Boletim Paulista de Geografia

agb SÃO PAULO DESDE 1934

Dossiê
Geografia e Marxismo

Formação social, dialética socioespacial e questão moral na Geografia Crítica de Milton Santos

Marcos Aurélio da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Florianópolis, SC, Brasil.
m.aurelio.silva@ufsc.br



Boletim Paulista de Geografia

Ano: 2026

N°: 116

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional.

Formação social, dialética socioespacial e questão moral na Geografia Crítica de Milton Santos

Resumo

A dialética espaço-tempo de Milton Santos é lida neste artigo como uma dimensão da epistemologia política hegelo-marxista cuja expressão prático-filosófica se apresenta na crítica política e moral do colonialismo, ela mesma a forma principal de manifestação da categoria de formação socioespacial recortada geograficamente nos Estados-nações. A noção de evolução histórica que assim emerge como projetualidade, tendo o espaço social em seu centro, não equivale a qualquer forma de teleologismo mecânico, mas a uma bem mediada relação entre a dimensão universal e a dimensão particular da história, e assim a um sentido mais profundo de finalismo, aberto à heterogênese dos fins, a dar lugar a uma concepção de Estado e de formação social (ou formação socioespacial) que avança em direção ao Estado ético de que falou Antonio Gramsci.

Palavras-chave: Hegelo-marxismo, Milton Santos, ajuste espacial, teleologias, Estado ético.

Social formation, socio-spatial dialectic, and the moral question in Milton Santos's Critical Geography

Abstract

Milton Santos' space-time dialectic is read in this article as a dimension of Hegelian-Marxist political epistemology whose practical-philosophical expression is presented in the political and moral critique of colonialism, itself the main form of manifestation of the category of socio-spatial formation geographically delineated in nation-states. The notion of historical evolution that thus emerges as a projectual concept, with social space at its center, is not equivalent to any form of mechanical teleologism, but to a well-mediated relationship between the universal and particular dimensions of history, and thus to a deeper sense of finalism, open to the heterogenesis of ends, giving rise to a conception of the State and of social formation (or socio-spatial formation) that advances towards the ethical State of which Antonio Gramsci spoke.

Keywords: Hegelo-Marxism, Milton Santos, spatial adjustment, teleologies, ethical state.

Introdução

A questão central deste artigo está concentrada na apresentação das elaborações teóricas propostas nos anos 1970 por Milton Santos para a renovação crítica da Geografia, reconhecendo que o fundamento teórico desta elaboração é o hegelo-marxismo, manifesto, de um lado, nas leis de tendência esposadas por Marx em *O Capital* e, de outro, na centralidade assumida pela questão moral, núcleo da Filosofia Clássica alemã da qual Hegel, mais do que apenas o moderno teórico da dialética, é seu maior representante. O entrelaçamento destas duas influências, ganham um sentido de *práxis* na denúncia do colonialismo e da carga de desumanização que ele encerra, apresentando-se sob a forma de um ajuste espacial que encontra já os seus limites nos movimentos nacionais de contestação da dominação colonial. É o momento em que a categoria de formação social passa por reflexões mais aprofundadas no marxismo, sendo Milton Santos o vértice deste movimento intelectual, ao propor uma reflexão não apenas em termos de formação social, mas socioespacial, e no centro da qual está uma teoria do desenvolvimento desigual e combinado.

Uma vez apresentadas estas formulações, o artigo abre-se para discutir polemicamente com os argumentos que, a partir igualmente de uma posição de crítica social, rejeitaram a formulação do grande geógrafo baiano, acusando nele um encadeamento de problemas que vai do estruturalismo ao teleologismo. Explorando as carências filológicas desta crítica, o artigo procura contestar os motivos da rejeição do aporte hegelo-marxista miltoniano, concluindo que a crítica se põe a promover um deslocamento epistemológico que pretende ancorar a reflexão em Geografia posta ao lado do mundo do dissenso nas *structures of feeling* do pós-modernismo, sendo ela mesma refém da violenta compressão capitalista do tempo-espaço, e assim dos efeitos provocados pelos ajustes espaciais que envolvem a crise de longa duração do capitalismo. O principal deles o enfraquecimento da eticidade hegeliana (mas na mesma medida gramsciana) do Estado, caminho pelo qual começava a trilhar, mesmo se às vezes de maneira hesitante, a reflexão do último Milton Santos.

Hegelo-marxismo e dialética espaço-tempo

A categoria de formação econômico-social, que já nos anos de 1950 Cesari Luporini disse ser "essencial no marxismo", e isto partindo dos estudos que Lenin elaborou para refutar uma sociologia "no melhor dos casos" apenas descritiva (Luporini,1974 [1954], p. 299), conheceu na geografia brasileira uma grande inovação teórica. Foi Milton Santos, através de um artigo simultaneamente publicado no ano de 1977 na revista *Antipode*, no *Cahiers Internationaux de Sociologie* e no *Boletim Paulista de Geografia* (Santos, 1982 [1977]), bem como através do livro *Por uma Geografia Nova* (2008 [1978]), um dos seus principais artífices. No centro desta perspectiva, uma redefinição da categoria de espaço, lida não mais pelo ângulo de uma visão tridimensional, um "receptáculo", tão-somente "condição de possibilidade", que "termina por ser a base filosófica tanto para os possibilistas quanto para os deterministas" (Santos, 2008 [1978], pp.50-51). Tratava-se de pensar o espaço sem que se excluísse a dimensão "tempo", o "tempo das sociedades em movimento", muito diferente do tempo "*continuum*" de Newton, "um tempo tão absoluto quanto o espaço", afinal responsável "pelo dualismo história-geografia" (Santos, 2008 [1978], p. 51). Daí porque falar de "formações sócio-econômico-espaciais ou, para abreviar, formações sócio-espaciais", ou ainda "exclusivamente de formações sociais, pois estas não se realizam de maneira nenhuma fora do espaço" (Santos, 2008 [1978], p. 240).

Pressupondo a "noção de um espaço quadrimensional", a superação da dualidade história-geografia – as prisões do tempo e do espaço *continuum* e absoluto – conduz, portanto, a um "enfoque espaço-temporal" que se sustenta na "noção de espaço relativo" – ou, ainda da melhor, um "espaço relacional" (Santos, 1988, p. 26) –, vale dizer, o "espaço considerado como um sistema de relações ou um campo de forças", expressão das tensões da "acumulação desigual de tempos" que lhe caracteriza (Santos, 2008 [1978], pp. 252-256). A rigor, uma segunda natureza (*natura naturata*) que de maneira nenhuma pode ser lida como a banal negação de uma "natureza primeira" (*natura naturans*), supostamente imóvel, mas a partir de uma complexa "dialética do espaço", já que

> ... há sempre uma primeira natureza prestes a se transformar em segunda; uma depende da outra, porque a natureza segunda não se realiza sem a primeira e a natureza primeira é sempre

> incompleta e não se perfaz sem que a natureza segunda se realize. Este é o princípio da dialética do espaço (Santos, 2008 [1978], p. 214).

