
"Espaciologia": Uma Objeção (Crítica aos Prestigiamentos Pseudo-Críticos do Espaço Social)*

Marcelo José Lopes de Souza**

Introdução

A categoria *espaço social* não é nova no universo das assim chamadas ciências humanas. Referências a ela podem ser encontradas em clássicos da Geografia Humana ou da Sociologia, por vezes ao lado de referências a outras categorias que, segundo o contexto, a eclipsavam ou inclinavam-se a confundir-se com ela: paisagem, espaço geográfico, território etc. Todavia, nunca antes, como agora, ela foi elevada a posição tão destacada, alvo das atenções de várias disciplinas e de pensadores de variados matizes político-filosóficos, e até encarada tão seriamente em um contexto tradicionalmente negligente para com ela, como o marxismo. É contra uma vertente desse recente movimento de recuperação e valorização do espaço social como Objeto - a qual tem lugar sobretudo entre geógrafos - que se dirige inicialmente o presente ensaio: aquela que se identifica com a "Espaciologia", termo proposto, ao que parece, quase

*Uma *versão preliminar* do presente trabalho, transfigurada em decorrência da falta de revisão de datilografia e da transposição das notas para o corpo do texto, acha-se publicada no *Anuário do Instituto de Geociências 1986*, UFRJ, Rio de Janeiro, 1987.)

**Mestrando do Curso de Pós-Graduação em Geografia, UFRJ. Professor-Auxiliar do Departamento de Geografia da PUC-RJ.

simultaneamente por Henri Lefebvre¹ e Milton Santos², e que designaria a "Ciência do Espaço".

A Espaciologia tem emergido em estreita associação com autores e tendências que não apontam, diferentemente dela, para a constituição de um saber autônomo a partir de suas reflexões sobre a espacialidade. Aqueles, ou permanecem interiores às diversas disciplinas do Social ou, simplesmente, na conta de um certo posicionamento crítico frente à divisão do trabalho acadêmico em vigor, desprezam a preocupação em torno de estatutos disciplinares, ao menos em estilo burguês. A "corrente" espaciológica, na verdade, consiste no alçamento a um plano epistemológico (fundação de uma nova ciência) da *proposição ontológica de autonomia do Espaço perante as relações sociais*, a qual é prenhe de equívocos, da parte dos espaciólogos e seus interlocutores, sobre a questão da natureza da totalidade social concreta onde se inscreve o Espaço. Assim, ao objetar o desdobramento de uma certa concepção da Sociedade e do Espaço até a defesa de um novo campo epistemológico, a Espaciologia, terei na realidade como pressuposto uma objeção a algo muito mais significativo, a saber, a matriz lógica e ontológica do saber espaciológico. Por esta razão é que me reportarei também aos principais autores que teorizam o Espaço, apesar de não colocarem para si ou não abraçarem explicitamente o projeto da "Ciência do Espaço" (os "interlocutores"), o qual é, no fundo, com efeito meramente a evolução de uma distorção de base.

Devo ressaltar, para evitar mal-entendidos, o sentido amplo em que estou compreendendo o termo "Espaciologia", termo esse que, transcendendo os projetos específicos de Henri Lefebvre e Milton Santos, designa aqui uma tendência mais abrangente, a qual inclui estudiosos que, atendo-se àqueles projetos e com eles não se identificando no particular, provavelmente não verão a si mesmos como "espaciólogos". Aproveitando a oportunidade, farei duas observações adicionais.

Em primeiro lugar, não quero dar a impressão de que os diversos espaciólogos formam um bloco homogêneo. Muito pelo contrário, desejo desde já salientar os desacordos e a proliferação de tendências, justamente porque me parecem segura expressão da confusão e dos impasses provocados pela impotência e pela inadequação intrínsecas aos referenciais teóricos de base que questionarei neste ensaio. Os próprios projetos de Milton Santos e de Henri Lefebvre, apenas para dar um primeiro e rápido

¹ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*. Paris, Anthropos, 1981 (segunda edição).

² Milton Santos, *Por Uma Geografia Nova*. São Paulo, IUCITEC/EDUSP, 1978. Conferir na p. 195, nota 2 no rodapé. 1

exemplo, guardam uma distância significativa entre si em termos de conteúdo efetivo: Milton centralmente interessado em, na esteira de um prestigiamento do Espaço, vendo-o como uma *quarta instância* da Sociedade (ao lado da econômica, da político-institucional e da cultural-ideológica), assegurar um lugar para a Geografia entre as ciências humanas; Lefebvre, com uma posição mais sutil e complexa, a qual apresentarei separadamente mais adiante, de sua parte mostra-se menos referenciado por horizontes disciplinares. Por seu turno, também os interlocutores dos espaciólogos mantêm divergências de posicionamento entre si. Edward Soja³ advoga o Espaço como uma *estrutura horizontal do modo de produção*, homóloga à estrutura geral das relações sociais, dita vertical; Manuel Castells, no *A Questão Urbana*, concebe-o como uma espécie de *estrutura específica, cujas leis são especificações das leis gerais da Sociedade*⁴, concedendo-lhe o status de "expressão concreta de cada conjunto histórico" e negando-lhe leis próprias; Miguel Morales⁵ propõe, de um ponto de vista aparentado ao de Milton Santos, o espaço como uma quarta instância da Sociedade; José Luiz Coraggio⁶ posiciona-se contra os autonomistas (Lefebvre, Milton, Morales, etc.), aproximando-se do enfoque de Castells; e por aí vai.

Finalmente, como segunda observação, gostaria apenas de frisar a atração especial que a perspectiva espaciológica exerce entre os geógrafos de formação, pois para muitos de nós a sobrevivência da própria Geografia enquanto disciplina depende da sua radical conversão numa Espaciologia. Por este motivo, deverá ser mais difícil para os geógrafos do que para outros pesquisadores aceitar minha objeção.

A crítica que dirijo à Espaciologia é uma *crítica de contexto*. Não se trata de questionar *indiscriminadamente* a validade e a importância dos resultados que, sob o seu signo, têm sido obtidos no terreno da reflexão teórica sobre o papel do Espaço junto à dinâmica global da Sociedade (apontando inclusive insuficiências da tradição marxista), como se se quisesse simplesmente atirar na cesta de lixo tudo o que se liga à produção espaciológica, ou à de seus interlocutores. No entanto,

³ Edward W. Soja, *The Socio-spatial Dialectic*. Anais da Associação dos Geógrafos Americanos, vol. 70, n° 2.

⁴ Manuel Castells, *A Questão Urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

⁵ Miguel Morales, "Estado e desenvolvimento regional". In: Bertha K. Becker et alii (orgs.), *Abordagens Políticas da Espacialidade*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1983.

⁶ José Luís Coraggio, "Possibilidades de un ordenamiento territorial para la transición en Nicaragua". In: Bertha K. Becker (org.), *Ordenação do Território: Uma Questão Política?* Rio de Janeiro, UFRJ, 1984.

tampouco estou sugerindo uma descontextualização desses resultados a fim de salvá-los, desligando-os das vias através das quais chegou-se a eles e, ao tentar destruir o alicerce sem mexer no resto do edifício teórico, perder de vista toda possibilidade de compreensão do verdadeiro significado dessa "corrente". Por fim, muito menos estarei aqui fazendo uma crítica *interna* àquilo que critico, do tipo "corrigir falhas e excessos".

