

POR UMA EPISTEMOLOGIA POLÍTICA DO ESPAÇO: A METAFILOSOFIA COMO BASE ONTOLÓGICA E EPISTEMOLÓGICA PARA O ENTENDIMENTO DO ESPAÇO

Gustavo Godinho
Beneditoⁱ
Doutor em Geografia
Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Resumo

Pensar o espaço para além das representações do espaço construídas na modernidade pressupõe a utilização da filosofia da práxis (metafilosofia) como base onto-epistemológica para a produção do entendimento do espaço como aberto, múltiplo e relacional. Nesse encaminhamento, pensar a sua (re)produção, a partir da metafilosofia delineada por Henri Lefebvre - para a superação de dualidades como sujeito-objeto, ciência-ideologia/política e parte-todo, dentre outras - torna-se fundamento para a reconstrução desse conceito.

Palavras-chave: Filosofia da práxis; metafilosofia; epistemologia; espaço

FOR A POLITICAL EPISTEMOLOGY OF SPACE:
METAPHILOSOPHY AS AN ONTOLOGICAL AND
EPISTEMOLOGICAL BASIS FOR THE UNDERSTANDING OF
SPACE

Abstract

Thinking space beyond the representations of space built in modernity presupposes the use of praxis philosophy (metaphilosophy) as an onto-epistemological basis for the production of the understanding of space as open, multiple and relational. In this referral, think of his (re)production, from the metaphilosophy outlined by Henri Lefebvre - for overcoming dualities such as subject-object, science-ideology/politics and part-whole, among others - becomes the basis for the reconstruction of this concept.

Keywords: Philosophy of praxis; metaphilosophy; epistemology; space

ⁱ *Endereço institucional:* Rua Marquês de São Vicente, n. 225. Edifício da Amizade, ala Frings, sl. F411. Gávea. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. CEP: 22451-900.
Endereço eletrônico: gustavogodinho@msn.com

Introdução

Pensar o espaço para além das representações do espaço construídas na modernidade – e, nesse movimento, para além das concepções estruturalistas de espaço – pressupõe a utilização da filosofia da práxis (metafilosofia) como base onto-epistemológica para a produção do entendimento do espaço como aberto, múltiplo e relacional, ou seja, pensar a sua (re)produção, pensar na superação da dualidade sujeito-objeto / ciência-ideologia/política, pensar o espaço a partir da interação entre parte e todo, assim como pensar o desenvolvimento espacial a partir da concepção de interação e multiplicidade (MASSEY, 2008).

Terminologicamente, práxis e prática, na língua portuguesa, advêm do termo empregado pelos gregos e podem ser utilizados indistintamente, embora seja o segundo – prática – que costuma ser percebido na linguagem comum e na literária. O primeiro – práxis – é reconhecido, quase que exclusivamente, no vocabulário filosófico. Aqui adotamos práxis ao invés de prática para desvencilhar-nos do significado predominante no cotidiano (e em distintas línguas e países – no francês, “practique”, no russo, “práktika”, no inglês, “practice”), usualmente associados a qualquer atividade humana, ao mesmo tempo que para sinalizar uma orientação teórico-metodológica: a da filosofia da práxis.

Resgatando sua acepção inicial, o termo grego práxis significa a ação de levar algo a cabo e que não cria um objeto alheio ao sujeito ou a sua atividade. Nesse sentido, pensar o espaço sob esses pressupostos significa pensar o espaço como produto e condição à realização da sociedade. Em outras palavras, significa pensar a espacialidade que é ontologicamente vinculada aos sujeitos, no processo de reprodução das relações sociais de produção.

Entendida dessa forma, a práxis situa-se como o lugar central da Filosofia e da Geografia que se concebe a si mesma não apenas como interpretação do mundo, mas também como elemento central de sua transformação.

Tal percepção da práxis está associada originalmente aos pensadores da antiguidade grega, mas só se consolida como uma filosofia a partir de Marx, não se esgotando nele. Constitui-se como uma superação – no sentido dialético de superar e absorver – da consciência idealista de Kant, Fichte e Hegel, mas também do racionalismo e pragmatismo inerentes ao positivismo.

