e não sabemos se propositalmente (acreditamos que não), o termo *presença* aparece em três obras distintas. Uma de Armando C. da Silva, outra de Maurice Merleau-Ponty e a terceira de Michel Foucault. Silva (1978a, p. 97, *grifos nossos*) irá retratar que “em todos os níveis nota-se que a *presença humana* é decisiva”; Merleau-Ponty irá nos dar duas pistas para seu debate fenomenológico, um no qual ele menciona ser a presença uma estrutura única, em outro momento temos a colocação de “presença no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 578). Sabemos que a tradução é totalmente diferente da efetuada para Heidegger, principalmente pela diferença dos idiomas francês e alemão, mas, sabemos também que o capítulo em que se encontra essas colocações do Filósofo francês uma das epígrafes é da obra de Heidegger (“Ser e Tempo”). Logo, pode não se tratar de tanta coincidência assim! A terceira e última abordagem, mais distante da temática ontológica expressa até agora, porém, não menos criativa, é por conta de Foucault. Em “História da Sexualidade I”, sobre *o método*, o pensador cunha a expressão “onipresença do poder” (FOUCAULT, 1985, p. 89), buscando demonstrar que o poder está em toda parte. Analisando o vocábulo *omnipresente*, o prefixo “omni”, de origem latina, significa todo, todos; tudo; qualquer; de toda a espécie; todo, inteiro. O termo presente, ou melhor, *presença*, se formos analisar pelo viés Filosófico, o prefixo *pre-*, dá idéia de lugar e localização, enquanto o radical *sença* implica o verbo *esse*, ser em latim. Isto faz com que o *poder omnipresente* seja de um *existencial* da existência humana, pois toda a existência humana, ontologicamente, é dotada de poder.

Eis o que nas palavras de Heidegger significa: “denominamos caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 2008, p. 88). Nesse momento cabe exatamente tratar do mais importante na analítica ontológica crítica, a *existencialidade*. Este vocábulo que apreendemos tanto como “a



constituição de ser de um ente que existe” (HEIDEGGER, 2008, p. 49)., quanto como “processo ontocriativo” (KOSIK, 1995, p. 222). Seguindo esse parâmetro, em nossa acepção, a existencialidade é também práxis, pois “o homem é formador do mundo” (BRASIL, 2005, p. 66). Este processo *ontocriativo* que é a existencialidade, para nós emerge como o conceito de *espacialidade*. A inter-relação conceitual da práxis de Kosik, da existencialidade de Heidegger e o vocábulo ontológico-geográfico de Soja; resumindo: o *ser-no-mundo* da expressão por nós cunhada e interpretada.

Assim como citamos Merleau-Ponty alhures, podemos apreender que não há existência espacial humana sem o mundo. São correlatos de uma presença no mundo, ao mesmo tempo em que “não existe mundo sem uma Existência que sustente sua estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 578-579). Este *ser-no-mundo* como processo *ontocriativo* da *espacialidade* é predicado e constante devir do mundo pela existência humana. Retomando neste momento a inter-relação existencial do duplo processo-forma: *ser-no-mundo* e mundo, *espacialidade* e processo *ontocriativo*.

Analisamos brevemente então que *ser-no-mundo*, em nosso entendimento, se caracteriza como o processo *espacialidade*, esse “existencial do ser” (SOJA, 1993, p. 160), (ser como espaço-essência, tornado existência pelo processo *espacialidade*). Porém, o composto *ser-no-mundo*, exige de uma apreensão do mundo (espaço ontológico), para continuarmos com o nosso breve argumento ontológico. Temos um mundo inseparável do sujeito, este que possui um projeto de mundo (não o “olhar” dicotômico sujeito-objeto cartesiano) segundo Merleau-Ponty (2006), pois, “o homem nunca é homem, aquém do mundo” (HEIDEGGER, 1995, p. 79). Este espaço ontológico é um caráter próprio da existência humana, possuindo ele uma *estrutura ontológica*, o que irá “amarrar” o entendimento crítico da expressão modo de *ser-no-mundo* da existência humana: o modo de *ser-neste-mundo* da existência humana¹³; pois, este que é tratado como “homem”, “é o *mundo do homem*” (MARX, 2006, p. 45). Àquele mundo que nos é preexistente por um lançamento a partir do seu *modo de ser*, que Marcuse trata com sua percepção crítica do “estar lançado”. “No lançamento do *ser-no-mundo* adquire a existência humana suas possibilidades a partir da exteriorização transferida, herdada, do homem” (MARCUSE, 1968b, p. 71), no qual este lançamento da existência humana constituiria a característica do próprio ser da existência humana.