Contudentemente, o que proponho questionarmos é como aqueles resultados, às vezes valiosas pistas teóricas, têm sido conjuntamente encarados, o que remete à abrangente problemática do caminho tortuoso por meio do qual eles têm sido obtidos: sob um ângulo que, demonstrando-se prisioneiro da lógica e da ontologia que Cornélius Castoriadis⁷ batizou de *identitário-conjuntistas* (fragmentadoras da realidade em partes perfeitamente distintas e definidas, e mesmo funcionalmente autônomas umas frente às outras), os utiliza para legitimar a decretação da autonomia ontológica do Espaço perante a Sociedade, e posteriormente a elevação do conhecimento sócio-espacial ao plano de *disciplina, saber epistemologicamente autônomo*. Quais são as premissas e as implicações desta postura, contra a qual levanto uma objeção? Tentarei responder a isto a partir de agora, bem como explicitar a contrapartida que considero mais satisfatória, em um nível essencialmente introdutório, assumindo todos os riscos de focalizar num pequeno ensaio um assunto que envolve questões tão polêmicas, como se verá a seguir. Infelizmente, devido a limitações de espaço e oportunidade, esta investigação exploratória terá de se conformar a um enfoque bastante generalizante. Tal fato se revela especialmente problemático a propósito das controvertidas críticas que sou forçado a apresentar contra o marxismo, as quais talvez exigissem, para evitar acusações de leviandade, um desenvolvimento menos incompleto. Faz-se mister, portanto, que o leitor recorra, sempre que eu indicar esta necessidade, aos estudos de Cornélius Castoriadis, cujo pensamento forneceu o alicerce para as críticas que apresentarei e a alternativa que esboçarei a seguir.

Para criticar construtivamente a espaciologia

O espaço social constitui-se, de um ponto de vista preliminar, em uma condição de realização de qualquer sociedade. Simplificadamente traduzível pelo binômio terra + benfeitorias sob a moldura das localizações específicas e da regionalização da produção, do consumo, do poder e das idéias, ambiente hominizado e culturalizado através do

⁷ Cornélius Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

trabalho, ele é um suporte para as sociedades concretas, ou, para usar uma metáfora muito badalada entre estudiosos do Social, o "palco". Para os espaciólogos e alguns outros, contudo, esse palco é ao mesmo tempo "ator", o que seria determinado pelo fato de que, como ratificou recentemente um espaciólogo⁸, mais que *requisito para*, ele é também *fator da* evolução social.

À imagem de um prático-inerte sartreano⁹, a simples presença do Espaço, no curso da história, influencia e condiciona àqueles que o produziram, e sobrevive, como "rugosidade", após as relações sociais que justificaram sua geração de tal ou qual maneira já terem cedido lugar a outras. Dada uma multiplicidade de fatores históricos que faz com que os conteúdos funcionais e as formas dos ambientes construídos possuam capacidades de sobrevivência e tempos de vida diferentes, o Espaço interfere no devir dos homens não apenas por sua própria presença material (por sua "inércia dinâmica", diria apropriadamente Milton Santos), mas intrinsecamente também pela resistência que suas formas cristalizadas (as *rugosidades* de Milton Santos¹⁰, ou o Espaço herdado de que fala Alain Lipietz¹¹), oferecem à espacialização de novas relações sociais (realização de um *Espaço projetado*, para empregar a terminologia de Lipietz).

Temos, assim, uma "dialética" - a *dialética sócio-espacial* de Edward Soja¹² -; uma "dialética", todavia, exteriorizante. Sendo o Espaço fruto da ação transformadora dos homens, mas não contendo, ele mesmo em seu ser, esta ação - **embora** seja uma condição de existência e um fator do fazer em geral, incluindo-se aí a sua própria produção, não se pode confundir o produto com o seu fazer histórico pelos produtores -, os homens estão necessariamente *no* Espaço, conectados física e mentalmente a um espaço social concreto, mas estritamente não são *parte do* Espaço. Dita de tal forma a coisa parece trivial e destituída de qualquer

Milton Santos, "Uma palavrinha a mais sobre a natureza e o conceito de espaço". *In: Espaço & Método*. São Paulo, Nobel, 1985. Esta idéia está também contida em *Por Uma Geografia Nova*, op. cit., cap. XII.

Sobre a idéia do "prático-inerte" ver, de Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960. Uma referência explícita ao prático-inerte sartreano pode ser encontrada em *Por Uma Geografia Nova*, op. cit.

⁸ Milton Santos, *Por Uma Geografia Nova*, op. cit.

¹¹ Alain Lipietz, "The **Structuration** of Space, the Problem of Land, and Spatial Policy". *In: Carney et alii* (orgs.), *Regions in Crisis*. Citado por Edward W. Soja, "Uma concepção materialista da espacialidade". *In: Bertha K. Becker et alii* (orgs.), op. cit.

¹² Edward W. Soja, *The Socio-spatial Dialectic*, op. cit.

conteúdo polêmico. No entanto, aquilo significa que, se por intermédio de uma abstração decomposermos a realidade que nos envolve e da qual fazemos parte, o Objeto-Espaço, de *per se*, resumir-se-á a uma matéria inanimada em si mesma, e dotada de um movimento que lhe é *conferido do exterior*, pela atuação dos atores sociais. Pode-se argumentar, evidentemente, que, se o Espaço é uma condição e um fator da realização destes atores e de seus desempenhos, então estes últimos, que são os ingredientes dinamizadores, não lhe são propriamente exteriores, no sentido de separáveis, haja visto que eles não se concretizam sem aquele, e vice-versa. Entretanto, este aparentemente inútil e desautorizado desmembramento intelectual é necessário para a presente crítica na medida em que, valendo-se exatamente da especificidade creditada ao Espaço por força de sua dupla relação de causa-e-efeito com os processos sociais, reclama-se para ele, de "n" maneiras, autonomia ontológica; e, com fundamento nesta, conforme a reivindicação dos espaciólogos, igualmente o direito a uma autonomia epistemológica ao nível de um campo institucionalizado, e não apenas como uma especificação no sentido de Castells¹³. As ontologias tradicionais, identitário-conjuntistas, não podem colocar a questão do não-autonomismo, estando presas às falsas problemáticas de uma autonomização de tipo x "versus" uma autonomização de tipo y. Conquanto não se confundam real ou categorialmente, Espaço e Sociedade não podem ser vistos como dois elementos autônomos de um conjunto, dois entes separáveis. Ainda que muitos protestassem e dissessem que jamais entenderam Espaço e Sociedade como separáveis, o fato é que a maneira mesma de enfrentamento correto das autonomizações foge aos domínios das ontologias e lógicas identitário-conjuntistas, em cujos limites qualquer pretensa recusa aos autonomismos se dá, ou a partir de um autonomismo disfarçado, ou, inversamente, de uma submersão do Espaço, sendo a submersão igualmente controlada, em última análise, por contextos analiticistas (marxismo ortodoxo, por exemplo). A dialética sócio-espacial é, enfim, somente um componente da dinâmica de lodo o *Social-concreto*. Apartá-la de algum modo deste contexto, e é isso que sempre acontece ao se concebê-la segundo um projeto autonomizador, implica em esterilizá-la, formalizá-la.

Se a Natureza-segunda possui uma dialética, assim é não somente por ser produto social, mas essencialmente por estar em constante relação

¹³ Manuel Castells, op. cit.

dialética com seus produtores, homens em sociedade¹⁴. A propósito, devo grifar que o coração de uma dialética sócio-espacial não reside no que alguns denominam de a "contradição" que se estabelece entre Espaço projetado e Espaço herdado. Isto não passa de uma inevitável e recorrente situação de *tensão momentânea*, fruto da interação produto-"produtor" (Espaço)/produtoras-condicionadas (relações sociais). Dialectizar o atrito das rugosidades com as novas relações sociais é uma transfiguração, a qual redundando no enfraquecimento do contexto de movimento de ação recíproca, ele sim definidor de uma dialética, onde se inscreve aquele descompasso transitório e, em si mesmo, mecânico¹⁵. Erigir, portanto, em Objeto epistemologicamente autônomo o palco é tão despido de sentido quanto não considerar os atores em conexão com seu palco concreto (e isto é bem mais antigo que a Espaciologia propriamente dita; entre burgueses e marxistas, muitos podem ser os exemplos). Como se os atores sociais, representando suas peças¹⁶ em algum "país maravilhoso sem dimensões", recordando, uma chacota de Walter Isard, estivessem para o Espaço como para um simples epifenómeno. O palco é, tanto quanto as próprias relações sociais, condição de existência dos atores, do mesmo modo como estes são a razão de ser do palco. A essa totalidade viva, vivificada pelo agir e pelo fazer dos homens - e não matéria inerte em si mesma, e que se move porque lhe dão corda, ou então ao responder à dinâmica social com a sua inércia -, é que devemos compreender como o único Objeto verdadeiramente possível para um projeto de estudo crítico das sociedades, sem fragmentações ontológicas ou as clássicas e inibidoras compartimentações epistemológicas. Esse projeto, por fundar-se em uma ontologia onde as sociedades são

¹⁴ Ver, de Maurice Merleau-Ponty, "Marxismo e Filosofia". In: Coleção *Os Pensadores*, vol. XLI, Husserl/Merleau-Ponty — *Obras Escolhidas*. São Paulo, Abril Cultural, 1975.