A Filosofia da Práxis e o Espaço

A especificidade da filosofia da práxis (segundo Gramsci, o “coração do materialismo histórico-dialético”) é, fundamentalmente, porque ela desencadeia¹ uma nova inteligibilidade do real. Ela instaura uma relação dialética entre representação e vida, entre conhecimento e ação, entre ideias e exercício político (SEMERARO, 2006).

O pensamento, sob essa perspectiva, é integrante do real, onde a leitura dos fatos e as abstrações produzidas não são únicas, pois o próprio real é múltiplo e complexo. Agir e conhecer são indissociados, pois agimos e pensamos em espaços-tempo específicos.

A epistemologia, nesse encaminhamento, não se limita às abstrações asépticas e neutras, universais e necessárias, pois é inerente à filosofia da práxis a dimensão política² onde o possível ilumina a compreensão do real (LEFEBVRE, 1999). A própria política realizada, praticada e inventada em espaços-tempo concretos influenciaria na possibilidade de conhecer o real.

¹ Utilizo o termo desencadear ao invés de somente propor porque um dos princípios centrais da Filosofia da Práxis é buscar compreender o movimento contraditório do real, e, como é justamente nesse movimento contraditório do real que as contradições mentais são elaboradas, desencadear adquire um tom de transformação que é mais fidedigno à proposta do que o termo propor, que insinua um tom de fixidez.

² Poder-se-á simbolizar a dimensão política relacionada à epistemologia dialética da Filosofia da Práxis em trechos do clássico “Passagens”, de Walter Benjamin: “A especificidade da experiência dialética consiste em dissipar a aparência do sempre-igual – e mesmo de repetição – na história. A experiência política autêntica está absolutamente livre desta aparência. (...) Para o dialético, o que importa é ter o vento da história universal [*weltgeschichte*] em suas velas. Pensar significa para ele: içar as velas. O que é decisivo é *como* elas são posicionadas. As palavras são suas velas. O modo como são *dispostas* transforma-as em conceitos.

No pensamento político e na teoria política, a categoria (ou conceito) de ‘real’ não pode obscurecer a do ‘possível’. Pelo contrário, é o possível que deveria servir como instrumento teórico para explorar o real (BRENNER, 2001, p. 797).

É nesse sentido que a grande tarefa epistemológica da filosofia da práxis não se resolve em abstrações, em exercícios cerebrais nem em mero dizer de narradores que conversam e redescrevem, livres de injunções, mas está vinculada a um ativo agir político (SEMERARO, 2006, p. 18).

Esta filosofia revolucionária, que é a única que podemos acreditar que se constitua como uma “epistemologia política”, não é um “ato puro” do pensamento, “esquema gnosiológico abstrato que ‘cria’ idealisticamente as coisas e os fatos, mas ‘ato impuro’, atividade concreta” (SEMERARO, 2006, p. 33) baseada na interação de sujeitos de espaços-tempo concretos.

“Na história, e no processo de conhecimento, há uma compenetração de forças relativamente estáveis, permanentes, regulares, ‘objetivas’, com forças intencionais, ativas, criativas, ‘subjetivas’ (SEMERARO, 2006, p. 34)”. Semeraro (2006) não poderia ser mais claro para nos apresentar que realmente a filosofia da práxis constitui-se como uma epistemologia política. O mesmo poder-se-ia dizer sobre Lefebvre (1999; 2001) quando aponta a importância da metafilosofia.

O método de aproximação do real e de busca por sua inteligibilidade, segundo a filosofia da práxis, não parte do racional-universal para explicar todas as partes da realidade - como ocorre na perspectiva epistemológica positivista (SANTOS, 2009). Epistemologicamente, ele abandona o princípio universal para encaixar-se em cada objeto e compreender seu movimento contraditório e suas conexões (internas e externas). Entretanto, não visa ver o real de modo fragmentado e estilhaçado, ele busca justamente relacionar as partes do real para constituir uma totalidade. De forma distinta da racionalidade metonímica, que é uma das faces da racionalidade indolente (SANTOS, 2008), a filosofia da práxis compreende que parte e todo convivem em relação

dialética. O todo não pode ser explicado por uma parte isolada, nem a parte pode ser compreendida como *mimesis* do todo.

Para o marxismo vulgar – seja o de viés economicista, materialista abstrato, stalinista ou estruturalista – a ideia de totalidade pode se encerrar em uma dimensão ou outra, por vezes elucidando uma totalidade fechada associada a um viés positivista ao qual o próprio marxismo vulgar julgou estar ultrapassando; paradoxo.