Posto o espaço como "segunda natureza", já um "campo de forças" a revelar as tensões da "acumulação desigual de tempos", compreende-se que, para esta "geografia crítica", emerge como um imperativo não mais "esconder o papel do Estado bem como das classes", a rigor uma forma de "justificativa da obra colonial" (Santos, 2008 [1978], pp. 21 e 31). E eis também de onde parte a definição e o recorte espacial da categoria de formação econômico-social, produto "do desenvolvimento desigual das forças produtivas" e da "transformação das relações de produção" a ser apreendida ao nível do Estado-Nação ou, ainda mais precisamente, através do "papel específico" que exerce a "acumulação histórica e do presente na formação das características individuais de cada país." (Santos, 2008 [1978], pp. 240-243). Formações sociais que assim devem ser estudadas a partir de "dois conjuntos de relações definidos por Lenin", mas não menos presentes no marxismo de Gramsci (1975, pp. 1584-1585): "as relações horizontais e as relações verticais", as primeiras nos dando "a estrutura interna da sociedade", as últimas nos mostrando "as relações de uma sociedade com as outras sociedades", motivo pelo qual "a evolução de um país interessa não apenas a ele próprio, mas igualmente aos outros" (Santos, 2008 [1978], p. 245).

Uma ampla e articulada síntese destas formulações se encontra no capítulo introdutório de *Por uma geografia nova*, proposta como um programa de pesquisa:

> A noção de tempo social leva à noção de periodização da história e essa necessidade epistemológica provém do fato que a História é, a um só tempo, contínua e descontínua. A categoria modos de produção permite essa periodização. Ela é, todavia, insuficiente, porque dentro de um tempo existem tempos. O tempo do modo de produção é universal; daí impõe-se igualmente considerar o tempo do Estado-Nação, que permite analisar a articulação entre a divisão internacional do trabalho e a divisão interna do trabalho e assegura o estudo do jogo entre as forças internas e as forças externas de modelagem da sociedade e do espaço. A noção de tempo empírico é a única capaz de ser compatibilizada com a noção de um espaço objetivo. Ela deve permitir que se trabalhe, finalmente, em termos de sistemas espaço-temporais (Santos, 2008 [1978], p. 22).

Das questões acima sintetizadas, uma delas ainda não foi discutida nesta breve apresentação das formulações de Milton Santos, precisamente aquela que remete à *História* com inicial maiúscula, ou à filosofia hegeliana – ou hegelo-marxista – da história. Trata-se da categoria de *totalidade histórica*, "uma herança deixada a Marx por Hegel" que consagra a

determinação "do todo sobre as partes" (Lukács *apud* Santos, 2008 [1978], p. 184). A rigor, ela mesma entrelaçada à "noção de tempo, porque a realidade é um estado mas é também uma totalização em marcha", mas também à noção de estrutura, nomeadamente de "estruturas sociais" (Santos, 2008 [1978], p. 219). E eis como compreender as recorrentes referências de Milton Santos a expressões como "marcha da História", "evolução da história humana", "desenvolvimento histórico", "unidade da história" (Santos, 2008 [1978], pp. 31,127, 157, 246), e enfim à categoria de "devir" histórico, necessariamente associada ao "espaço real", "das sociedades em seu devir", argumento central na crítica da "geografia viúva do espaço", cuja base é "a história dos historiadores, a natureza 'natural' e a economia neoclássica", totas elas presas a uma ideia de espaço que não é outra coisa senão um espaço "estático ou simplesmente não existente", um espaço "ideológico" (Santos, 2008 [1978], p. 218).

Numa palavra, não estamos diante daquilo que "a ciência da natureza e da linguagem" define como "história da evolução", mas sim do que a dialética hegeliana chamou de "salto qualitativo", uma forma de evitar que se conceba o "desenvolvimento histórico" *apenas* como um "processo gradual de lentas transformações" (Bodei, 2012, p. 19), embora esse andamento "lento e silencioso" também possa se verificar (Burgio, 2002, p. 21). E eis como compreender a crítica da noção de "espaço como suporte biológico dos grupos humanos" que interessou a Paul Claval, e mesmo à velha "noção de ecúmeno", como também a crítica do "espaço social" associado "exclusivamente" ao "habitat dos homens", ou ainda à simples "soma dos espaços" de "cada sociedade particular" (Santos, 2008 [1978], pp. 208-210), todas incapazes de compreender o espaço como totalidade em movimento.

Hegelo-marxismo e ajuste espacial

Esta velha geografia é superada pela sucessão de três grandes períodos, "momentos marcantes na história da humanidade" que conduzem à "universalização da economia e do espaço" (Santos, 2008 [1978], pp. 207-208). São eles: i) *o fim do século XV*, marcado pelo "progresso da navegação, a implantação da segurança no mar e a instalação do comércio e da colonização da América recém-descoberta"; ii) *o fim do século XIX,* com a "formação dos grandes impérios", cuja expansão fora impulsionada por inovações como a "estrada de ferro,

o navio a vapor, o telégrafo sem fio, a revolução bancária", capazes de mudar "completamente a noção de distância" e "as escalas de tempo e espaço"; iii) *"a época atual marcada pela revolução científico-tecnológica*", um período em que, "melhor do que qualquer outro período histórico, podemos falar de espaço total", com o "capitalismo de organização" e as "firmas multinacionais", que já não podem ter limites espaciais para "o processo de acumulação do capital", e precisam "ir buscar, seja onde for, as condições para a obtenção de um lucro maior" (Santos, 2008 [1978], pp. 207-209). Uma lógica que se inicia no pós-II Guerra, mas se confirma nos anos setenta.

Cada um desses momentos, vale notar, acompanhado daquela dialética entre o internacional e o nacional que Antonio Gramsci, referindo-se a Lenin, disse ser característico do marxismo (Gramsci, 1975, p. 866). E eis como emerge a crítica ao esquecimento do papel do Estado e das classes por parte da "geografia oficial" da *fase dos impérios* (Santos, 2008 [1978], pp. 31 ss), ainda mais presente nas referências à *fase científico-tecnológica*, quando o "dado político se tornou extremamente relevante para as relações internacionais", e a "dialética do imperialismo", com "suas implicações geopolíticas", incide "sobre os movimentos nacionais" (Santos, 2008 [1978], p. 234).

A rigor, se se observa as conclusões das pesquisas mais atuais, estamos diante de um grande avanço em relação ao debate dos anos 70 em torno da categoria de formação econômica e social, já que a ideia da "unicidade do modo de produção capitalista" permanecia ali apenas como uma questão de "fundo" (Mazzone, 2006, p. 16). E eis como concluir que a ideia hegeliana da história universal, a rigor hegelo-marxista, esteja claramente assentada em Milton Santos quando aporta as suas contribuições para uma geografia marxista, consciente ele mesmo de que o modo de produção capitalista, enquanto "o único" modo de produção "em condições de estender-se a todos os países", é aquele capaz de "unificar *pela primeira vez* o gênero humano", de "instaurar uma 'história universal' *via* mercado mundial", mesmo se "através de contradições, contrastes, lágrimas e sangue"(Mazzone, 2006, p. 16). E precisamente aqui, isto é, através das contradições da universalização capitalista, é que se pode divisar uma inovação decisiva no entendimento da espacialidade inerente à categoria de formação social. Na fase científico-tecnológica, o universal "não atinge todos os atores", e isto porque "a utilização dos

meios, chamados universais, de comunicação", está em "relação direta" com o "poder que cabe a cada ator: estado, firmas, indivíduos" (Santos, 2008 [1978], p. 212). E eis porque a universalização não pode senão ser uma "universalização perversa", que sob o "rótulo da generalização", o que faz é "discriminar e aumentar, de um lado, a riqueza e o poder de alguns e, de outro, a pobreza e a fragilidade da imensa maioria", o que conduz à "perversão da ideia de totalidade (Santos, 2008 [1978], pp. 212-213).