¹³. O que segundo Heidegger (1996, p. 126) seria: o “modo fundamental de ser da existência humana”.



A existência humana está-lançada no mundo através do que ela mesma criou para si. Lançada no mundo através do *Estranhamento*! Este é o *ser*, ou mais precisamente, o modo-de-ser que buscamos criticar: “o ser *estranho*” (MARX, 2006, p. 119).. O auto-estranhamento da existência humana é veiculado em processo através do “trabalho alienado”¹⁴, este é o processo *ontocriativo* como “caráter coisificado da *práxis*” (KOSIK, 1995, p. 74), transformando a humanidade em um ente estranho em todos os níveis da vida: aos homens, às mulheres, às diferentes cores (chamadas “raças”), às diferentes culturas e etnias, às outras formas de vida e existência (animal ou vegetal), ao próprio planeta (estamos sempre achando que o “paraíso” não é aqui!); e com fito de negar tudo isso num grupo só, chama-se o oposto ao *homem* (civilizado, social e cultural) de *natureza*. Nega-a e a rejeita em prol do mundo-do-homem. Além de que, o mundo que deveria ser da existência humana é somente para poucos, isto em prol de mais um estranhamento específico, o do próprio mundo, através da *propriedade privada*; o espaço ontológico o qual criamos e que nos condiciona é balizado na propriedade privada. A alienação que “move a presença para o modo de ser em que ela busca a mais exagerada ‘fragmentação de si mesma’” (HEIDEGGER, 2008, p. 243). Esta é a lei que “pesa” entre nós, “que nos tornássemos estranhos um ao outro” (NIETZSCHE, 2007, p. 145).

Para evitarmos prolongamentos sobre o assunto (que renderia incontáveis páginas de citações e críticas), passaremos para a próxima e última parte deste trabalho. Esta é voltada para uma relação fundamental, visando entendermos o modo de ser-*estranho*-no-mundo: a subjetividade *na* espacialidade, e nos espaços biopolíticos, que, ao nosso entendimento são expressões cotidianas do espaço ontológico. Nesse momento onde a espacialidade, como existencialidade, se torna *cotidianidade*, como “*práxis* utilitária cotidiana” (KOSIK, 1995, p. 20), a biopolítica emerge como forma de controle dos corpos-individuais e coletivos (da existência humana e do existente que cada um de nós *é*). A partir dela se afirmam como heranças: o senso-comum, a não-consciência, os preconceitos, os estereótipos e as verdades hegemônicas impostas e veiculadas pelas ciências.

4 - A subjetividade do ser nos espaços biopolíticos

¹⁴. Esta é a produção de uma humanidade estranha à sua condição, e o indivíduo (como um ente-genérico), “o trabalhador além de estar alienado do produto do seu trabalho, está também alienado da sua identidade com o semelhante (ser social), não se reconhecendo mais como proletário, mas como bancário, motorista, químico, professor, etc.” (THOMAZ JÚNIOR, 2002, p. 10).



Partiremos para o esboço final deste trabalho, tendo como objetivo máximo “o modo de ser do ente intramundano que se manifesta na vida quotidiana” (BRASIL, 2005, p. 564), porém, entendendo que, “a subjetividade está expressa no construto *Dasein*” (2005, p. 87), i.é, a espacialidade da existência humana se torna representação por via da *subjetividade humana*. De toda forma, não é a espacialidade que se encontra na subjetividade, mas, a subjetividade é-na espacialidade. Esta assertiva pode ser contemplada e reafirmada através de três Filósofos: Marx, Engels e Nietzsche; os dois primeiros através da frase “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX e ENGELS, 2007, p. 49)¹⁵, o terceiro através do retorno ou inversão “*Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum* (Sou, portanto penso: penso, portanto sou)” (NIETZSCHE, 2007, p. 142). Dissemos inversão por realmente Nietzsche ter invertido a fórmula de Descartes, colocando as representações depois da existência. No sentido adotado por Nietzsche, não somente encontra-se invertida a fórmula cartesiana, mas, cria-se um retorno, no qual o processo *ontocriativo* (espacialidade) determina a subjetividade humana, que por sinal condiciona a vida do existente humano.