Em alguns momentos, permeia o paradoxo entre vida empírica e totalidade estrutural, o que nos remete à crítica necessária da totalidade a partir de uma perspectiva dialética, como já sinalizado neste ensaio.

Segundo Ciavatta (2014, p. 195), a totalidade é uma “teoria da realidade em que seres humanos e objetos existem em situação de relação, e nunca isolados. (...) Neste sentido, a dialética da totalidade é um princípio epistemológico e um método de produção de conhecimento”.

Neste encaminhamento, Ciavatta (2014, p. 194) afirma que a “totalidade social construída não é uma racionalização ou modelo explicativo, mas um conjunto dinâmico de relações que passam, necessariamente, pela ação de sujeitos sociais”. Destarte, pensar o espaço a partir do diálogo entre Massey (2008) e Ciavatta (2014) perpassa pensar a dimensão da práxis como elemento central, uma vez que são as práticas espaciais (Lefebvre, 1991) que se conjecturam como produtoras do espaço.

Corroboramos com a autora ao afirmar a superação do marxismo vulgar como necessidade na produção (crítica) do conhecimento e na realização da práxis, uma vez que “compreender a história como processo não é apenas uma questão científica, mas, também, política”. Acreditamos, pois, que tal pressuposto epistemológico revele um sentido ontológico inerente ao trabalho do pesquisador que aborda conscientemente os pressupostos científico-políticos da abordagem da totalidade dialética.

Nesse encaminhamento teórico-metodológico, Lefebvre (1979, p. 98-99) afirma que

o materialismo dialético prolonga o antigo racionalismo, mas superando-o, eliminando os seus aspectos restritivos e negativos. Assim, deixa de conceber, apenas a razão universal como intrínseca ao indivíduo e apresenta-a na sua universalidade concreta, ou seja, como razão humana, como conquista histórica e social do homem. Deixa de separar a razão da natureza, da prática, da vida. Evita, enfim, fornecer este ou aquele aspecto do homem total e definir o humano por um de seus aspectos. O que é cada ciência? É o homem tomando consciência da natureza e da sua própria natureza e descobrindo um aspecto total? Não é exclusiva e unilateralmente físico nem físico-social; é tudo isso e mais do que a soma de todos esses elementos ou aspectos, é a sua unidade, a sua totalidade, o seu devir. O homem define-se através do conhecimento, através das ciências, através do que as ciências revelam; mas as ciências só se determinam através do que as ciências revelam; mas as ciências só se determinam através do homem atuante e pensante. Enquanto o velho cientificismo se contentava, quer em fornecer de forma abusiva esta ou aquela ciência e conceber, por exemplo, todas as coisas em termos físicos, matemáticos ou biológicos, quer em considerar uma soma de resultados adquiridos pelas diferentes ciências – o materialismo dialético coloca o *homem* no centro das preocupações; mas trata-se do homem em devir, formando-se por meio do conhecimento e conhecendo-se na sua formação.

Pressuposto epistemológico revelador de um sentido ontológico (crítico) é o exposto por Kosik (1969), ao afirmar que a totalidade social sob uma perspectiva dialética se associa à distinção entre representação e conceito da coisa, distinguindo, assim, duas formas e dois graus de conhecimento da realidade, e duas qualidades da práxis humana. O autor irá enfatizar o papel ativo dos sujeitos no ato de produção do conhecimento, uma vez que não examinaríamos especulativamente a realidade tampouco seríamos um produto

direto da realidade. Assim, na busca pela superação do viés ideológico materialista vulgar e do viés ideológico idealista, Kosik (1969, p.10) irá afirmar que a

realidade não se apresenta aos homens, à primeira vista, sob o aspecto de um objeto que cumpre intuir, analisar e compreender teoricamente, cujo pólo oposto e complementar seja justamente o abstrato sujeito cognoscente, que existe fora do mundo e apartado do mundo; apresenta-se como o campo em que se exercita a sua atividade prático-sensível, sobre cujo fundamento prático-utilitário com as coisas – em que a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas – o indivíduo ‘em situação’ cria suas próprias representações das coisas e elabora todo um sistema correlativo de noções que capta e fixa o aspecto fenomênico da realidade. Todavia, a ‘existência real’ e as formas fenomênicas da realidade – que se reproduzem imediatamente na mente daqueles que realizam uma determinada práxis histórica, como conjunto de representações ou categorias do ‘pensamento comum’ – são diferentes e muitas vezes absolutamente contraditórias com a lei do fenômeno, com a estrutura da coisa e, portanto, com o seu núcleo interno essencial e o seu conceito correspondente. (...) Por isso, a práxis utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a compreensão das coisas e da realidade.