Assim, embora sejam categorias "fundamentais do estudo do espaço", não basta pensar o todo (*totum*), a rigor sinônimo de *estrutura* social e assim assimilável ao *Ser* social, e nem mesmo a história (*processus*) de sua *formação* (Santos, 2008 [1978], p. 218). É preciso apreender a *existência* desta totalidade histórica (deste *Ser* histórico-social), que se expressa nas *"formas geográficas"* (os campos cultivados, as cidades) as quais são atribuídas uma *"função"* – forma e função que não são outra coisa senão "uma fração da sociedade" total (Santos, 2008 [1978], p. 218).

Ora, uma vez que nos deparamos, "dentro de cada espaço", com uma "distribuição irregular" de "instrumentos de trabalho, mas também a coabitação de modelos antigos e modernos", urge concluir que estes espaços (os lugares) "se diferenciam" *funcionalmente* pelo "grau de modernização dos recursos" e pela "forma com que se combinam", o que é um outro modo de dizer que, sendo esses recursos "precipuamente o capital representado pelos meios de trabalho e o próprio trabalho representado pelos homens", é a "composição social de cada lugar que se apresenta diferente" (Santos, 2008 [1978], p. 217). Não há dúvida, estamos inteiramente dentro da problemática discutida por Marx na seção III do livro 3 de *O Capital*, capítulos XIII, XIV e XV, voltados a discutir a *Lei da Queda Tendencial da Taxa de Lucro*. O ponto central para a discussão espacial aqui tratada é claramente aquele desenvolvido no capítulo XIV, quando Marx se pergunta porque a queda da taxa de lucro "não é maior ou mais rápida" (Marx, 1983, p. 177). Sabemos a resposta do filósofo de Trier, encontrada nas "influências contrariantes em jogo", entre elas a "elevação do grau de exploração do trabalho", a "compressão do salário abaixo do seu valor", o "barateamento dos elementos do capital constante", a "superpopulação relativa", o "comércio exterior" e até o "aumento do capital por ações" (Marx, 1983, pp. 177 e ss.). É precisamente no interior destas tendências "contrariantes"

que encontramos o "bloco espaço-temporal", ou a "acumulação desigual de tempos" em torno da qual gira a geografia crítica de Milton Santos.

Pode-se compreender agora porque a discussão sobre a "prática inerte" de que falou Sartre, vale dizer, daquela "ação passiva que exerce a materialidade sobre os homens e sua história", citada por Milton Santos já no artigo de 1977, não se encerra sem antes remeter à teoria da mais-valia de Marx, chamando a atenção para o fato de que a inércia emerge precisamente do fato de que "o resultado da produção é, ao mesmo tempo, uma pré-condição da produção" (Santos 1982 [1977], pp. 18-19). Uma dimensão com clara expressão espacial, pois a "realidade espacial" está "permanentemente ocupada em se *reajustar*" diante das determinações da "realidade econômica e social", ao passo que "exerce sua influência sobre ela mesma", como que agindo reciprocamente a partir de suas heranças históricas (Santos, 1982 [1977], pp. 19 e 22). Este último, um raciocínio já presente em Engels, mais precisamente na carta que escreve a Starkenburg para relativizar as determinações do econômico, citada por Milton Santos para abrir discussão sobre as *rugosidades* (Santos, 2008 [1978], p. 171). E assim não é por acaso que, antes de ser encerrada, essa discussão exigisse do geógrafo brasileiro a redefinição do conceito sartriano de prático inerte, pois ao tratarmos do "espaço humano, a questão não é mais de prática inerte, mas de *inércia dinâmica*" (Santos, 1982 [1977], p. 19; Santos (Santos, 2008 [1978], p. 172).

É o quadro da crise do capitalismo aberta nos anos 60, descrita por autores como Ernest Mandel como aquela que impunha "dificuldades crescentes para o capital em compensar a elevação da composição orgânica do capital por uma contínua alta da taxa de mais valia" (Mandel, 1990 [1976], p. 27). Mas é sua própria expansão internacional que lhe permite continuar se reproduzindo no interior da crise, mesmo se num quadro de crescente *radicalização política*, como o demonstra o movimento de descolonização, central no raciocínio de Milton Santos ao se referir aos "movimentos nacionais" decorrentes da "dialética do imperialismo" (Santos, 2008 [1978], p. 243). Aliás, aí está o motivo pelo qual o *problema* da categoria de formação econômica e social é referido como "o problema das transições e das crises", a rigor, o "problema maior do materialismo histórico e da prática política" (Santos, 1982 [1977], p. 13). E eis porque *formações históricas*, insistiu Cesare Luporini, buscando

afastar toda e qualquer leitura "estática", formações "caraterizadas por um processo de ascensão e por um processo de decomposição por obra das forças nelas mesmas desenvolvidas" (Luporini, 1974 [1954], p. 301).

Uma crítica da crítica à dialética socioespacial hegelo-marxista

Poucos anos após apresentar-se ao debate público, as formulações em torno desta *geografia crítica* conheceram uma forte contestação a partir mesmo da intelectualidade de esquerda. É verdade que esta contestação chegou a reconhecer que "a 'dialética sócio-espacial'" foi "inegavelmente um avanço", mas isto para em seguida acusá-la – ou à espaciologia a qual ela dá lugar – de "endossar o formalismo" e "até uma aceitação da divisão burguesa do trabalho acadêmico" (Souza, 1988, p. 37), problema a decorrer dos seus próprios fundamentos, a saber, o "marxismo" e "seu pai, o hegelianismo" (Souza, 1988, pp. 31 e 37). Mesmo se não se encontrava em Marx "*ipisis litteris*" a "fragmentação do ser" característica do mundo burguês, também o seu pensamento teria operado "com fragmentações", elas mesmas oriundas de "uma ideia de totalidade como a hegelo-marxista", uma "totalidade dialética *fechada* e parcial", tanto se "a determinação remeta à Ideia" ou "à economia" (Souza, 1988, pp. 30 e 34-35). Como resultado, o Marx maduro, o Marx de *O Capital*, ao lado de "momentos dialéticos geniais", estaria "impregnado" dos "vícios" de "analiticismo, naturalismo, cientificismo, objetivismo e teleologia", tudo isto resultando em "autores estruturalistas como Milton Santos" e no economicismo "'à la' marionete" (Souza, 1988, pp. 31-32).

Não se trata de uma contestação esquecida no tempo. Passados quase 30 anos, o autor destas críticas, já um autorizado geógrafo, continua a ter como pressuposto do que chama uma "macroteoria aberta" a superação do "eurocentrismo" (também associado ao "etnocentrismo"), do "teleologismo" – vale dizer, do "etapismo, evolucionismo, historicismo" – e do economicismo", mas também e não menos importante, do "Estado", lido *sic et simpliciter* como "estruturalmente heterônomo" (Souza, 2015, pp. 99 e 262).

E eis que se põe a incontornável questão: pode-se atribuir à dialética socioespacial hegelo-marxista, e em especial aquela formulada pelo geógrafo Milton Santos, estes problemas?

Ou, ao contrário, trata-se apenas de uma crítica que não consegue ultrapassar a superfície das coisas? Vejamos.

Um consciencialismo?