¹⁵ O enfraquecimento do adjetivo *dialético* advém de e ao mesmo tempo implica em uma qualificação como dialéticos de certos esquemas que não contêm uma verdadeira contradição dialética, unidade e luta de contrários, como a pretensa "contradição" entre forças produtivas e relações de produção desmascarada por Cornélius Castoriadis em *A Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit., pp. 29-30.

¹⁶ Esta metáfora teatral, empregada aqui por uma questão de facilidade de comunicação, possui um inconveniente. Como colocarei mais adiante no corpo do texto, a história é aberta à contingência, à indeterminação; logo, ela não admite *roteiros* pré-estabelecidos (teleologia). É possível, assim, continuar falando em palco, *atores* e peças somente se estas últimas forem vistas como "peças de teatro não-convencional", onde o improvisado e o inesperado são parte da lógica do espetáculo.

inconcebíveis fora do indivisível dueto *relações sociais e espaço social, movimento criador e sua criatura material fundamental*, valoriza a espacialidade em um contexto onde para que isto se dê não é necessária uma capitulação frente os esquemas de separação da lógica identitário-conjuntista, os quais, lamentavelmente, retiram boa parte do ferrão contido em perspectivas tão interessantes quanto a da dialética sócio-espacial.

A negação de uma "totalização"¹⁸ intelectual onde o Social seja efetivamente concebido como um complexo inteiriço de agentes, movimentos, significações e "materiais", dentre estes últimos destacando-se o Espaço pela sua magnitude e pelas suas peculiaridades, conduz, inevitavelmente, à comodidade de um formalismo. A lógica identitária prima por mutilar a realidade para poder entendê-la, dominá-la. Só que essa "realidade" assim mutilada e dividida em compartimentos - as *instâncias, sistemas, níveis, estruturas* ou *fatos* econômicos, políticos etc. - não é mais a Sociedade viva: é um mero cadáver, uma deformação conveniente à "intelligentsia" positivista ou positivizada e suas ontologias analíticas. Conveniência esta que, perante o loteamento epistemológico dos campos e perspectivas de estudo, se afirma a despeito de uma constelação de superposições e ambigüidades, como exemplifica, nos marcos da ciência burguesa, a definição dos interesses da Sociologia frente os das demais disciplinas humanas, e em particular dos da Antropologia Social.

Tais incongruências e incômodos epistemológicos, paliativamente remediados por acordos tácitos de demarcação, celebrados pela prática, atestam os problemas decorrentes daquelas ontologias. Não estou aqui

¹⁷ O conceito de Social-concreto (ou Sociedade concreta, em sentido genérico) será construído ao longo do ensaio, descortinando-se paulatinamente o contexto onde se realizam estes dois termos - Espaço e relações sociais.

¹⁸ Devo sublinhar que a "totalização" aludida não se funda em uma idéia de possibilidade de *apreensão* de um totalidade escrava de um devir histórico determinado de uma vez por todas por uma *lógica essencial e universal*. Semelhante holismo, fechado e teleológico, por conseguinte racionalista, é estranho à minha proposta. Ao contrário, a totalidade de que trato neste ensaio é vista como algo em *construção e aberto à contingência*, e ainda mais: historicamente relativizada, cada imaginário social (sobre o conceito de imaginário social ver, de Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit.) admite a "sua própria totalidade", o seu próprio referencial de totalização. Resumindo, aqui a "totalização" é uma tentativa, assumidamente presa ao momento histórico e ao imaginário, de viabilizar uma reflexão de conjunto do Social, não-fragmentária e crítica da lógica e da ontologia identitário-conjuntistas.

preocupado em advogar aprimoramentos das "salutares interseções de campos", como diriam alguns, ou desse apanágio da ciência moderna que é a interdisciplinaridade, sobre o qual voltarei rapidamente mais adiante. Interessa-me, isto sim, questionar diretamente a própria essência das lógicas compartimentadoras. Encarnando, no plano do saber, a estratégia de "dividir para reinar", as ontologias analíticas e suas epistemologias sabotam os projetos de "totalização" porque sua razão de ser é, historicamente, a instrumentalização/controlar do Social via fragmentação da realidade e do conhecimento a ser ressocializado. Por isso é que, contrapondo-se a qualquer projeto crítico e unitário, desenvolveram-se, sob o respaldo de motivações políticas gerais e específicas: um discurso sociológico, na prática convertido em discurso da sociedade ocidental sobre si mesma; um discurso antropológico, ou discurso dos ocidentais sobre os povos não-ocidentais; um discurso histórico, ou discurso de modelagem ideológica acerca do passado glorioso da Pátria em meio ao universo dos Estados-Nação; um discurso econômico, ou discurso do capitalismo sobre as condições e possibilidades materiais de sua administração; um discurso da Ciência Política, ou discurso da gestão do poder nas sociedades burguesas; e um discurso geográfico, ou discurso sobre a grandeza e as potencialidades do território pátrio sob o prisma dos recursos naturais e humanos. Apesar das simplificações, é inegável que estes discursos, em suas versões "oficiais", desempenharam e ainda desempenham tais papéis.

Sob o ângulo das abordagens controladas pela lógica identitária não se trata, resumindo, de ler *aspectos* ou *dimensões* constituintes de uma realidade social, resguardando ao mesmo tempo a total integridade desta enquanto ser dinâmico, complexo e indivisível. O que cumpre fazer é esquartejar a realidade, atribuindo aos seus membros decepados, uma espécie de vida própria que verdadeiramente não têm, espelho de uma concepção racionalista da Sociedade da qual deriva uma fragmentação do conhecimento de algum modo sempre presente nos marxismos. Entre estes, a aberração maior é, sem contar com a grosseria do stalinismo, o estruturalismo, que gozou e ainda goza de grande popularidade junto aos "marxistas de academia". De fato, Althusser e seus epígonos, na tentativa de livrar o marxismo do economicismo e do reducionismo (para o que, sem dúvida, foram obrigados a livrar-se em parte do próprio Marx), desembocaram numa combinatória de "instâncias", "níveis" ou "estruturas" onde, conforme o modo de produção, um ou outro destes níveis, estruturas ou instâncias seria o "dominante", mas o "determinante em última instância" seria sempre o econômico, sofisticação formal por trás da qual continua a fazer-se presente o economicismo. Além disso, as

autonomizações de estruturas vem na esteira de um pensamento que promove uma disjunção entre práticas (atores) e estrutura (sistema), e onde o papel historicamente constitutivo da luta de classes é subsumido pela mecânica de cada modo de produção. É à luz deste tipo de comprometimento do marxismo que devemos avaliar os espaciólogos e seus interlocutores, para os quais o estruturalismo tende a ser uma fonte de inspiração metodológica privilegiada.

Muitas vezes os marxistas externam seu desprezo para com os departamentos disciplinares burgueses, como é o caso de Edward Soja¹⁹, embora isso nem sempre aconteça... O que é definitivamente comum entre eles, de qualquer forma, é que, incorporem ou não a obediência às disciplinas instituídas, sempre encarnam de uma maneira ou de outra uma mentalidade analítica, por mais "criticamente" elaborada e refinada que ela seja. E isto apesar de os marxistas certamente não terem embaraços em afirmar, com Castells²⁰, que as separações no fundo são artificiosas, pois a realidade empírica "sempre contém *tudo ao mesmo tempo*" (grifo de Castells). A questão avançando para além da retórica, *é se tal proposta ontológica é realmente levada às últimas conseqüências em matéria de alternativa a visões fragmentadoras, e através de ferramentas lógicas e analíticas adequadas*. Pelo que indicam algumas das mais profundas críticas recentes ao marxismo²¹, a resposta a esta questão deve ser pela negativa.