Para esclarecermos, a subjetividade é uma “situação intersubjetiva” (DARTIGUES, 2008, p. 61), justamente por estar relacionada não à existência humana, mas ao *existente*, este que vive “a vida cotidiana, ou seja, a existência vivida” (CANTONI, 1968, p. 3) através da co-existência. Forma-se com naturalidade então esta nova mundanidade, esta nova espacialidade, agora representada através da intersubjetividade cotidiana vivida: a *cotidianidade*. Esta que se dá como “a *práxis* no seu aspecto fenomênico alienado” (KOSIK, 1995, p. 74), uma *práxis* que como processo subjetivo reproduz o mundo (espaço ontológico), mas, de modo fenomênico, o espaço ontológico é realmente um espaço vivido, um “mundo *vivido*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 579): um *espaço fenomenológico cotidiano*. Este que neste momento, entendemos e apresentamos como os *espaços biopolíticos*.

Através da análise desta co-existência vivida do existente humano no espaço cotidiano, podemos melhor analisar seu processo *cotidianidade*. Discorrendo sobre algumas de suas

¹⁵. Esta citação pode ser complementada por outra passagem: “a produção das idéias, das representações, da consciência é, ao princípio, entrelaçada sem mediações com a atividade material e o intercambio material dos homens, a linguagem da vida real. A formação das idéias, o pensar, a circulação espiritual entre os homens ainda se apresentam nesse caso como emanção direta de seu comportamento material” (MARX e ENGELS, 2007, p. 48). É fato que a nomenclatura utilizada pelos dois Filósofos não segue o mesmo balizamento etimológico da nossa, porém, se buscarmos compreender *atividade material* e *comportamento material* sob a analítica ontológica, podemos dar-lhes o sentido do existencial, tratando-o como a *espacialidade da existência humana*. Já a *produção das idéias*, *representação* e *consciência*; podemos apreender como *subjetividade*, esta que é-na espacialidade.



características sobre a co-existência vivida. As características da co-existência dos indivíduos espacialmente reunidos sem individualidade nos remetem aos processos de “ontogênese” tal como nos elucida criticamente Marcuse (1968a). Ao “abrandamento das pulsões” tratado por Elias (1994), ou a constituição do “processo de estereotipagem” analisado por Harvey (2006, p. 168). Todas estas problemáticas e angústias cotidianas vividas partem do princípio do modo de ser-no-mundo como *estranhamento*, provocando na existência humana a *alienação*, como fora supracitado; além de o existente humano enquanto conjunto de indivíduos que vivem e experienciam o mundo estarem alienados do “próprio corpo, assim como a característica externa, a sua vida intelectual, a sua vida humana”, como nos revela Marx (2006, p. 116-117). É nesta relação da intersubjetividade na co-existência cotidiana com o corpo que queremos finalizar o nosso trabalho. Através da abordagem de Foucault em sua obra-aula: *Em defesa da Sociedade: Aula de 17 de março de 1976*.