É mesmo correto afirmar que a dialética de Hegel parte simplesmente da Ideia? Noutros termos, que Hegel é um simples consciencialista, e assim simples expressão do formalismo burguês? Podemos encontrar a contestação desta leitura já em Gramsci, que no caderno 11 afirma ter sido o hegelianismo "o mais importante (relativamente) dos motivos ao filosofar" de Marx, "também e especialmente porque o hegelianismo tentou superar as condições do idealismo e do materialismo em uma nova síntese", fato filosófico que teve "uma importância excepcional", representando "um momento histórico-mundial da pesquisa filosófica" (Gramsci, 1975, p. 1437). Com efeito, já mais perto de nós, o filósofo Domenico Losurdo, tendo elegido como tema de seu doutorado a autorizada biografia de Karl Rosenkranz sobre Hegel, insistiu que o filósofo de Stuttgart aparece a seu biógrafo como um crítico da filosofia da "alma bela", do "culto romântico da interioridade e do sentimento", posição a partir da qual confere a toda uma geração – Marx e Engels entre eles – um forte sentido da mundaneidade e politicidade do homem." (Losurdo, 2014, p. 90).

E o que dizer da leitura que Milton Santos faz de Hegel? A discussão estabelecida no capítulo 11 de *Por uma Geografia Nova* com textos não só de Hegel, mas de autorizados estudiosos do filósofo de Sttutgart, como Sholomo Avineri, Auguste Cornu, Thomas Malcolm Knox, não deixa dúvida. Hegel não é incluído entre aqueles para quem a natureza – e o espaço – é produto de uma forma qualquer de "percepção", característica associada a Berkeley, a Bergson e ainda ao geógrafo Alfred Hettner. A rigor, para Milton Santos, é a noção mesmo de "Ideia" em Hegel que permite concluir ser um equívoco caracterizá-lo como um conciencialista, pois "falar de Ideia" para Hegel significaria "colocar em paralelo", de um lado, "uma série de pensamentos, organicamente conectados" e, de outro, "uma série de fenômenos naturais e de instituições humanas, que incluem uma série de pensamentos", sendo a "atualidade" a "síntese dos dois" (Knox *apud* Santos, 2008 [1978], p. 158).

Não há dúvida, estamos diante de uma avançada compreensão da filosofia de Hegel a qual nem mesmo os mais importantes filólogos do pensamento de Marx e Engels hoje em atividade põem em questão. Como o disse Roberto Fineschi, pesquisador da *Mega²*, é já "a crítica marxiana" a Hegel que "tem escasso fundamento", pois "Hegel expõe o modo como o pensamento se apropria do concreto na forma do pensamento em termos paradoxalmente símiles àqueles marxianos" (Fineschi,2024, p. 136), sendo a rigor Marx devedor integral da dialética de Hegel, embora o admita só em parte[1].

Um economicismo?

Não é menos frágil a acusação de *economicismo*, ou da economia como causa última, *à la marionete*, nas análises de Marx e do marxismo – e assim também na "espaciologia". Lenin já havia insistido que a "ossatura 'econômica'" desvendada na obra máxima de Marx era "o esqueleto do *Capital*", mas que "Marx não se contentou com este esqueleto", "ele não se limitou só à 'teoria econômica' no sentido habitual da palavra", mas "investigou sempre e por toda parte as superestruturas", "revestiu o esqueleto de carne e sangue" (Luporini, 1974 [1954], pp. 300-301). E eis como não surpreende ler em Milton Santos a associação entre Lenin e Labriola para se referir ao "equívoco dos que a consideram [a categoria de formação econômica e social] 'uma interpretação econômica da história', pois trata-se de 'uma interpretação histórica da economia'" (Labriola *apud* Santos, 2008 [1978], p. 245).

Ora, é precisamente neste ponto que a importância de Hegel é decisiva. É Gramsci quem mais uma vez nos explica. Na sua crítica à leitura positivista da noção de forças produtivas, o revolucionário italiano nos recorda que "Marx nunca propôs esta pesquisa em torno da 'causa última' da vida econômica", e, citando Benedetto Croce, insiste que a filosofia de Marx "não era assim barata. Não teria 'flertado' em vão com a dialética de Hegel, para depois sair atrás das 'causas últimas'", sendo que o "problema das causas últimas foi precisamente

[1] "Quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, epígonos aborrecidos, arrogantes e medíocres que agora pontificam na Alemanha culta, se permitiram tratar Hegel... como um 'cachorro morto'. Por isso, confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador... A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente". Marx, 1983, pp.20-21.

anulado pela dialética" (Gramsci, 1975, pp. 441 e 445). "Logicamente e também cronologicamente", sublinha Gramsci, o que se tem é: "estrutura social – superestrutura – estrutura material da superestrutura" (Gramsci, 1975, p. 434). Demais, é a própria noção de "matéria" no marxismo que "não deve ser entendida" como aquela das "ciências naturais", sendo antes "*relação humana*" – relação "socialmente e historicamente organizada para a produção" (Gramsci, 1975, p. 443).

Não deveríamos ver nisso as formulações de Milton Santos? Com efeito, após a exposição da sequência conceitual estrutura-processo-função-forma, o que se lê é: "Tudo, porém, tem início na realidade social", advertência feita não sem antes lembrar das determinações ideológicas "contida[s] no objeto, [que] é dada pelo funcional", pelo "simbólico" (Santos, 2008 [1978], pp. 94 e 218).

Naturalismo ou estruturalismo?

A discussão sobre o economicismo é também aquela que diz respeito à crítica do suposto *naturalismo* da dialética socioespacial. A rigor, uma faceta do estruturalismo e suas determinações fechadas, diria nosso crítico. Voltemos ao texto de Luporini que acima citamos.

Concentrando sua atenção na crítica do historicismo idealista, que lança ao marxismo a "acusação de naturalismo" por este se referir, como o fez Marx no prefácio à primeira edição de *O Capital*, ao "desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural", capaz de permitir o estudo "da lei natural do seu desenvolvimento", e assim da "lei econômica do movimento da sociedade moderna" (Marx, 1983, p. 13), o filósofo italiano insistiu que por lei da natureza (*Naturgesetz*) o marxismo entende "uma mais vasta e complexa problemática" (Luporini, 1974 [1954], pp. 301-302). E precisamente as "humanas formações econômico-sociais" são uma "demonstração" disto, nos permitindo ver o "caráter histórico e relativo destas leis", como já recordava a crítica de Marx à "ciência oficial da economia", inclinada a ler "a liberdade do comércio com a régua de uma *lei natural eterna*", para deste modo ignorar o "seu caráter histórico", a sua "relatividade", a rigor ligada a "uma fase histórica determinada do desenvolvimento econômico" (Luporini, 1974 [1954], p. 302).

Resta evidente que esta é uma compreensão que remete a noção de "natureza" – e de "leis da natureza" – àquela de "matéria" de que falou Gramsci, antepondo a ela as relações sociais. Mas do mesmo modo deve ser compreendida a materialidade espacial – as formas, suas funções – referida por Milton Santos, que em um artigo repleto de referências às transições socialistas no Terceiro Mundo, não esqueceu de assinalar, por conta da inércia dinâmica das formas, que sua "inevitabilidade" é apenas "aparente" (Santos, 1980, p. 45).

Objetivismo, cientificismo ou analiticismo?

A acusação de *objetivismo* (ou ainda cientificismo e analiticismo) não é senão uma outra forma de falar de naturalismo. A rigor, um juízo que deixa passar um importante sentido da discussão acerca da objetividade dos processos históricos no materialismo histórico. Cabe aqui dar a palavra a Gramsci. No materialismo histórico, "objetivo" significa "humanamente objetivo", o que remete a uma "luta pela objetividade", sendo esta luta "a mesma luta pela unificação do gênero humano" (Gramsci, 1975, pp. 1415-1416), formulação que claramente se distancia daquela visão do homem do "sensualismo do século XVIII", que depois foi "desenvolvido no positivismo do século XIX", com suas "premissas abstratas" do "homem em geral", o "homem da biologia" (Gramsci, 1975, p. 1268).