É evidente que a fragmentação do ser característica da Razão Analítica burguesa não se encontra, "ipsis litteris", em Marx. Marx desvenda o fenômeno da alienação e desnatura relações sociais concretas (conquanto mantenha um sabor naturalístico em sua *metodologia*); o homem em Marx é um homem integral: não uma abstração enquanto "homo oeconomicus", "homo politicus" etc, mas um homem integral determinado por seu ambiente sócio-**histórico** concreto; por fim, a epistemologia de Marx, sua perspectiva de abordagem a partir da Economia Política (o que é consoante com sua filosofia e sua visão da Sociedade e da história), não fragmentam o Social à imagem do positivismo. Não obstante, insisto que o pensamento de Marx também opera com fragmentações. Tais fragmentações são aquelas que se dão interiormente a uma idéia de totalidade como a hegel-marxiana, perante a qual pode-se determinar racionalmente toda a essência estrutural da relação

¹⁹ Edward W. Soja, *The Socio-spatial Dialectic*, op. cit.

²⁰ Manuel Castells, op. cit.

²¹ Ver, especialmente, de Cornelius Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit.

das partes entre si e destas com o lodo. Tal racionalismo, assentado na lógica identitário-conjuntista - terreno comum de diálogo pare positivistas e marxistas - é que faz com que, mesmo rejeitando uma ontologia reificadora e uma epistemologia disciplinar (em estilo positivista), o marxista consistente chegue ao limite do racionalismo identitário sem com ele romper, abraçando uma fragmentação ontológica no seio de uma concepção de totalidade racional e abrindo espaço para fragmentações epistemológicas (possíveis a partir do momento em que se assume a "autonomia relativa" de cada estrutura).

A dívida do marxismo para com a ontologia e a lógica identitário-conjuntistas, as quais habitam o mundo da plena determinidade - mundo de certa forma estranho ao ser social²² -, é inegável. É esta dívida de sangue que leva Castoriadis²³ a qualificar a dialética marxista como fechada/racionalista. Ora, é legítimo postularmos que, se uma dialética autêntica, que se afirme como modo de ser inconfundível e exclusivo do Social, não admite racionalismos, projeções do Sujeito à frente do Objeto, seja como for ou em nome de sejam lá quais forem os nobres princípios, então o marxismo (como seu pai, o hegelianismo), ou pelo menos aquela faceta do pensamento de Marx que terminou por afirmar-se como a dominante nos quadros da sua obra e da maioria dos epígonos²⁴, *não está assentado sobre um solo dialético global*. Na verdade, o que encontramos no "Marx maduro", para usar uma adjetivação de sabor althusseriano, no Marx *d'O Capital*, são momentos dialéticos geniais aprisionados em um esquema lógico e metodológico geral impregnado de vícios da sua época - analiticismo, naturalismo, cientificismo, objetivismo e Ideologia.

A propósito especificamente de Henri Lefévre - devo conceder este destaque por seu peso e sua singularidade -, o grande animador filosófico dos espacialistas e de seus interlocutores possui um vigor e uma originalidade raros na maioria dos marxistas contemporâneos. Não é à toa que ele tem sido criticado como "revisionista"... Seu projeto atual, nem sempre bem compreendido, tem sido com frequência tomado como referencial por aqueles que abraçaram a causa espacialista. É ledor engano supor, no entanto, que ele tenha visto a sua "spatio-logie", ou "spatio-analyse", "la science de l'espace", como uma disciplina em estilo burguês, acrescentável ao elenco presente de "ciências humanas". Seguindo a bandeira da Economia Política marxista, abrangente proposta

²² Ver, de Castoriadis, op. cit.

²³ *ibid.*

²⁴ Ver *ibid.*

de enfoque, via economia, do Social, sua Espaciologia foi concebida como uma *Economia Política do Espaço*, ou a Economia Política adaptada ao exame do capitalismo em suas condições atuais, quando a *produção do Espaço* é tida por ele como fator fundamental para a sobrevivência do próprio modo de produção. A valorização da espacialidade a expensas de um enfoque de natureza marxista, com raízes comprometidas pelo racional-objetivismo e pelo analiticismo, faz com que a estimulante percepção de Lefébvre sobre o novo momento social - estimulante em que pese a fetichização do Espaço contida em sua análise - seja contudo veiculada através de um projeto que, a meu ver, não pode se constituir na resposta global mais adequada às "espaçofobias" marxistas, isto sob o prisma de uma radical "totalização" do Social a nível filosófico e metodológico. Apesar de ter exagerado o papel do Espaço e de ter co-introduzido o termo "Espaciologia", o refinamento e o teor mais crítico da posição de Lefébvre demandam para ela, porém, um questionamento diferenciado em relação àquelas assumidas por autores estruturalistas como Milton Santos, Miguel Morales etc.

Não existe "instância" (ou "estrutura" etc.) econômica, organicamente individualizada, com leis próprias, frente uma "instância" política, de sua parte distinta de uma "instância" ideológica. Se nem no mundo da Natureza, onde se tem a possibilidade de alguma individualização *material* dos componentes que singularizamos em um ecossistema - a fauna, a flora, o solo etc. -, é concedido falar *rigorosamente* de autonomia (o que são, por exemplo, os processos pedogenéticos fora da ação do intemperismo, da influência da estrutura geológica etc.), o que dizer do domínio social-histórico, onde a individualidade é meramente de *significação*, sem referentes materiais próprios, abstraindo-se cada significação de um ato concreto inesgotável de significações? Aquela concepção estruturalista de totalidade não estava, como com razão diz Karel Kosik²⁵, presente em Marx; todavia, o pensamento do Marx "maduro", onde a "base real" econômica determinaria as superestruturas jurídico-política e ideológica, não compreende também autonomização? Se o econômico determina o jurídico-político e as formas de consciência; se a superestrutura só se transforma quando há "contradição" entre forças produtivas e relações de produção e estas, defasadas, precisam mudar qualitativamente, determinando então nova superestrutura; então a superestrutura só tem movimento "à la" marionete, e até as "ações recíprocas" ficam esvaziadas.

25 ²⁵ Karel Kosik, *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

No campo da experiência humana, o que existe é uma *realidade social infragmentável, porque dialética*; complexo *magma*, para usar a sugestiva expressão e o conceito de Castoriadis²⁶, com as suas diversas *faces, historicamente criadas e fluidas*, as quais, dimensões fundamentais e mutantes de um real socialmente construído, se apresentam sempre em uma vinculação irreduzível a esquemas identitário-conjuntistas, em qualquer manifestação particular. Não basta dizer que as "esferas" econômica, política e ideológica se condicionam reciprocamente e de igual para igual; isto elimina o economicismo, mas não o analiticismo, de maneira que o alicerce equívoco permanece. Também não é suficiente, pela mesma razão, multiplicar/subdividir as "esferas" para tornar menos simplista o esquema. O que ocorre, fundamentalmente, é que não só o pluralismo não pode ser expresso à base de "esferas", posto que a economia, a política e a ideologia não são mais do que faces (e, em certo sentido, *máscaras*) de um lodo indivisível, como também a amplitude e o conteúdo de cada face não são trans-históricos, e a discriminação válida para uma sociedade pode não sê-la para outra. Não que não devamos operar com distinções de faces/dimensões; a vã pretensão de ignorar aquelas distinções entre econômico, político e ideológico, as quais são parte da nossa instituição sócio-histórica, seria aliás a melhor forma de evitar compreender o que se passa à nossa volta... Insisto é no cuidado crítico que se precisa ter quando do contato com as distinções, contextualizando-as, entendendo-as como produtos da lógica identitário-conjuntista (dialeticamente ligada a alienações e reificações objetivas) que reina absoluta no imaginário capitalístico²⁷. Em que sentido, por exemplo, uma face pode aparecer como mais "importante" que as demais, autorizadamente? *Enquanto dimensão privilegiada, assim eleita pelo imaginário social*, o que ilustra a tese castoriadiana de que, conquanto irreduzível a uma lógica identitária, o Social depende da dimensão

²⁶ Cornelius Castoriadis, op. cit. Ver também, do mesmo autor, "O domínio social-histórico". In: *Os Destinos do Totalitarismo & Outros Escritos*. Porto Alegre, L & PM, 1985.