Nesse sentido, pode-se afirmar que é a partir do cotidiano (e da sua “suspensão”) que podemos, contraditoriamente, superar as dualidades expostas por Kosik (1969): sujeito e objeto, corpo e mente, parte e todo, essência e fenômeno, indivíduo e gênero etc.; contradição percebida, concebida e vivida no cotidiano e nas possibilidades de sua suspensão.

Em outras palavras, conforme afirma Netto (2012, p. 21), ao resgatar Lefebvre e Lukács, pode-se perceber que “a totalidade está sempre em processo de estruturação e desestruturação. Ela é histórica. Assim, é preciso captar o seu movimento e a sua direção enquanto devir histórico”.

Para pensar a relação entre a dimensão da totalidade na filosofia da práxis e na metafilosofia e sua relação com a concepção de espaço, cabe-nos realizar algumas reflexões em torno da noção de reestruturação.

A palavra reestruturação é derivada da palavra estrutura, porém não se confunde com ela. Significa mais do que reestruturar de novo, pois implica uma outra concepção onto-epistemológica de real e, por conseguinte outro pressuposto metodológico.

Não objetivamos perceber a palavra reestruturação no sentido da noção de estrutura inerente à corrente de pensamento estruturalista, pois isso significaria corroborar com a anulação da ideia de desenvolvimento espacial. Seria fazer a defesa da ideia de sistema – um conjunto de elementos em interação – como totalidade estruturada pela soma das partes, o que anularia nossa perspectiva, ou seja, a noção de desenvolvimento espacial a partir de uma totalidade concreta em movimento, dialogando Kosik (1969) e Massey (2008) no que concerne a concepção do espaço como multiplicidade em movimento a partir das múltiplas interações em um processo contínuo de reestruturação; reestruturação espacial como desenvolvimento espacial.

A unidade entre parte e todo em movimento aqui tratada a partir da filosofia da práxis e da metafilosofia parte do pressuposto, pois, de que o cotidiano e a reprodução das relações sociais de produção são termos co-constitutivos do real, em vez da concepção estruturalista que anula o desenvolvimento espacial. Parte-se, pois, da concepção de que parte e todo, no desenvolvimento espacial, compreendem-se como elementos em transformação conjunta, fazendo parte de uma totalidade sempre aberta e em movimento.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a dimensão da totalidade concreta dos pressupostos onto-epistemológicos aqui tratados refere-se a um posicionamento historicista e não estruturalista no que concerne às possibilidades de produção do conhecimento, trazendo à luz do debate a vida cotidiana e as múltiplas interações espaciais, fazendo do espaço geográfico espaço múltiplo, aberto e relacional (MASSEY, 2008).

A análise da vida cotidiana está intimamente associada às intenções de Kosik (1969), uma vez que o autor busca a compreensão da realidade prático-sensível a partir de uma perspectiva totalizadora, ou seja, percebendo o vivido, as emoções, os hábitos e gestos corriqueiros sem deixar de dialogar com as representações do próprio real.

O cotidiano seria um eterno claro-escuro entre manifestação do sentido ontológico da existência humana, realização prática do devir histórico no cotidiano e suspensão do cotidiano na realização do sentido ontológico do ser social; superação dialética e eterna do real produzido, evidenciando direções distintas e coexistentes em um mesmo sentido ontológico, aquele da realização do ser humano a partir do trabalho.

A dialética entre cotidiano e a sua suspensão permite compreender que o indivíduo se reproduz diretamente enquanto indivíduo ao mesmo tempo em que reproduz indiretamente a totalidade social. O homem sobrevive e vive em seus atos corriqueiros sem perceber tal tensão entre parte e todo; nem sempre o ser social percebe para além do imediato da vida cotidiana.