Com efeito, Luporini lembrou como já as referências de Engels às "inumeráveis forças que se cruzam" para dar lugar a "uma resultante, o acontecimento histórico", considerado ele mesmo "o produto de uma força que age como um todo, *de modo inconsciente e cego*", não devem ser lidas como se as "relações de produção" fossem a abstrata "*generalização* dos particulares atos humanos", sendo antes "o nexo real, a totalidade sempre historicamente determinada em que, e por meio da qual, aqueles atos se produzem" (Luporini, 1974 [1954], p. 303). Numa palavra, a "passagem da quantidade à qualidade", o que nada tem a ver, ressaltou o próprio Engels, com o concluir que as vontades individuais "devem ser igualadas a zero" (Luporini, 1974 [1954], p. 304), como frequentemente ocorre com o estruturalismo, preso a um "desenho filosófico que exclui, precisamente porque envolto na lógica oculta da estrutura, qualquer subjetividade consciente e agente" (Gatto, 2024, p. 113).

Certamente as influências de Hegel deram lugar a visões objetivistas. É o que nos recorda Domenico Losurdo citando Carl von Clausewitz, que sob a influência da filosofia clássica alemã escreveu o célebre ensaio *Da Guerra*, lendo os "mais diversos conflitos armados" como a "continuação da política com outros meios" (Losurdo, 2013, p. 57). Mas de modo algum este é o caso de Marx e Engels, cuja influência de Hegel, em quem aliás "o conflito social e de classe está bem presente", não os impediu de declarar "de modo explícito não querer se colocar acima da luta para observa-la à distância, mas estar ativamente empenhados em transformar o mundo em uma direção bem precisa" (Losurdo, 2013, pp. 56-57). E eis como ler as páginas finais de *Por uma Geografia Nova*, a insistirem, a partir de uma citação do geógrafo German Wettstein, que no período histórico atual restam ao geógrafo apenas duas alternativas: "justificar a ordem existente através do ocultamento das reais relações sociais no espaço ou analisar essas relações, as contradições que elas encobrem, e as possibilidades de *destruí-las* (Wettstein *apud* Santos, 2008 [1978], p. 262).[2]"

E assim é que chegamos ao problema da teleologia, a rigor o problema do devir histórico e mesmo da filosofia da história. São temas caros ao hegelo-marxismo, que a eles entrelaça duas questões centrais: o problema moral e a questão do Estado.

Teleologia, questão moral e o Estado

A conclusão de *Por uma Geografia Nova*, como que justificando os argumentos históricos levantados no desenrolar dos capítulos, deixa claro o objetivo do livro: não se trata apenas de "um problema de conhecimento", vale dizer, um problema puramente de epistemologia, mas também de "um problema moral" (Santos, 1978 [2008], p. 266). E eis porque o título desta conclusão é *"A geografia e o futuro do homem"*. Ora, estamos diante de questões recorrentes na obra de Milton Santos, a comparecerem sempre e em associação com o tema da filosofia da história – numa palavra, com as preocupações teleológicas.

Na obra *Metamorfoses do espaço habitado*, "de alguma forma" "uma continuação de *Por uma Geografia Nova*", somos mesmo confrontados com um apelo à "liberação" do

[2] Itálico por nós acrescentado.

"imperativo tecnológico" como forma de "colocar esses recursos a serviço da humanidade" (Santos, 1988, pp. 20-21). E para esta tarefa as "disciplinas do homem e da sociedade..., ainda insuficientemente avaliadas", já estão sendo chamadas, de modo a contribuir com "um novo valor" na "construção racional da história", a rigor "uma construção voluntária da história", exigindo delas um alargamento de "sua base filosófica de modo que as preocupações teleológicas não constituem obstáculo à transcrição fiel dos fenômenos" (Santos, 1988, p. 21). Trata-se, com efeito, de uma leitura que não rejeita a generalidade do desenvolvimento histórico, tendo apenas o cuidado de apreender junto a ele, e com fidelidade, as particularidades através das quais toma corpo este desenvolvimento. Em um artigo dos anos 90 uma mesma avaliação deste desenvolvimento é ainda mais clara, aparecendo nitidamente articulada à questão moral. É quando Milton Santos volta sua crítica contra o discurso da "competitividade", a tomar o lugar do discurso "que, no início do século, ocupava o Progresso e, no pós-guerra, o Desenvolvimento", quando "o debate era filosófico", vale dizer "teleológico", e a "noção de progresso... comportava também a ideia de progresso moral" (Santos, 1994, pp. 18-19).

Qual teleologia?

As passagens acima, com seus acentos no nexo entre o genérico e o particular no desenvolvimento histórico, já permitem oferecer uma resposta à crítica que julga ser a dialética socioespacial hegelo-marxista uma totalidade fechada e parcial. E eis o tema da teleologia que, pelo menos desde Kant (2004), é mais bem definido como o tema moral da filosofia da história. Ora, não há uma única e exclusiva concepção de teleologia ou filosofia da história.

É precisamente essa a advertência de Domenico Losurdo, insistindo que quando se fala de filosofia da história é preciso pelo menos pôr de um lado as filosofias da história liberais, como aquelas sustentadas por Tocqueville, Stuart Mill ou Arnold Toynbee, e, de outro, a filosofia da história que encontramos em Hegel e em Marx. Em Stuart Mill e em Tocqueville, a "preocupação com o futuro da civilização e do progresso da humanidade" os leva "a aceitar em termos líricos a guerra do ópio", ao passo que Toynbee associa o "cristão bíblico de raça e origem europeia que se estabelece além mar" como aquele que "cumpre a obra do Senhor",

tendo mesmo lhe autorizado que "destruísse" e "subjugasse" "os não europeus encontrados no caminho" (Losurdo, 2018, pp. 317-318). E aqui está o tema do *Manifest Destiny*, nos recorda Losurdo, a "consagra[r] [a]o povo americano, [a]os Estados Unidos", uma forma de "*exceptionalism"* que, atravessando "em profundidade a história americana", "não é outra coisa senão a retomada, em chave superficialmente laicizada, do tema do povo eleito" (Losurdo, 2018, p. 321).

Em Hegel e Marx o discurso é bem mais complexo[3]. No filósofo de Stuttgart, a referência à ideia de que no caminho do Espírito – o caminho da Razão na história da humanidade – "uma grande figura atropela mais de uma flor inocente", insiste Losurdo, não exclui que entre estas flores estejam também "interesses sagrados", os quais são apresentados no interior de "conflitos de interesses e de valores", e sem que se omita "os custos humanos e sociais do 'progresso'" – omissão que Hegel considera o produto de uma visão "afetada pela edificação e insipidez", diante de uma história marcada pela "dor", pela "seriedade do negativo" (Losurdo, 2018, pp. 310 e 318). Por sua vez, é n'*O Capital* de Marx que encontramos com "ainda mais força" uma tal "seriedade do negativo", obra que "pode ser lida como uma reflexão crítica sobre a filosofia da história burguesa e ocidental", com sua advertência de que "'o capital nasce gotejando sangue e lama, por todos os poros, da cabeça aos pés'" – como nos recordam "a transformação da África em uma 'reserva de caça para comerciantes de pele negra e, na América, o aniquilamento, a escravização e o sepultamento dos indígenas nas minas'" (Losurdo, 2018, p. 319). E, ainda uma vez, é precisamente Marx o autor a insistir que "os crimes horríveis de que se mancham os conquistadores lançam uma sombra sempre mais inquietante sobre o 'progresso'" (Losurdo, 2018, p. 319).