²⁷ Me parece interessante, procedendo a uma fusão da sugestão terminológica de Félix Guattari ("sociedades capitalísticas" — vide Félix Guattari & Suely Rolnik, *Micropolítica*. Petrópolis, Vozes, 1986) com o conceito castoriadiano de imaginário social, juntar o imaginário capitalista, pertinente ao regime social que Castoriadis denomina *capitalismo burocrático fragmentário* - ver "O regime social da Rússia". In: *Os Destinos do Totalitarismo & Outros Escritos*, op. cit.) com o imaginário do "socialismo real" (pertinente ao *capitalismo burocrático total*, de acordo com a terminologia castoriadiana), os quais em última análise constituem um imaginário só, sob o rótulo de imaginário capitalístico.

identitária para realizar-se e representar-se. Caracteriza, por exemplo, o imaginário capitalístico a segmentação do Social em "esferas" econômica, política etc, privilegiando, ao nível da produção de subjetividade, a dimensão econômica. Como, porém, ignorar que a ideologia do "crescimento econômico" se vincula a um contexto material onde os homens são, em sua maioria esmagadora, inteiramente alienados, e o econômico é por conseguinte socialmente individualizado porquanto é reificado? E como não perceber que a ideologia do produtivismo e do desenvolvimento ilimitado das forças produtivas, subjacente ao pensamento de Marx, é tributária do mesmo solo cultural? Por isso é que, embora Castells afirme que a realidade empírica sempre contém tudo ao mesmo tempo, a presente discussão não é bizantina; incompatível com uma concepção mais generosa e autêntica de totalidade dialética, a posição marxista dominante, economicista, analiticista, só é coerente com um solo cultural racionalista, identitário-conjuntista, *capitalístico*.

Maurice Merleau-Ponty, cujo pensamento muito influenciou Castoriadis, oferece-nos a propósito esta passagem lapidar²⁸:

"Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou então a partir da política, ou então a partir da religião, ou então a partir da economia? (...) Deve-se compreendê-la de todos os modos ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontraremos sob todos a mesma estrutura do ser. Todas estas perspectivas são verdadeiras, na condição de não as isolarmos, de descermos até o fundo da história e de apreendermos o único núcleo de significação existencial que se explicita em cada perspectiva. É verdade, como disse Marx, que a história não marcha sobre a cabeça, mas também é verdade que ela não pensa com seus pés. Ou antes, nós não temos de nos ocupar nem com sua 'cabeça', nem com seus 'pés', mas com seu corpo".

Estas frases inspiradoras revelam, na verdade, o mesmo espírito que anima o projeto subjacente ao presente ensaio: a crença na necessidade de um enfoque não-fragmentador do social-histórico.

A questão da *inesgotabilidade de significações* deve ser posta em relevo, porquanto ela traz a diferença essencial entre uma totalidade dialética *fechada e parcial*, como a de Hegel/Marx (não imporia que, no

28 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1985, p. XIV.

primeiro, a determinação remeta à Idéia, e, no segundo, à economia²⁹), e uma totalidade dialética *aberta e radical*. Conquanto a teoria marxista evidentemente não isole em cada ato concreto uma relação econômica de outra política e de outra ideológica, ela preconiza que cada relação pode, por meio do método científico (dialético!), ser *completamente determinada*³⁰. Da determinação de todas as partes e do desvelamento do papel objetivo de cada uma no contexto do todo, depende a "destruição do mundo da pseudo-concreticidade", aproveitando uma expressão de Karel Kosik. Uma totalidade *aberta e radicalmente dialética*, onde cada ato seja inesgotável em significações historicamente localizadas, e onde cada significação não possa ser objetivamente (ou seja, independentemente do concurso da subjetividade histórico-socialmente condicionada) determinada enquanto parte de um todo cuja essência estrutural está à espera de um Sujeito cognoscente de posse do método correto para ser descoberta, parecerá a um marxista consistente, como Kosik³¹, uma ficção idealista, pois incapaz de dar conta racionalmente da realidade total. E a presunção de que a totalidade é inteiramente racional, presidida por uma lógica unívoca e inteiramente objetiva, onde as partes podem ser objetivamente determinadas em sua interação dialética (estas admitindo entre si hierarquia causai "relativa" - a economia determina as superestruturas, embora estas "influenciem" aquela) e onde todo "resíduo irracional" deve ser declarado como produto do mau uso do método dialético, que desemboca na problemática idéia de uma totalidade onde cada parte comporta "autonomia relativa".

A contrapartida não há de passar por uma afirmação da primazia do todo sobre as partes, no sentido de que "o todo é separado das partes e existe independentemente delas"³². O que acontece, em primeiro lugar, é

²⁹ Ver, de Cornelius Castoriadis, A *Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit., e *As Encruzilhadas do Labirinto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

³⁰ É bastante didática, a esse respeito, a argumentação de Karel Kosik, op. cit. Deve-se observar que, quando um marxista diz que "o concreto é síntese de múltiplas determinações", *múltiplas* tem um sentido de inerente *finitude*, o que não é absolutamente contradito por outra expressão corrente, aquela que diz que "a realidade é sempre mais rica que as nossas teorias". Para um marxista, a realidade é racionalmente autoconstituída através de um processo de determinações perfeitamente definidas "em si" - e a inesgotabilidade repousa exclusivamente na inesgotável riqueza *empírica* da realidade em mutação (sendo a realidade pressuposta como tendo sua *essência estrutural objetiva* totalmente apreensível racionalmente), e nunca também na própria constituição "estrutural" da realidade objetiva.

³¹ Ver Karel Kosik, op. cit.

³² Ibid., p. 47.

que, se abandonamos o racionalismo objetivista embutido na totalidade marxiana, devemos conceder que não existe uma realidade puramente objetiva, que ao Sujeito caiba ir revelando em um processo de vai-vem entre ele e o Objeto³³. A totalidade dialética aberta possui uma existência objetiva, fora da consciência; mas a consciência, ao "desvelá-las", capta-a *construtivamente*, e não passivamente, de modo que objetivo e subjetivo estão, desde sempre, amalgamados concretamente para a experiência humana. O social-histórico é incessante criação radical de significações, mas o velho - a materialidade herdada da instituição social-histórica - sempre condiciona de alguma forma o parto do novo³⁴ - as novas significações imaginárias sociais -, embora, rigorosamente, o novo não "emerja" do velho, no sentido de sua lógica ser dada pelo que pré-existia. A infinidade de significações imaginárias sociais, inclusive aquelas que designam os "aspectos gerais da estrutura social" - em nosso caso, o econômico, o político... -, não têm referentes no mundo - "objetivo" a partir do qual serão postas como invólucro; trata-se de significações

³³ O marxismo integra em seu bojo um "empirismo" não-nominalista (busca das essências na realidade objetiva) e um viés racionalista (racionalidade histórica, racionalidade dos sistemas). O simples vai-vem Sujeito-objeto da dialética materialista só aparentemente supera a dicotomia entre aqueles dois termos, a qual está no cerne tanto do empirismo (privilegiamento do Objeto) quanto do racionalismo (privilegiamento do Sujeito); não compreendendo que o próprio Sujeito ajuda a conformar o Objeto, sendo portanto utópica a procura de uma verdade objetiva dos fatos inteiramente imune às determinações subjetivas, o materialismo dialético paga seu tributo ao objetivismo. É sintomático que Karel Kosik (ver op. cit., p. 20) tenha aproximado o materialismo dialético do moderno positivismo, observando que o preceito positivista "livrar-se dos preconceitos" possui fundamentação materialista.