Para fazermos associação com a citação de Marx acima, destacaremos desta aula do Filósofo a abordagem intitulada *Do homem-corpo ao homem-espécie: nascimento do biopoder*. Dividindo-o em três momentos: a) homem-corpo; b) homem-vivo-espécie; e, c) instauração do biopoder. No primeiro momento, procedimentos voltados para a distribuição areal dos corpos individuais; a organização em torno desses homens-corpos e por isso, de *todo campo de visibilidade*. E nesse sentido, também, as *técnicas sobre os corpos* como, por exemplo, através do adestramento, ou, “do exercício, do treinamento” (FOUCAULT, 1999, p. 288). A atuação de uma “tecnologia disciplinar do *trabalho*”, que irá se instalar no fim do séc. XVII e no decorrer do séc. XVIII. Na segunda metade deste último, outra tecnologia de poder emerge, *não excluindo a primeira* (sobre o homem-existente indivíduo), mas complementando-a em escala mais abrangente, com outros instrumentos. Esta técnica é diferente da que controla os indivíduos, o corpo, ela busca o disciplinar o homem espécie. No segundo momento, temos uma “nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens” (FOUCAULT, 1999, p. 289), formando uma massa global por processos de conjunto, da própria vida. Temos então a passagem do que Foucault irá chamar de: uma “anátomo-política do homem-corpo”, para, uma “‘biopolítica’ da espécie humana”. Temos aí então uma instauração do biopoder de forma ampla. Na segunda metade do século XVIII constitui-se as primeiras fontes de controle dessa biopolítica que vai se consolidando, se efetivando na análise e execução na população quanto à natalidade, mapeando-se fenômenos de controle dos nascimentos.



Quanto à análise do pensador sobre as *articulações da disciplina e da regulamentação, a cidade operária, a sexualidade, a norma*, Foucault busca retomar a comparação entre a tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo. A técnica disciplinar: “centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo” (1999, p. 297). Tecnologia do corpo individualizado em um treinamento. A disciplina como escala local. A tecnologia centrada na vida: “agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva [...] procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos” (FOUCAULT, 1999, p. 297). Esta visa então, um equilíbrio global, segurando o conjunto interno de relações. Tecnologia dos corpos em processos biológicos do conjunto. Regulação como escala global dos fenômenos. Temos então o que Foucault irá classificar em duas séries, que compreendemos como: *corpo/organismo/disciplina/instituições; população/processos biológicos/mecanismos regulamentadores/Estado*. Estes dois mecanismos podem articular-se um com o outro, sendo isto, o que acaba ocorrendo na maioria dos casos; disciplinas do corpo e regulamentação da população *articulados* um com o outro.

A Sexualidade. Outro eixo de suma importância estratégica no séc. XIX, por motivos especiais. Sendo o primeiro: “enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente” (FOUCAULT, 1999, p. 300), como na inibição da masturbação infantil. O segundo, por efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. Nesta encruzilhada, corpo-população, depende da disciplina e da regulamentação. A idéia médica para a sexualidade com as duas ordens de efeito: sobre o corpo indisciplinado, punido pelas doenças individuais; e a teoria da degenerescência, na transmissão hereditária do caráter. Nesse sentido, a “medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios” (FOUCAULT, 1999, p. 302); é a inter-relação *saber-poder* sobre o corpo e sobre a população.

Em outra análise da sexualidade (particularmente nossa), temos o sexismo se particularizando na expressão de um “machismo” cotidianamente cruel e “natural”. A *co-presença* de mulheres e homens serve apenas para reafirmar a subjugação sexual do primeiro ao segundo (não é também uma ciência altamente masculina, do *Homem* como categoria “cimentada” e estudada, que como por rigor científico, representa o surgimento da



inteligência via do gênero *homo*?). A mulher como “fonte do pecado”; a “mulher-mercadoria” dos filmes pornôis; a “mulher-trabalhadora” que nada recebe por seu trabalho domestic(ad)o. Enfim o rosa é *cor feminina* (estipulada desde a “tenra-infância”), o rosa é a cor do amor, o amor é subjugar-se, é ser-passivo; não é por menos que a mulher representa o *passivo* da relação! Quando nesse sentido, ainda, as mulheres são vitimadas às repressões do prazer. Passivas que são da volúpia e do egoísmo do mundo-do-*Homem*. “Palavrões”, jamais ditos frente às mulheres, a mulher de casa sempre pura e imaculada (de preferência branca), a da “rua”, a dos prazeres cotidianos, negras e representando a falta de pudor: o *fetichê* da “mulher-mercadoria”. É nesse sentido que nas palavras de Smith (1988, p. 43) “as mulheres são postas em pedestais somente quando sua dominação social está garantida”.