“Na vida dos indivíduos é um fato excepcional a elevação do indivíduo ao gênero; a esmagadora maioria dos homens não realiza essa experiência. Mantém-se muda a unidade vital de particularidade e genericidade” (NETTO, 2012, p. 26). Assim, no cotidiano, a compreensão do sentido ontológico da realidade social enquanto totalidade dialética percebe-se obstruída pela compreensão de causalidades no cotidiano, sem compreender o “pôr de um fim”, sem a compreensão do sentido teleológico da existência humana, a qual seria a superação das dualidades anteriormente citadas. Nesse sentido, Lukács (2013, p. 48) afirma que

conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente.

Nega-se, pois, resgatando Marx, qualquer teleologia fora do trabalho, da práxis, o que nos permite afirmar, de acordo com a proposta deste ensaio, que epistemologia e ontologia dialogam, criticamente e em busca da totalidade social dialética, no cotidiano, num vai-e-vem entre a sua realização banal e as possibilidades de sua suspensão. A vida cotidiana seria a possibilidade concreta de uma totalidade epistemológica a partir de um sentido ontológico do ser social que tem no trabalho a possibilidade de sua realização, desconstrução e reconstrução, tanto da vida, em um sentido amplo, como da práxis transformadora da realidade.

Nesse encaminhamento, Carlos (2011) afirma que o homem, primeiro reunido em um grupo e depois organizado em sociedade, transforma a natureza por meio da atividade do trabalho, produzindo o mundo e a si mesmo. Ao longo da história a sociedade reproduz a natureza como natureza social, tendo, portanto, uma dimensão natural, mas superando a natureza ao apropriar-se dela para e como realização humana.

No processo, o homem se realiza como produto de relações sociais através de um conjunto de relações que organiza a vida em comunidade – a partir da divisão do trabalho, da propriedade etc. Desse modo, a relação inicial do homem com a natureza se encontra mediada pelo trabalho, e através dessa mediação supera os termos da relação e nos coloca diante de um espaço produzido pela sociedade como ato e ação de produção da própria existência. Nesse longo movimento, o homem cria-se através de um conjunto de produções, dentre as quais se situa a produção do espaço. É nessa condição que nos deparamos com a noção de produção. Como escrevem Marx e Engels, a primeira condição da história é manter os homens vivos, a segunda é assegurar a sua reprodução. Podemos dizer que esse processo acontece numa relação dialética sociedade-natureza, em que cada elemento da relação se transforma no outro e pelo outro, produzindo a vida e o espaço, ambos como criação real. Assim, o ato da produção da vida é, conseqüentemente, um ato de produção do espaço, além de um modo de apropriação. O espaço surge como pro-

duto saído da história da humanidade, reproduzindo-se ao longo do tempo histórico, e, em cada momento da história, em função das estratégias e virtualidade contidas em cada sociedade. Podemos pressupor que a espacialidade das relações espaciais pode efetivamente ser compreendida no plano da vida cotidiana, e, a partir dela, articulada e redefinida como plano da reprodução das relações sociais, compreendida na multiplicidade dos processos que envolvem a reprodução do espaço em seus mais variados aspectos e sentidos, como prática socioespacial. Isso ocorre porque as relações sociais têm concretude no espaço, nos lugares onde se realiza a vida humana (...) Nessa, condição, espaço e tempo aparecem em sua indissociabilidade por meio da ação humana (...) A relação espaço-tempo se explicita, portanto, como prática socioespacial, no plano da vida cotidiana, realizando-se enquanto modos de apropriação. (CARLOS, 2011, p. 41).

A passagem do “homem inteiro para o inteiramente homem” (NETTO, 2012), numa realização da unidade vital entre particularidade e genericidade, perpassaria o rompimento da cotidianidade a partir das quatro formas de suspensão da vida cotidiana – o trabalho, a arte, a ciência e a moral – e seria, para o presente ensaio, as possibilidades concretas, no real, de ganhos de consciência em torno do sentido ontológico da existência humana, no sentido Lukácsiano. Nossa posição vai o encontro de Netto (2012, p. 27-28) ao afirmar que “à medida que estas suspensões se tornam frequentes, a reapropriação do ser genérico é mais profunda e a percepção do cotidiano fica mais enriquecida (...) o indivíduo sente a plenitude existencial”.