³⁴ A criação "ex nihilo" de significações, discutida por Castoriadis (ver *A Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit.) e colocada por mim logo a seguir no texto, em nada conflita com a postulação de condicionamento do "novo" pelo "velho" (sem querer dar a idéia de momentos bem definidos, o que só tem sentido perante um esquema identitário de formalização). Entendendo a materialidade não como um conjunto de "coisas coisificadas", mas como matéria investida de significação social e inserida em relações sociais, a própria análise de Castoriadis permite contextualizar a questão do prático-inerte e suas derivações (inércia dinâmica espacial, por exemplo): as novas significações não são "determinadas" por alguma lógica da história nem são tributárias da lógica que presidia a articulação das velhas significações, mas por outro lado a materialidade pré-existente, a instituição sócio-histórica herdada, são redimensionadas e reenquadradas pelas novas significações, estas lendo por sua vez as circunstâncias de seu aparecimento condicionadas por aquelas, as quais exercem um efeito de ininterrupto condicionamento através do processo de fabricação social dos indivíduos.

colocadas por criação social, que conformam o prisma por meio do qual enxergaremos a materialidade, nos marcos do amálgama objetivo/subjetivo. Há uma dialética entre objetivo e subjetivo, conquanto a pergunta "o que é e, no que sabemos, que em de nós e o que é que vem do que existe?" é e sempre será, em termos absolutos, indecidível, como observou Castoriadis³⁵. O social-histórico é um complexo onde objetivo e subjetivo se mesclam; em tal contexto, cada indivíduo é um ente *socialmente fabricado*, isto é, modelado pelas circunstâncias históricas nas quais se inscreve. Nem escravo do reino da necessidade absoluta, nem filho do reino da absoluta liberdade, o homem, visto não como mônada isolável, mas como indivíduo social, não é servo passivo da materialidade objetiva, nem senhor de uma matéria informe que, idealisticamente, ele criaria com sua consciência. De maneira que, para concluir, a totalidade dialética aberta não se refere a um mundo objetivo/exterior, que se imponha como *dado natural* à consciência, nem a um mundo que só exista na consciência individual, mas a um poço sem fundo de significações, que se institui através do amálgama dialético entre objetivo e subjetivo - *através do social-histórico*, vale dizer.

Quanto ao Espaço, ele possui individualidade material - podemos, naturalmente, distingui-lo mecanicamente dos demais produtos humanos materializados e dos próprios indivíduos -, mas ao mesmo tempo é, enquanto *produto*, incapaz de ter qualquer autonomia epistemológica. Como se pode conceber autonomia epistemológica para um produto? E a autonomia ontológica, a "realidade própria" como dizem, o que significa? Logicamente não diz respeito meramente à individualidade supra-referida - a qual é uma evidente banalidade -, e sim, conforme eu já havia dito, ao status a que faria jus o Espaço graças à "inércia dinâmica" - o que quer dizer que, infelizmente, a "dialética sócio-espacial", se bem que seja inegavelmente um avanço, nasce em um ambiente tal que vem a endossar formalismos, desde uma certa fetichização do Espaço num quadro marxista heterodoxo até uma aceitação da divisão burguesa do trabalho acadêmico. É lastimável ver espaciólogos e alguns de seus interlocutores, divergências internas à parte, insistirem para que se acrescente, à atual lista de instâncias ou correlatos, mais uma, a *espacial*, o que se legitimaria em função de sua "autonomia relativa" perante os processos sociais, expressa através da dialética sócio-espacial (é bem verdade que o próprio Edward Soja, em seu principal ensaio, rejeita a idéia da "estrutura separada", com leis próprias, mas, no final das contas, a sua percepção de uma "homologia dialética entre as estruturas espacial e social do modo de

35 Cornelius Castoriadis, *O domínio social-histórico*, op. cit.

produção", com o sentido de que os conflitos estruturais e as lutas de classe são homólogos aos conflitos e desigualdades "espaciais", se faz por vias plenas de autonomizações ontológicas, na medida em que adota o marxismo como referencial). Embriagados pelo caldo de cultura capitalístico, espaciólogos e interlocutores, longe de prestigiarem o Espaço nos marcos de um pensamento crítico, valorizam-no em bases falsas, a reboque de uma incompreensão do que seja o domínio social-histórico.

Ainda que valioso - no que tange à colocação da idéia de uma dialética sócio-espacial -, o conhecimento espaciológico endossa e se reivindica de canais de expressão e reconhecimento intelectual que selam um compromisso com suas origens afetadas pelos esquemas identitário-conjuntistas em sua versão epistemológica burguesa ou, pelo menos, encarna o (problemático) pensamento marxista, o que em autores coerentes implica num discurso de certa forma crítico para com a divisão burguesa do trabalho acadêmico. Do ponto de vista imediato de um geógrafo profissional, que vê na espaciologização uma garantia formal de seu campo de atuação, na proporção em que é uma alternativa para salvar sua disciplina, desprestigiada e imersa em profunda crise de reconhecimento acadêmico, a postura espaciologizante é ao menos compreensível. Entretanto, e essa é, a meu ver, a questão central aqui, os laços afetivo-subjetivos que ligam os pesquisadores à divisão burguesa do trabalho acadêmico devem ser rompidos a partir de uma crítica epistemológica radical; este é o requisito para que a necessidade prática de sobrevivência individual não turve a visão da necessidade ética de se evitar que os constrangimentos impostos pela epistemologia burguesa atrapalhem o florescimento de saberes críticos. Os geógrafos, pelos fatos de sua formação e de sua situação, podem contribuir com relevantes questões para o desabrochar de conhecimentos socialmente críticos; para tanto é indispensável, todavia, sem qualquer paradoxo, que entendam que, perante uma *estratégia de contestação paralela* que congregue estudiosos do Social com distintas formações acadêmicas, a Espaciologia não encarna uma vanguarda, e nem sequer uma promessa.

O caráter revolucionário de uma ontologia do Social-concreto reside precisamente em sua capacidade de, através do afrontamento do saber instituído, afrontar a sociedade instituída. Isto só será conseguido quando aquela ontologia for concebida de modo integrador - em sentido "magmático", dialético, uma dialética aberta, não-determinística, radical. Será ela, então, a negação das parcializações e petrificações, a negação da Razão Analítica. E nestes marcos que o Espaço pode desempenhar decisivo papel como categoria basilar no bojo de uma perspectiva que, à

luz da historicidade do social, unifique adequadamente espacialidade e relações sociais. Em contrapartida, endossando-se a divisão do trabalho acadêmico instituída pelo imaginário capitalístico, e buscando prestigiar o Espaço com Objeto nestes marcos (o que inclui não só a Espaciologia, mas as também limitativas tendências de valorização ratificadoras das disciplinas tradicionais - não contando aqui com a Geografia espaciologizada, já que ela insiste em uma pretensa ruptura relativamente a todo saber geográfico anterior³⁶ - ou conformes à abrangência do materialismo histórico), perde-se de vista a possibilidade de construção de uma abordagem como a acima defendida, a qual, muito mais que de uma *interdisciplinaridade nova*, necessita de uma *adisciplinaridade*³⁷.

Perspectivas e Conclusões

O Espaço não é, falando com precisão, também agente, mas sim apenas paciente da história (*note-se bem*, ainda que um paciente muito especial, cuja materialidade condiciona decisivamente os agentes). A despeito da dialética sócio-espacial, que simplesmente retrata a dialética entre agentes e paciente, não existe, por definição, agente histórico afora o homem em sua ação transformadora. Aquele influencia e condiciona,

³⁶ Vide Milton Santos, *Por Uma Geografia Nova*, op. cit.