Caminhando para a análise do *Biopoder e racismo*: segundo Foucault, “o que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder” (1999, p. 304). A definição de racismo para Foucault abarca o contínuo biológico da espécie humana, a dita hierarquia das “raças” e suas distinções com juízo de valor: boas ou inferiores! Uma fragmentação biológica imposta pelo poder. Permitindo o mesmo a tratar tal população como “uma mistura de raças” (exemplo do caso brasileiro). O racismo terá duas funções: fragmentar e fazer censuras biológicas; e a relação guerreira, da disputa entre raças, no qual você querendo viver é preciso que o outro morra. O que analisando pelo âmbito da primeira função, utilizaremos como exemplo cotidiano dos espaços biopolíticos vividos.

Sobre “o tal do cabelo ruim”. Então, o negro, o neguinho, o negão, o pardo, o mulato, o moreninho, o jambo, o café-com-leite, o sarará, o nego-aço, o crioulo, o preto, o “você não é negro, é moreninho”, esses se não tiverem o “famoso” cabelo liso, ou devem fazer alisamento japonês, a escova progressiva, a chapinha, o relaxante ou então devem passar a “maquina zero”; para se conformarem na co-existência cotidiana. Continuamos a classificar “as pessoas quanto à sua ‘aparência’, habilitando-as ou não a determinados empregos, e nos surpreendemos quando uma pessoa ‘bem apresentada’ é identificada como transgressora das normas sociais e considerada criminoso” (RODRIGUES, 1986, p. 46). É assim que o processo de estereotipagem aparta ainda mais o espaço-corpo, o homem-*corpo* é um homem *modalizado, modelizado*, um homem que se quer universal (não é por acaso que existem os “modelos”!). Racismos, sexismos, nacionalismos, classismos e como expressões abomináveis do *modo de ser* humano. O estranhamento da *cor do outro*, torna-se fenômeno humano via do racismo; para o negro, “a cada dia introjeta-se o estereótipo que existe sobre ele em nossa



sociedade de, além de destituir-se de valor e cultura negra, que passa a ser olhada como algo exótico-pitoresco e como uma forma marginal de existência” (LOPES, 1987, pp. 7-8). Negro, em qualquer situação é pré-condenado, é o suspeito primevo, o culpado-mor dos atos e disparates, culpado por insistir em “existir”. E é assim que “nosso preconceito racial, zelosamente guardado, vem à tona, quase sempre, num momento de competição” (SANTOS, 1984, p. 41).

Fechamos aqui nossa análise, crítica ontológico-existencial e agora, fenomenológica. Pelo que vimos e apreendemos, os espaços biopolíticos se emergem empiricamente como espaços fenomenológicos, pautados por um biopoder como o processo de cotidianidade destes espaços biopolíticos vividos. A relação corpo-espaço-poder emerge-se como um tabu, autocriado por nossa sociedade, por nós mesmos, tanto como existência humana quanto indivíduos existentes. A partir dessa verificação, podemos confirmar que ontologicamente a subjetividade é-na espacialidade, como *cotidianidade*, controlando e condicionando a vida dos indivíduos como num processo de realimentação. Da existência às idéias e vice-versa. Esta é a condição que cabe a nós, com todas as opiniões à disposição: ajudarmos a mudar o modo de ser-no-mundo da existência humana, e para esta abordagem que se volta nossa proposta, para não-concluir. Para não mais vermos a vida como objeto da razão-pensante...

5 - Considerações finais: reinventando o caminho... o mundo, o ser e a geografia

Esta reinvenção do caminho tem, antes de tudo, um “sabor” de estar revivendo-o.

O que estamos exaltando, em alguns momentos nas entrelinhas, em outros diretamente por citações, é o retorno das abordagens ontológicas na Geografia. O “pôr de pé” das questões sobre o *ser* vividas em vários momentos por Armando Corrêa da Silva, pouco lembradas pela Geografia profissional. Deixarmos de somente olhar para nosso umbigo e nos voltarmos para problemáticas Filosóficas é como um peso numa disciplina de cunho altamente academicista e com um caráter “terra-a-terra” como criticara Lacoste.