O cotidiano é, pois, um eterno claro-escuro da realização concreta da unicidade entre a particularidade e a genericidade, num movimento prático-teórico (práxis) de apreensão da realidade e de sua transformação. A vida cotidiana se insere, portanto, na história e se modifica com as relações sociais. Mas a direção destas modificações “depende estritamente da consciência que os homens portam de sua ‘essência’ e dos valores presentes ou não ao seu desenvolvimento”.

A filosofia da práxis não é, pois, somente um método argumentativo ou uma base epistemológica e ontológica que revoluciona a forma como o pensamento se aproxima e se entrelaça com a realidade. Seu caráter revolucionário é porque é também um “instrumento” da ação, é a base para a constituição de uma sociedade civil organizada que busca constantemente superar a situação vigente e constituir-se enquanto hegemônica.

Ao contrário das práticas políticas dominantes a filosofia da práxis não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, mas é a própria história de tais contradições; não é instrumento de governo de grupos dominantes para ter o consenso e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; mas é a expressão dessas classes subalternas que querem educar a si mesmas para a arte de governo e têm interesse em conhecer todas as verdades, também as desagradáveis, e evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e até de si mesma (...) se apresenta como o caminho para a democracia popular pelo fato de ser o instrumento das massas silenciadas e subjugadas exercerem publicamente o direito do *logos* e a direção da sociedade (SEMERARO, 2006, p. 45).

Não se trata, portanto, de a sociedade civil organizada apenas apoderar-se do Estado, de administrá-lo pragmaticamente melhor, de utilizar os mecanismos de planejamento e administração já prontos, mas de romper profundamente a concepção de poder e de Estado capitalista, superando progressivamente a visão de política como esfera separada, estranha, acima do sujeito e das relações sociais.

Nesse movimento, a metafilosofia, segundo Lefebvre, estaria associada à *realização da filosofia*, uma vez que se ultrapassaria a cisão entre sociedade civil e sociedade política, sujeito pensante e sujeito da atividade prática. Segundo Lefebvre (2001, p. 40-41),

já sabemos que Marx não refutou nem recusou a afirmação hegeliana essencial. *A filosofia se realiza*. O filósofo não mais tem direito à independência frente à prática social. A filosofia insere-se nessa prática. Existe mesmo o devenir- filosofia do mundo e devenir-mundo da filosofia, simultaneamente, portanto tendência para a unidade (conhecimento e reconhecimento da não-separação). E no entanto Marx repudia o hegelianismo. A história não se completa. A unidade não é alcançada, nem resolvidas as contradições. Não é no e pelo Estado, com a burocracia por suporte social, que a filosofia se realiza. (...) É preciso virar o mundo pelo avesso; é numa outra sociedade que se realizará a junção do racional e do real.

Nesse sentido, a realização da filosofia, a partir da anulação da dualidade sociedade civil e sociedade política, é a mola propulsora da dimensão política da metafilosofia. Corroborando com tal pressuposto, Lefebvre (1999, p. 67), afirmará que “situando-se além da filosofia, a metafilosofia se liberta do discurso institucional vinculado à filosofia como instituição”, o que permite afirmar que a realização da filosofia em Marx está diretamente associada à constituição do homem em sua totalidade, mediante, dentre outros fatores, a supressão da dualidade apontada acima.

No processo de construção da vinculação entre sociedade civil e sociedade política, até o ponto em que as duas não estejam mais dissociadas, ocorreria concomitantemente um processo de desenvolvimento da “autonomia” (CASTORIADIS, 1992) e “autogestão” (BRENNER, 2001), gerando a

autodeterminação e a socialização do político, de modo a operar efetivamente a passagem para uma sociedade substantivamente democrática (...) a ‘cidade futura’ da qual Gramsci fala não desce do céu nem se coloca como conclusão necessária de um parto da história, mas é a construção ativa, consciente, aberta, permanente, conduzida por homens reais, expostos sempre ao imponderável e às contradições. De fato, o sujeito político para Gramsci nunca é um ser pressuposto, ontologicamente já formado nem é idealizado, não é um povo (‘demos’) homogêneo, unitário e infalível, portador *à priori* de uma verdade natural, mas sempre um sujeito concreto que se

auto-constitui na práxis (...) é a práxis política o verdadeiro lugar de formação de subjetividades, de culturas, de valores, de estruturas e instituições verdadeiramente democráticas (SEMERARO, 2006, p. 55-57).