³⁷ Santos (ibid.) a proposta de *adisciplinaridade* é a *adisciplinaridade* defendida por Milton de uma percutiente crítica do isolamento tradicional da Geografia. De minha parte, penso que a única proposta coerente com a perspectiva ontológica defendida neste ensaio é a de uma *adisciplinaridade*, sugestiva palavra que, ironicamente, tomo de empréstimo a um marxista, Massimo Quaini (*Marxismo e Geografia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979). No meu entendimento, a *adisciplinaridade* consiste em, assumindo uma lógica e uma ontologia radicalmente dialéticas, aceitar como "limite" de uma inteligência somente aquele que, segundo o julgamento do Sujeito, é mais ou menos estabelecido pela amplitude de sua *questão*, bem como os fatores restritivos do aprofundamento para cada Sujeito concreto em decorrência de circunstâncias materiais. A *adisciplinaridade* afronta a falsa questão da compartimentação disciplinar de maneira homóloga a como o internacionalismo revolucionário afronta a falsa questão do patriotismo. É certo que todos os intelectuais críticos importantes foram, *na prática*, endossadores de uma certa *adisciplinaridade*; esta há, contudo, que ser aprofundada e defendida explicitamente, e uma nova epistemologia não pode nascer sem que seja precedida por uma nova lógica e uma nova ontologia. Naturalmente, a alternativa *adisciplinar* requer ainda, para o seu pleno florescimento, um novo contexto social, no qual a nova epistemologia possa ser plenamente incorporada à prática; o que não impede que, sem quixotismos e realisticamente, desde já se desenvolva uma estratégia marginal de reflexão e transformação.

pela sua própria presença já, desde que é produzido desta ou daquela maneira, e ainda mais pela resistência de suas formas que se cristalizam, o movimento social, mas ele não é o movimento. Se atentarmos para o velho princípio de que "o todo é maior que a soma das partes", veremos que o Espaço só adquire caráter dinâmico e dialético nos marcos efetivos em que ele se encerra, isto é, como dimensão material de uma sociedade concreta particular. Fora desta moldura, como em uma cidade-fantasma, o que temos é um produto estático, e não um produto-"produtor", uma vez que se quebra o vínculo que propicia os dois lados da moeda. Afinal, a dialética sócio-espacial não existe senão no contexto indivisível da dialética estabelecida pelos homens ao se relacionarem entre si e com as naturezas (primeira e segunda) quando da (re)construção, interminável, das sociedades concretas. O movimento social é algo que transforma o Espaço e é por ele influenciado sob ação de sua inércia dinâmica, mas nem por isso lhe deixa de ser inconfundível, na interpretação de que o movimento (criação) e a matéria (inércia dinâmica) são de fato distintos, embora de modo algum separáveis. Este movimento, que outra coisa não é senão a realização da coexistência social e de suas sinergias traduzidas em ações, pertinentes ao contexto efetivo de uma dada instituição social-histórica, é a face criadora de um complexo - Social-concreto -, o qual se tangibiliza por meio de materiais e artefatos que possuem uma expressão simbólica e um conteúdo institucional (instituição "sensu lato", instituição social-histórica"). Tais materiais e artefatos - ou, no sentido sartreano original do prático-inerte, *a materialidade social no seu todo* -, a partir do instante em que são gerados, como disse acima, afetam já o seu criador, a criatura tornando-se assim "criadora" na medida em que condiciona as ações futuras e os projetos ulteriores de seus criadores. É ao todo de movimentos criadores e criações culturais com ou sem uma expressão material que as torne tangíveis que corresponde, em última análise, a Sociedade concreta, em cuja incessante auto-criação consiste a história (criação de significações imaginárias sociais, e em tais marcos, de relações e materiais; instituição da dinâmica social a partir dela mesma, de maneira aberta à contingência, e indeterminável por "leis" supra-históricas).

Formalizando, podemos falar em dimensões do *Social-concreto* em dois planos:

38 Sobre o conceito de instituição social-histórica ver, de Cornelius Castoriadis: *A Instituição Imaginária da Sociedade*, op. cit.; "O domínio social-histórico", op. cit.; "A instituição da sociedade e da religião", in; *Os Destinos do totalitarismo & Outros Escritos*, op. cit.

1) Em um primeiro plano, a constituição da realidade social é encarada sob o prisma da **materialidade**. Distingue-se a dimensão **material** da realidade, que é a Natureza-segunda (produzida pela transformação da Natureza-primeira - "Natureza natural", extrato ou horizonte natural originário - através do trabalho social, no seio de um processo de atribuição de utilidade e significado às coisas), de sua dimensão **imaterial**, a qual corresponde ao magma de significações imaginárias sociais pertinente a uma dada instituição sócio-histórica. A materialidade social compreende o Espaço, os demais artefatos e os indivíduos mesmos; a imaterialidade, por seu turno, abrange diversas escalas de significação: economia, política, religião... capital, autoridade, Deus... É importante enfatizar que o par material/imaterial não pode absolutamente ser visto sob um ângulo dicotomizador: conquanto as significações imaginárias sociais não-necessariamente possuam um referente material, e de qualquer modo não são nunca esgotadas por "referências a elementos 'racionais' ou 'reais'"³⁹, toda materialidade social é preta de inesgotáveis significações.

2) Em um segundo plano, entra em cena especificamente a constituição do magma de **significações** imaginárias sociais. A dissecação determinística desta constituição é, de um ponto de vista que seja a negação da lógica identitária, absurda; todavia, não só apenas no âmbito da lógica identitária se pode desmembrar em partes perfeitamente definidas/determinadas aquilo que é o magma social, como também este desmembramento é, em certo sentido, necessário e inevitável. Conforme já observei acima, a determinação/definição de significações do magma se dá em diferentes escalas. A escala mais generalizante, aquela que define as "partes" mais genéricas do "lodo estruturado" da vida social, é, segundo as exigências de identificação/classificação da "Ciência Social" - ignoradas pelo senso-comum do "homem simples" envolvido em sua atividade prática cotidiana -, aquela que distingue as "esferas" da totalidade, variando a maneira de dividir esta de acordo com os referenciais teóricos e ideológicos adotados.

Pois bem: é legítimo falar, em algum sentido, de autonomia (leis próprias) ontológica do Espaço, enquanto dimensão material da realidade social? **Não**. O Espaço, ao ser produzido, passa a ler uma realidade objetiva ("autonomia de existência", como disse Milton Santos⁴⁰, o que lhe asseguraria "uma maneira original, particular, de entrar em relação com os outros dados da vida social"). Falar em autonomia ontológica,

³⁹ Cornelius Castoriadis, "O domínio social-histórico", op. cit., p. 29.

⁴⁰ Milton Santos, *Por Uma Geografia Nova*, op. cit., p. 150.

porém, ou é errado - caso guardemos o sentido originário da palavra autonomia; exigir-se-ia, então, que o Espaço possuísse uma "autonomia de comportamento", para usar a expressão de Milton Santos⁴¹, coisa que este autor aliás rejeita -, ou simplesmente banal - pois a materialidade instituída como um todo, *e não apenas o Espaço*, como singulariza Milton Santos não atentando para o alcance da proposta sartreana, uma vez produzida, passa a existir objetivamente (o que é até redundante), e pode mesmo cristalizar-se a ponto de sobreviver à lógica que foi o motor de sua criação (fato que pode se dar com *qualquer* elemento da materialidade, inclusive com o próprio indivíduo socialmente fabricado), muito embora o seu significado passe a ser outro ou, em um caso extremo, perca significado. A "autonomia ontológica" reivindicada para o espaço, e que para alguns definitivamente é argumento para justificar "autonomia epistemológica", é uma característica intrínseca ao conjunto da materialidade social, à dinâmica do próprio Social-concreto em toda a sua dimensão material. É injustificável, por conseguinte, de um ponto de vista crítico e abrangente, a autonomização singularizadora advogada pelos espaciólogos.