A nossa base de método centrada na dicotomia sujeito-objeto cartesiana, ocidentalmente estabelecida, deixa-nos prenhes de preconceitos e de análises teóricas, porém descritivas, como se mulheres, homens, mundo e outras manifestações de vida fossem meros objetos. A reinvenção de nossa epistemologia Geográfica precisa ser rapidamente posta em prática, para que ontologicamente possamos contribuir para “mudar o mundo”. Reconstruir nós mesmos, enquanto indivíduos e existência coletiva, em sociedade. Mudar nossos projetos



e planos como sujeitos de nossos pensamentos, estes sim nossos objetos. Pois, “o sujeito construído, depois (re)construído, defronta-se agora com o objeto construído, a seguir (re)construído” (SILVA, 1992, p. 111).

Nosso pensamento estipula e se auto-influencia por conceitos que acreditamos ser Geográficos: *o espaço*. Este visto como objeto da Geografia por muitos, mas por poucos analisados para serem reconstruídos junto com seu objeto-pensamento. Este *ser* que é o espaço não se faz presente na forma de discurso ontológico, esta é a renovação epistemológica! Se “é o espaço, ‘em si mesmo’, uma base para a realidade, ou é o conceito abstrato de espaço que é um fundamento para o modo em que vemos a realidade?” (SMITH, 1988, p. 116) se faz como uma questão ontologicamente respondida, pois ele é o *ser*, essência e existência, logo, nos preocupamos com o modo de ser desta existência humana, deste mundo. Estamos nos arriscando em perder muito tempo analisando o espaço geográfico, como ente de existência epistemológica, para deixarmos de praticar revolucionariamente através do espaço ontológico, como modalidade ontológica do ser: o mundo da nossa humanidade.

A Geografia deve se “embebedar” da Arte e da Filosofia para opinar e mudar mais a existência humana, para ter como meta a harmonia e a racionalidade sadia do mundo em que vivemos e criamos. Deixemos de ser mulheres e homens sem personalidade, medíocres e rotineiros. Domesticados pelo biopoder que exercemos e criamos para nosso ser-no-mundo. Sem conformismo de “massa”, impeçamos que a ciência se objetifique cada vez mais. Impeçamos que nosso mundo e nós mesmos tornemo-nos cada vez mais algo externo a nós, um objeto de nós mesmos.

Deixemos de lado esse ser-estranho ao qual estamos condenados!

Pensem neste momento junto com Harvey, pois:

A pessoa é dotada de certas capacidades e habilidades passíveis de ser usadas para transformar o mundo. [...] Ao mudar nosso mundo, mudamos a nós mesmos. Como, então, pode algum de nós falar de mudança social sem ao mesmo tempo estar preparado, em termos tanto mentais como físicos, para alterar a si mesmo? Inversamente, como poderemos transformar a nós mesmos sem transformar nosso mundo? (HARVEY, 2006, p. 307).

Este é o nosso recado (do autor), para que com cada trabalho, por menos abrangente que seja, tentemos mudar nossas concepções *academicistas*, profissionais por demais que



seguem num ser-estranho de nossa própria existência. Os problemas existenciais da humanidade partem dela mesma e “em nenhum momento duvida-se de o homem ter saído dos trilhos ou estar em perigo; ou de ser quem deve ser modificado” (ARENDDT, 2002, p. 35).

E para darmos o desfecho por aqui (com vistas críticas com esperanças de mudança no futuro), ficamos com mais uma frase de Armando Corrêa da Silva (1980, p. 285), onde “não se trata de pessimismo, mas daquele realismo que afirma que a raiz dos problemas humanos reside no próprio homem”.

6 - Bibliografia

- ARENDDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BRASIL, L. F. A espacialidade do *dasein*: um estudo sobre o § 24 de *Ser e tempo*. (Dissertação de Mestrado), Porto Alegre: PUCRS, 2005.
- BRUNHES, J. *Geografia humana* (edição abreviada). Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.
- CAMARGO, L. H. R. *A ruptura do meio ambiente*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CANTONI, R. *A vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2008.
- DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da língua portuguesa: versão 1.0, 2001.
- ELIAS, N. Formação do estado e civilização. In: *O processo civilizador* (Volume 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, pp. 191-274.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Aula de 17 de março de 1976).
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. Outros espaços. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- HARVEY, D. *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980.
- _____. *Espaços de esperança*. São Paulo: Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. (Coleção: Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996.