De outra parte, nos recorda o filósofo italiano, se a questão da "missão" civilizatória aparece em Marx, ela "não compete de modo exclusivo a um povo eleito ou a um grupo de povos eleitos, e nem mesmo, propriamente, a uma classe", já que também a burguesia participa desse processo através da "criação do mercado mundial, momento essencial da construção da história universal, que 'é um resultado'" (Losurdo, 2018, p. 321). Daí que, "assim como a

[3] A associação entre Hegel e Marx aqui não é gratuita. Já Lenin havia assinalado que as lições sobre a filosofia da história de Hegel continham "embriões do materialismo histórico". Ver Lenin, 2018, p. 317.

história universal, também a filosofia da história" deva "ser declinada no singular, no sentido de que o seu fim e o seu sujeito real é a humanidade", que "é chamada a 'cumprir o seu destino', utilizando como sujeitos inconscientes uma multiplicidade de sujeitos particulares" (Losurdo, 2018, p. 321-322). E eis também por que, em Marx, "o limite entre progresso e reação" seja "extremamente móvel", não podendo "ser definido de uma vez por todas" (Losurdo, 2018, p. 322).

E assim é que voltamos ao tema da questão moral. Na medida em que a filosofia da história de Marx "reflete sobre o processo que está às suas costas", ela não pode senão pressupor "uma ideia de 'história universal' e, portanto, a afirmação e a construção do gênero" humano, sendo este "o pressuposto também da moral, ao menos se por moral se entende um sistema de normas que se voltam e possam fazer apelo ao homem enquanto tal" (Losurdo, 2018, p. 321-322). Pressupostos estes que remetem ao período que "vai do iluminismo à filosofia clássica alemã", quando se "constrói a figura do homem enquanto tal, no plano moral e político, e esta figura se torna o sujeito da história universal e da filosofia da história" (Losurdo, 2018, p. 326).

Há, todavia, uma diferença crucial neste percurso do iluminismo à filosofia clássica alemã, e que não devemos deixar passar se quisermos extrair uma interpretação correta e politicamente útil. Em Kant, ainda um representante do iluminismo, estamos diante de uma "universalidade não madura, que não deu a si um conteúdo concreto", vale dizer, uma "universalidade parada no momento da negação", a mesma universalidade que produziu o terror na Revolução Francesa e a dissidência anabatista da Reforma, a rigor "uma universalidade abstrata", que por meio da "categoria de virtude ou honestidade moral não é capaz de subsumir nada" (Losurdo, 2018, p. 331-332 e 334). Em Hegel, ao contrário, é precisamente a "universalidade mais próxima" que se apresenta como a "moralidade", vale dizer, uma universalidade apenas colhida se se põe à luz de "uma razão dialética capaz de se medir com a história, consciente do fato de que, para ser autêntica, a universalidade deve saber subsumir o particular" (Losurdo, 2018, p. 331 e 338). Daí que, embora considere a tirania de Robespierre "necessária e justa" – porque "conserva o Estado, o todo em geral" –, para Hegel esta não pode confiar *tout court* na honestidade moral, devendo reconhecer que com a

"superação do Estado de exceção, a tirania torna-se supérflua", cedendo lugar "a senhoria da lei" (Losurdo, 2018, p. 337).

E assim é que se pode falar de "um Estado em comum, este indivíduo real" ao qual "não vale qualquer conceito de bom e mal, de vergonhoso e infame, de perfídia e de engano", este indivíduo que "está acima de tudo isto", porque "nele o mal está reconciliado consigo mesmo" (Losurdo, 2018, pp. 336-337). Um Estado concreto, para voltarmos à terminologia de Milton Santos (1994, p. 20), e por isso mesmo destituído de uma configuração infinita, devendo comportar "limitações" que incluem a "família" e a "sociedade civil", o "espírito absoluto" (a arte, a religião, a filosofia) e "sobretudo a história da relação entre os Estados" (Losurdo, 1987, pp. 117-118-119). Daí por que "um ponto firme para o desenvolvimento da humanidade", e por isso não implicando em qualquer "exaltação nacionalista" (Losurdo, 2014, p. 100).

Heterogênese dos fins, dialética socioespacial e o Estado ético

Em *Por uma Geografia Nova* é explícita a denúncia da carga de desumanidade presente no colonialismo que acompanhou a geografia moderna na virada do século XIX para o XX, uma ciência embalada por uma visão *necessitarista* da história, um mal chamado determinismo cuja base, pode-se dizer, era a teoria do *exceptionalism* dos povos eleitos (Santos, 2008 [1978], pp. 43-44). Entre os exemplos deste "determinismo" figuram os geógrafos norte-americanos Ellen Semple e Ellsworth Humtington, mas não menos criticados são os pares europeus, a exemplo de Mackinder, geógrafo "a serviço do imperialismo", e mesmo Vidal La Blache, que "às vezes deu a impressão de apreciar a obra colonizadora", apreciação por sua vez explícita em Demangeon, que fala da "África Negra" como "um campo maravilhoso" "à colonização europeia" (Santos, 2008 [1978], pp. 32-33). Não há dúvida, estamos diante de uma Geografia "aliada fiel do capitalismo, do imperialismo e do racismo" (Santos, 1978, p. 48), o mesmo imperialismo que, atravessado por uma plêiade de "movimentos nacionais", está sob forte contestação nos anos mesmo em que *Por uma Geografia Nova* vem à luz (Santos, 2008 [1978], p. 243).

E eis que cabe a pergunta: estas passagens de *Por uma Geografia Nova* nos fazem pensar em uma filosofia da história pertencente ao campo liberal-burguês, com sua pesada carga de desumanização, ou com o projeto da unificação do gênero humano hegeliano e marxista que a esta desumanização endereça pesadas críticas? A resposta, por demais evidente, torna patente que a crítica que fala de uma "totalidade fechada" não tem um terreno muito propício para seguir em frente. E se ainda assim o crítico da "totalidade fechada" não estiver satisfeito, poderíamos recordar as passagens que se referem ao "espaço total e o espaço local" como "aspectos de uma única e mesma realidade – a realidade total – à imagem do universal e do particular" (Santos, 2008 [1978], p. 208), uma formulação que não só está de acordo com a universalidade que sabe rejeitar fixar-se apenas no momento da negação, como indica que a teleologia de que fala Milton Santos, atenta ao problema da "heterogênese dos fins", concebe que os "fins últimos do processo histórico se revelam postos pela autonomia da razão" (Burgio, 2002, pp. 9-10). E eis como compreender a tese segundo a qual é precisamente o movimento dialético do espaço, a rigor um bloco espaço-temporal e "um campo de forças cuja aceleração é desigual", aquele que "suprime de maneira prática, e não somente filosófica, toda possibilidade de oposição entre História e estrutura" (Santos, 2008 [1978], pp. 17 e 153)[4].

Com efeito, estamos diante de uma formulação que se propõe articular "filologia dos fatos particulares" e "filosofia como metodologia geral da história", segundo propôs Antonio Gramsci (Gramsci, 1975, pp. 1428-14-29). Ele mesmo um crítico do significado "equívoco e místico" que pode assumir a noção de teleologia enquanto "missão histórica", como ficou patente na rejeição do materialismo mecânico de Bukharin, muito preso ao empirismo. Mas não sem deixar aberta a possibilidade de que, uma vez consciente do "conceito kantiano de teleologia", dotado de "um mais profundo conceito de finalidade", de um finalismo não "extrínseco", aderente à "história ético-política", possa ele "ser sustentado e justificado pela filosofia da práxis" (Gramsci, 1975, pp. 445, 1211 e 1426)[5].