E que dizer, correlativamente, das "autonomias" do econômico, do político etc? O fato de que cada uma destas dimensões comporta um "tempo próprio", no sentido de que, por exemplo, uma mudança econômica não seja simultaneamente acompanhada por mudanças coerentes nas demais dimensões, não indica uma autonomia, ao menos relativa? *Não*. Falar em autonomia é, também aqui, um equívoco. A existência mesma de *dimensões* é que faz com que existam descompassos; *a simultaneidade perfeita* é um racionalismo absolutamente incompatível com a realidade social, a qual se exprime através de inesgotáveis significações (considerando a multiplicidade de escalas possíveis) que, se não admitem "leis próprias", depreendem *formas e momentos (tempos) específicos de realização do todo*. Se se percebe que uma idéia radicalmente dialética de totalidade é incompatível com a identificação de "leis próprias" (as quais só são concebíveis nos marcos de uma totalidade identitária), é rigorosamente absurdo apelar para uma "relativização" da autonomia. Não é possível ficar no meio do caminho, como se a autonomia fosse uma simples questão escalar. De um ponto de vista de efetivo confronto com a lógica identitário-conjuntista, a idéia de "autonomia relativa" para cada dimensão geral da totalidade é incoerente e capituladora, pois meramente remete para um outro nível (não há independência entre as esferas, e por isso as únicas "leis" são as "leis

⁴¹ ibid.

gerais da sociedade", mas há a "determinação infra-estrutural" e toda uma autonomização mascarada por uma retórica confusamente variável, e onde definitivamente se fragmenta o Social e se admitem leis próprias) a problemática embutida na solução positivista⁴².

Uma vez descartadas as autonomizações em geral, devo ressaltar, voltando à questão específica do Espaço, que, tão ilegítima quanto a autonomização/superestimação deste, é a sua subestimação. É isto que acontece, por exemplo, em David Harvey, o qual registra que há, "indubitavelmente, uma porção substancial do processo social que opera independentemente da forma espacial"⁴³ - colocação autonomizadora que, embora integrante de suas "formulações liberais", contém um núcleo de erro potencialmente reproduzível por uma visão marxista, especialmente se piorada pelo estruturalismo. Não é admissível restringirmos o caráter condicionante da inércia dinâmica espacial a somente alguns momentos ou tipos de processos; ou a inércia dinâmica (de certo modo reconhecida pelo "segundo Harvey") é uma quimera, uma miragem, ou, se ela de fato existe, existe sempre, em toda parte e ininterruptamente. Esta discussão, como as demais deste ensaio, sem dúvida merece um tratamento muito mais aprofundado que o que eu posso oferecer presentemente. Em conformidade com as colocações anteriores, entretanto, devo reclamar desde já a substituição de um ponto de vista como o de Harvey, pautado em (incômodas) restrições de esfera de influência, por outro, que se pautem em *mediações e evidências maiores ou menores*. Explicando: postulo que a questão é, simultaneamente, de dissolução em graus diferenciados da presença do Espaço (condicionamentos da espacialidade e espacializações de relações sociais) no conteúdo da organização da Sociedade, por motivo de complexas mediações entre os diversos processos atuantes e a produção daquele, e de um problema de percepção, ao ser o assunto equivocadamente colocado em termos de limitação do alcance do papel e da presença do Espaço. O que são, por exemplo, os chamados "processos espaciais" - coesão espacial, centralização/descentralização, segregação espacial etc. - senão processos sociais resultantes da interação de inúmeros outros processos sociais, especializados a uma escala abrangente e onde se enfatiza a visualização da organização espacial? E o que são, de sua parte, todos os processos sociais - por exemplo, da formação de uma área residencial

⁴² Vale lembrar as provocativas palavras de Castoriadis: "o marxismo é, na verdade, uma variedade de funcionalismo" (vide "O domínio social-histórico", op. cit., p. 27).

⁴³ David Harvey, *A Justiça Social e a Cidade*. São Paulo, HUCITEC, 1980, p. 23.

segregada até a vida cotidiana dos residentes nessa área -senão relações sociais em processo e condicionadas pela materialidade (incluindo-se, claro, o Espaço), sendo absurdo tentar estabelecer com precisão matemática quais os tipos de influências que o Espaço exerce e até onde vão essas influências, presumindo-se que elas "param" em um determinado ponto? A idéia de "processos espaciais" específicos mascara a verdadeira natureza destes processos e faz contraponto com a idéia de "processos sociais independentes das formas espaciais", ambas as idéias podendo servir a discursos conflitantes entre si - o discurso superestimador e o discurso subestimador (do Espaço) - mas tributários do mesmo solo cultural: a Razão Analítica.

O que tentei demonstrar com toda discussão levada até agora, portanto, longe de significar uma nova maneira de negligenciar o Espaço, por exemplo vendo-o como um componente de alcance limitado ("à la" Harvey), é que, a menos que a espacialidade possa ser considerada interiormente a uma abordagem do Social-concreto, mais uma vez aquele, apesar do avanço que em si representa a dialética sócio-espacial, será formalizado, posto como algo impropriamente elevado ao *status* de realidade ontologicamente autônoma ou mesmo Objeto epistemologicamente autônomo. A percepção correta dessa dialética nos envia à compreensão da genuína existência dialética do Social; sua percepção pelas vias autonomizadoras, contudo, equivale a um passo para a frente e dois para trás, pois reforça toda a lógica e toda a ontologia identitárias. Com respaldo no tradicional formalismo pseudo-pragmático, decerto contra-argumentar-se-á que, embora o real seja de fato indiviso, o estudo específico do Espaço, ou o estudo da Sociedade sob o prisma específico da organização espacial, como preferem dizer outros, é válido sob o ângulo prático da produção do conhecimento científico... *Válido sob o ângulo da divisão do trabalho acadêmico e da Epistemologia capitalísticas, traduzo.* É com a atenção criticamente voltada para esse formalismo que ressalto que, nos limites de uma Espaciologia, se tangencia a dialética, mas não se acolhe esta verdadeiramente, na medida em que perde-se de vista o pleno contexto onde se realiza efetivamente o movimento dialético.

Qual é o sentido, anti-formalisticamente falando, de se erigir em Objeto de uma reflexão sobre o Social algo que não existe como um *para-si*, mas apenas como um "*para-outro*" (para a totalidade), por mais relevante que seja o seu papel? Após tantas aventuras e desventuras do pensamento crítico sobre o Social, a lição que penso deva ser tirada é que, neste domínio, ou se compreende a realidade através de uma ótica radicalmente nova, rompendo com a ontologia e a lógica identitário-

conjuntistas, ou se cai inevitavelmente, ainda que por vezes de modo sutil, na problemática da incompreensão da natureza do social-histórico, e portanto abrindo-se as portas ao naturalismo, ao analiticismo etc.

Se não há cabimento em colocarmos os homens no "país maravilhoso sem dimensões", por que pareceria menos reprovável advogar, na acepção espaciologia, uma "realidade própria", e a partir daí reivindicar um estatuto epistemológico próprio para o *palco-em-si*? O *palco-em-si*, como venho argumentando, não comporia "leis próprias", nem isoladamente comporta dialética alguma; tais constatações me levaram a rejeitar soluções de valorização da espacialidade situadas no âmbito da Razão Analítica, pautadas em autonomizações ontológicas de diversos tipos e, no limite, autonomização epistemológica. Não há, lembrando Merleau-Ponty⁴⁴, dialética possível na matéria inerte (natural/bruta ou trabalhada/hominizada, tanto faz), mas somente na matéria em relação com a consciência, com o espírito reflexionante e transformador. *Só há dialética na materialidade do fazer e do fazer-se históricos dos homens*. E, a dialética assim instaurada só pode ser convenientemente levada em conta se assumirmos aquela relação plenamente, vale dizer, sem a sua fragmentação por meio dos esquemas lógicos e ontológicos identitário-conjuntistas e as epistemologias e metodologias que deles derivam, fragmentação essa que, fruto de uma visão de mundo presente mesmo em opositores da sociedade burguesa, a pretexto de **clarificar** encobre e deturpa.

44 Maurice Merleau-Ponty, "Marxismo e Filosofia", op. cit.