- _____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JOLIVET, R. *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1968.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Edições e publicações Brasil editora S.A.: São Paulo, 1965.
- _____. Introdução à geografia. Em *Geographia*: Niterói, v. 17, 2008.
- KONDER, L. *O que é dialética*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- LACOSTE, Y. A Geografia. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1977.
- LÉVINAS, E. *Da existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1998.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968a.
- _____. *Materialismo histórico e existência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968b.
- LOPES, H. T. *Negro e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.
- MARÍAS, J. *Heidegger*. Disponível em: <http://www.hottopos.com/harvard4/jmshdg.htm>. Acesso em: 03, fevereiro, 2009.
- MARTINS, É. Lógica e espaço na obra de Immanuel Kant e suas Implicações na ciência geográfica. Em *Geographia*: Niterói, v. 09, 2003.
- _____. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. *Espaço e Tempo*, N. 21, pp. 33 - 51, 2007.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- MARX, K e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MOREIRA, R. Geografia, ecologia, ideologia: a “totalidade homem-meio” hoje. *Anais do 4º. ENG/Rio de Janeiro*, 1980.
- _____. O Racional e o simbólico na geografia. In: SOUZA, Maria Adelia de Souza, et alli. (Org.). *O novo mapa do mundo - natureza e sociedade: uma leitura geográfica*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- _____. Marxismo e geografia: a geograficidade e o diálogo das ontologias. Em *GEOgraphia*. Niterói: PPGEU/UFF, 2004, ano VI, n. 11.
- _____. *Pensar e ser em geografia*. São Paulo: Contexto, 2007a.



- _____. *O que é geografia*. São Paulo: Brasiliense, 2007b.
- MORENTE, M. G. *Fundamentos de filosofia: lições preliminares*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1970.
- MORIN, E. O sistema, paradigma e/ou teoria. In: MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Portugal: Publicações Europa-América, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Rideel, 2005.
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986.
- SANTOS, J. R. *O que é racismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SANTOS, M. *Espaço e método*. São Paulo: Studio Nobel, 1985.
- _____. O espaço geográfico como categoria filosófica. *Revista Terra Livre*, n. 5, pp. 9-20, 1988.
- _____. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2006.
- SARTRE, J. In: SARTRE, GARAUDY, HYPPOLITE, VIGIER, ORCEL. *Marxismo e existencialismo (Controvérsia sobre a Dialética)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.
- SILVA, A. C. *O espaço fora do lugar*. São Paulo: HUCITEC, 1978a.
- _____. O conceito de espaço em *David Harvey* – implicações ontometodológicas. *Anais do 3º. ENG/Ceará*, 1978b.
- _____. Geografia: conhecimento da crise ou crise do conhecimento? *Anais do 4º. ENG/Rio de Janeiro*, 1980.
- _____. O Espaço como ser: uma auto-avaliação crítica. In: MOREIRA, Ruy (org.). *Geografia: teoria e crítica (o saber posto em questão)*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. A renovação geográfica no Brasil – 1976/1983 (as geografias crítica e radical em uma perspectiva teórica). *Boletim Paulista de Geografia*, n. 76, 1983.
- _____. As categorias como fundamentos do conhecimento geográfico. In: SANTOS, Milton e SOUZA, Maria Adélia. A. (Orgs.). *Espaço interdisciplinar*. São Paulo: Nobel, 1986.
- _____. *Geografia e lugar social*. São Paulo: Contexto, 1991a.
- _____. Ontologia analítica: teoria e método. Em *Revista Terra Livre*, n. 9, pp. 129-133, 1991b.



_____. Sujeito e objeto e os problemas da análise. Em Boletim Paulista de Geografia, n. 71, 1992.

_____. O mercado mundial e a alocação de capital e trabalho. In: SANTOS, M, SOUZA, Maria A. de, SCARLATO, Francisco e ARROYO, Monica (orgs.). *Fim de século e globalização* (o novo mapa do mundo), 1994.

SMITH, N. *Desenvolvimento desigual*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SOJA, E. W. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.

SOUSA SANTOS, B. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.

THOMAZ JÚNIOR, A. Por uma geografia do trabalho. *Revista pegada eletrônica*, n. 3 (número especial), 2002.