[4] Robert Moraes nos parece fazer uma interpretação equivocada destas passagens, fixando-se demasiadamente na associação das categorias "estrutura" e "história" e dando pouca atenção ao papel diferenciador, de heterogênese dos fins, que a categoria "espaço" cumpre no raciocínio de Milton Santos. Ver a respeito, Moraes, 2013, p. 34.

[5] É já Hegel quem se refere a Kant (e a Aristóteles) para falar de um "conceito de finalidade interna", mais elevado ("*più in alto*") "do que o conceito da teleologia moderna, que tem diante de si apenas a finalidade *finita*, a finalidade externa." Hegel, 2009, p. 193.

Voltemos à questão do Estado.

Já vimos que o Estado que encoraja Milton Santos na sua última fase não é o Estado abstrato, mas um *Estado concreto*, "reconciliado" com a nação. Um raciocínio de nítida vocação ético-política a tornar completamente sem sentido uma leitura como aquela feita por Rogério Haesbaert, segundo a qual estaríamos diante de uma abordagem que prioriza a "dimensão econômica" (Haesbaert, 2020, p. 59). Com efeito, a nação que participa do Estado ali referido é aquela do "espaço compartilhado no cotidiano" que "não exclui nenhum dos atores", a rigor o "*lugar*" do "acontecer homogêneo" ou "solidário", caracterizado pela "configuração territorial", mas também pela "norma, a organização, os regimes de regulação" (Santos, 1994, pp. 20-21), a "sede" da "resistência da sociedade civil" e por isso mesmo "espaço banal, isto é, o território de todos" (Santos, 2014 [1994], pp. 142-143). Uma formulação elaborada precisamente para confrontar o *Estado abstrato*, ele sim, uma vez assimilável ao "tempo despótico, instrumento de medida hegemônico que comanda o tempo dos outros" – as "temporalidades hierárquicas, conflitantes", tão-somente uma dimensão da "ação soberana do mercado", representada "pelas multinacionais, as chancelarias, a burocracia internacional" (Santos, 1994, pp. 16 e 18-19).

Ação que de qualquer modo "passa" pelo "*território usado*", expressão de uma dialética entre os "objetos técnicos", "criados para facilitar" a "fluidez virtual", e a "fluidez real", que "vem das ações humanas", "cada vez mais ações informadas, normatizadas" (Santos, 2014 [1994], p. 138). Ações por enquanto situadas à escala do *lugar*, "não importa sua dimensão" – uma pequena região, uma grande megalópole –, "mas nada impede que aprendamos as formas de estender essa resistência às escalas mais altas" (Santos, 2014 [1994], p. 138). Numa palavra, a resistência da sociedade civil que pode se estender ao ponto de provocar uma democratização ou uma ampliação do Estado, um Estado ético, marcado pelo "equilíbrio da Sociedade política com a Sociedade civil" (Gramsci, 1996, p. 456)[6].

Com a diferença de que agora estamos diante de uma devastação muito maior, produto de décadas da hegemonia neoliberal – quando "a Nova Ordem Mundial que se

[6] A relação entre as reflexões do último Milton Santos sobre o Estado e a noção de Estado ético de Gramsci está em Silva, 2025.

constrói é baseada numa competitividade sem limites morais" (Santos, 1994, p. 19) –, e a despeito do que às vezes parece ser uma certa hesitação em mencionar a "figura do Estado" (Moraes,2013, p. 114), esta não é uma dialética muito destoante da dialética que encontramos nos escritos dos anos 70 de Milton Santos.

Senão vejamos.

Em *Por uma Geografia Nova* a questão se refere à "presença do Estado" como "cada vez mais necessária" no "mundo subdesenvolvido", "devido ao agravamento crescente de contradições nas relações externas, ocasionada pela crise do sistema e nas relações internas, frequentemente também críticas, heranças das fases precedentes", um "fato bem claro em países como a Índia, o Brasil, o México, sem falar da Argentina, do Irã e da Turquia" (Santos, 2008 [1978], p. 225). Mas é uma realidade ainda mais decisiva nos países que buscavam uma transição socialista, como o Chile da Unidade Popular, ou "o caso de Angola, de Moçambique e da Etiópia", sem esquecer de Cuba, onde a direção das soluções não "pode ser encontrada localmente, mas no quadro da estrutura sócio-esconômica e política do Estado-Nação, isto é, da formação sócio-econômica integral" (Santos, 1980, pp. 42 e 46). Difícil falar de uma deriva nacionalista, e assim de um Estado abstrato. Em muitos casos estamos diante dos países não alinhados, articulados em torno daquele "internacionalismo novo" de que falava Enrico Berlinguer, envolvendo o "movimento comunista" e "os movimentos de libertação nacional" (Liguori, 2004, p. 30). Um período de tal modo marcado pela "força determinante que assume o movimento mundial para pôr fim à guerra de agressão conduzida pelos Estados Unidos" (Berlinguer, 2023, p. 216) que, mesmo se às vezes estamos diante de países com um fraco desenvolvimento da vida civil, torna-se legítimo falar de "uma dialética entre o macroespaço, o Estado e o microespaço", vale dizer, "as coletividades de menores dimensões (Santos, 2008 [1978], p. 232).

Numa palavra, seja nos anos 70, seja na última fase do grande geógrafo, não estamos diante de uma universalidade (ou uma totalidade) que, incapaz de articular o universal e o particular, se perde no "momento na negação". Uma dimensão por outro lado muito presente na "via autonomista" do crítico da dialética socioespacial hegelo-marxista, ele mesmo incapaz de apreender uma tal dialética, posto muito confiante de que "é a ação que supremamente

conta" (Souza, 2015, pp. 250 e 266). Daí não surpreender que a espacialidade das lutas *par excellence* seja aquela dos "nanoterritórios", definidos de modo elástico e até politicamente incoerente (dos jovens de uma tribo urbana aos *soviets*) (Souza, 2015, pp. 102-104 e 294-295). A rigor, uma formulação que, cedendo aos encantos da compressão do tempo-espaço da era pós-moderna, bem como da crise orgânica que lhe acompanha (Silva, 2024), apresenta-se completamente indiferente ao fato de que as lutas "pela autonomia local, pela organização vinculada com o lugar podem ser excelentes bases para a ação política, mas não podem suportar sozinhas a carga da mudança histórica radical" (Harvey, 2013, pp. 272-273).

Inerente ao Estado real, conciliação do todo com a parte, a dialética socioespacial hegelo-marxista participa, ao contrário, de uma contestação do capitalismo em cujo centro está uma visão do Estado tal como aquela teorizada por Hegel e assumida por Gramsci, um Estado ampliado, que "supera assim o puro constitucionalismo e teoriza o Estado parlamentar com seu regime partidos" (Gramsci, 1975, p. 56). Um Estado onde a sociedade civil não é "o lugar da simples indiferença" à moda de Hobbes, devendo ser pensada, com seus "partidos e associações", como a "trama 'privada' do Estado", e por isso mesmo capaz de "dar um caráter mais concreto ao constitucionalismo", vale dizer, o governo "com consenso dos governados, mas consenso organizado, não genérico e vago", do modo "como se afirma no momento das eleições" (Frosini, 2017, p. 145; Gramsci, 1975, p. 56). Uma visão dialética e não maniqueísta do Estado, a rigor uma dialética socioespacial. O que significa dizer que os organismos da sociedade civil, como as corporações de Hegel – "essas organizações voluntárias, nas quais as pessoas se organizam na base de suas profissões, comércios, interesses" – são ao mesmo tempo "instancias que reconstituem a soberania e que a colocam em xeque" (Frosini, 2017, p. 146).

Uma leitura distante da visão teratológica da história política, e assim em condições de estender o seu alcance às antigas e novas lutas, a serem abrigadas no guarda-chuva de uma "teoria geral do conflito social", herdeira da hegeliana "teoria da luta por reconhecimento", e que assim põe a questão moral de uma maneira que nada tem a ver com o "humanismo edificante" da moral burguesa (Losurdo, 2013, pp. 87 e 103). A rigor, uma leitura ampla da muito mundana e terrena luta de classes, que por isto mesmo deve ser definida como "um *genus*" capaz de "subsumir sobre si *species* entre elas bastante diversas", expressões das diferentes

formas assumidas pela "acumulação desigual de tempos" sob a ordem capitalista: as lutas das nações oprimidas contra os países hegemônicos, dos operários contra a opressão de fábrica, dos afrodescendentes contra o racismo, pela emancipação das mulheres, pela proteção do meio-ambiente (Losurdo, 2013, p. 53). Uma totalidade, certamente, mas uma totalidade sem aquele "peso excessivo" que, preso ao momento da negação, termina por ignorar a "mediação" entre a "dimensão nacional e a esfera global" (Mustè, 2018, p. 8), nexo inerente à categoria de formação social e à dialética socioespacial que a constitui.

Referências

BERLINGUER, E. **La pace al primo posto**. Scritti e discorsi di politica Internazionale (1972-1984). A cura di Alex Höble. Donzelli Editore: Roma, 2023.

BODEI, R. Introduzione. In: **Vita di Hegel**. Rosenkraz, K. Trad. Remo Bodei. Bompiani: Milano, 2012.

BURGIO, A. **Gramsci storico**. Una lettura dei "Quaderni del Carcere". Laterza: Bari-Roma, 2002.

FINESCHI, R. **Marx e Hegel**. Fondamenti per una rilettura. La scuola di Pitagora: Napoli, 2024.

FROSINI, F. Espaço e poder à luz da teoria da hegemonia. In: **Gramsci**. Periferia e subalternidade. Del Roio, M. (org.). São Paulo: Edusp, 2017.

GATTO, M. La revoca della totalità. In: FINELLI, R. e GATTO, M. **Il dominio dell'esteriore**. Filosofia e critica della catastrofe. Engageante: Roma, 2024.

GRAMSCI, A. **Quaderni del Carcere.** Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Einaudi: Torino, 1975.

GRAMSCI, A. **Lettere dal Carcere**. A cura di Antonio A. Santucci. Palermo: Sallerio, 1996.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**. Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 24 ed. Trad. Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**. 2 ed. Trad. Benedetto Croce, Laterza: Roma, 2009.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Ricardo R. Terra (org.); trad. Ricardo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LENIN, V. I. **Cadernos Filosóficos**. Trad. Paula Almeida. São Paulo: Boitempo, 2018.

LOSURDO, D. **La lotta di classe**. Una storia politica e filosofica. Laterza: Roma-Bari, 2013.

LOSURDO, D. **A hipocondria da antipolítica**. História e atualidade na análise de Hegel. Trad. Jaime Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

LOSURDO, D. **La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel**. Guerini e Associati: Milano, 1987.

LOSURDO, D. Filosofia della storia *contra* morale? In: **Marx e il bilancio storico del novecento**. La Scuola di Pitagora: Napoli, 2018.

LIGUORI, G. **Berlinguer rivoluzionario**. Il pensiero politico di un comunista democratico. Carocci: Roma, 2014.

LUPORINI, C. Marxismo e sociologia: il concetto di formazione economico-sociale. In: **Dialettica e Materialismo**. Riuniti: Roma, 1974 [1954].

MANDEL, E. **A crise do capital**. Os fatos e sua interpretação marxista. Trad. Juarez Guimarães e João Machado Borges. São Paulo: Ensaio; Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1990 [1976].

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. I. Trad. Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Vol. III, livro I. Trad. Regis Barbosa e Flavio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAZZONE, A. Prefazione. In: **Tra Marx e Lenin**. La discussione sul concetto di formazione economico-sociale. Simoni, N. La Città del Sole: Napoli, 2006.

MORAES, A. C. R. **Território na geografia de Milton Santos**. São Paulo: Annablume, 2013.

MUSTÈ, M. **Marxismo e filosofia della praxis**. Da Labriola a Gramsci. Viella: Roma, 2018.

SANTOS, M. Sociedade e espaço: a formação social como teoria e método. In: **Espaço e sociedade**: ensaios. Petrópolis: Vozes, 1982 [1977].

SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova**. Da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo: Edusp, 2008 [1978].

SANTOS, M. A responsabilidade social dos geógrafos. In: **Território Livre**. Orgão de Divulgação e Debate da União Paulista de Estudantes de Geografia (UPEGE), nº 1, 1978.

SANTOS, M. Reformulando a sociedade e o espaço. In: **Geografia e sociedade**: os novos rumos do pensamento geográfico. Petrópolis-RJ: Vozes, 1980.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado.** São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, M. A aceleração contemporânea: tempo mundo e espaço mundo. In: **Fim de Século e globalização**. Santos, M., Souza, M. A. A. de, Scarlato, F. C. e Arroyo, M. (org.). São Paulo: Hucitec; Anpur, 1994.

SANTOS, M. O retorno do território. In: **Da totalidade ao lugar**. São Paulo: Edusp, 2014 [1994].

SILVA, M. A. da. Crise orgânica, pós-modernismo e a teoria espacial. In: **Filosofia da práxis e tradutibilidade**. O legado de Gramsci na América Latina. Rosálio, D. Fresu. G. e Aliaga, L. (orgs.). Marília-SP: Lutas Anticapital, 2024.

SILVA, M. A. da. Duas dimensões da categoria de espaço como instância. In: **Anais do XVI Encontro Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia**. Macapá (AP), 21-26 de set. 2025.

SOUZA, M. L. "Espaciologia": Uma objeção (crítica aos prestigiamentos pseudo-críticos do espaço social). In: **Terra Livre**. São Paulo, nº 5, 1988, pp. 21-45.

SOUZA, M. L. **Os conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

Como citar este artigo:

SILVA, Marcos Aurélio da. Formação social, dialética socioespacial e questão moral na Geografia Crítica de Milton Santos. Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, v. 116, p. 344-370, 2026. DOI: https://doi.org/10.61636/cv251n84

Recebido em 03 de novembro de 2025

Aceito em 25 de agosto de 2026

Sobre o autor: Professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharel em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), mestre e doutor em Geografia Humana pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), fez também estágio de pós-doutorado em Filosofia Política na Università Degli Studi di Urbino 'Carlo Bo' (Itália). Ensina e orienta pesquisas nos cursos de graduação e pós-graduação em Geografia da UFSC. É colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas Antonio Gramsci (CNPq/UFSC), membro da seção brasileira da International Gramsci Society/IGS-B, tendo participado do conselho nacional da entidade nas gestões 2019/21 e 2022/24. Integra também o Gruppo di Ricerca Interuniversitario Domenico Losurdo, com sede na Università degli Studi di Urbino 'Cralo Bo'. Seus interesses mais recentes de pesquisa estão concentrados na área da epistemologia política, com trabalhos voltados ao pensamento de Antonio Gramsci, Domenico Losurdo e Milton Santos, bem como, e a partir da mesma perspectiva epistemológica, em uma reflexão crítica acerca do pós-modernismo.

Editoração:

Thell Rodrigues

Igor Carlos Feitosa Alencar