A práxis política realizada por sujeitos concretos formaria uma nova hegemonia, uma hegemonia radicalmente democrática amparada em princípios como autonomia e autogestão.

É nesse sentido que Arendt (2008) infere que a filosofia (antes do surgimento da filosofia da práxis) nunca encontrou um lugar onde a política pudesse concretizar-se. São duas as razões:

A primeira é a suposição de que há no homem algo de político que pertence à sua essência. Isso simplesmente não acontece; o homem é apolítico. A política surge entre os homens; portanto, absolutamente fora do homem. Não existe, por conseguinte, nenhuma substância política. A segunda é o conceito monoteísta de Deus, a cuja imagem se diz que o homem foi criado. Sobre essa base só pode, é claro, existir o *homem*, do qual os *homens* são apenas uma repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, está na base do “estado de natureza” de Hobbes como uma “guerra de todos contra todos” (ARENDR, 2008, p. 146).

Destarte, a dimensão política inerente à filosofia da práxis é única em toda a história da filosofia, ela revoluciona todo o pensamento político que buscou tratar política como uma substância humana, ou como uma “guerra de todos- contra-todos”. A dimensão política da filosofia da práxis assume uma postura crítica diante do individualismo e isolacionismo políticos de Nietzsche e Espinosa, por exemplo, que mesmo tendo contribuições importantíssimas para a construção da ideia de subversão da racionalidade política moderna, em seus conceitos de “vontade de potência” e “potência de agir”,

respectivamente, não tratam a política da forma contraditória, integral e relacional como a Filosofia da Práxis faz.

A Filosofia da Práxis também busca superar visões políticas românticas e utópicas que sejam desvincilhadas do real. Somente a partir de uma “compreensão mais global das contradições do mundo em que se vive” (SEMERARO, 2006, p. 49) é que se poderia construir utopias políticas “fortes”. Esse é um dos sentidos em que se torna interessante a perspectiva de Lefebvre (1991) acerca da compreensão da produção social do espaço social, pois, como vimos, as representações dominantes do espaço, que conformam um espaço abstrato que tende à homogeneização, em conflito com os espaços de representação, que buscam “contra-espaços” e “contra-modernidades”, só pode ser perceptível através da e na práxis espacial.

Para Lefebvre, a transformação revolucionária da sociedade requer que a expropriação do espaço, a liberdade de usar o espaço, o direito existencial ao espaço (o direito à cidade) para que todos sejam reafirmados através de uma versão radical da práxis sócio-espacial. Isso não significa que o espaço precise ser apreendido e dominado por uma ordem nova. O espaço já está socializado, mas a atual dominação do espaço abstrato esconde esse fato. Precisamos extinguir o sistema de relações de propriedade e formas institucionais de regular o espaço que produz a dominação dele tanto política quanto economicamente, e precisamos substituir tais relações por relações sociais liberatórias que favoreçam a capacidade de apropriar o espaço para usos sociais liberatórios (GOTTDIENER, 1997, p. 132).

A Metafilosofia e o Espaço

Lefebvre (2008), ao relacionar práxis e espaço, demonstra que a busca por um sistema lógico-formal acerca do espaço, em que o espaço seja algo além ou aquém da vida, é uma perspectiva cristalizadora do real e que nega a dimensão política do espaço.

Originalmente publicado em 1972, o livro “Espaço e Política” não se resume a um conjunto de textos sobre a cidade e o urbano, nas quais o autor se debruçava mais profundamente desde o final dos anos de 1960. Segundo o autor, “este pequeno livro, e os que acompanham e o sucedem, não anula os precedentes, senão de forma dialética: ele os retoma tentando situá-los num nível mais elevado”.

Lefebvre elabora uma teoria sobre a problemática do espaço, criticando a racionalidade fragmentária e fragmentadora inerente às ciências existentes. Convém salientar que Lefebvre inscreve tais ciências na racionalidade produtivista e positivista ao demonstrar as suas inserções e contribuições para com a reprodução das relações sociais de produção.

Buscando refutar as ideologias da sociedade existente, Lefebvre desvenda horizontes ao inscrever o *possível* como uma categoria da realidade. Destarte, aponta para o político como dimensão ontológica do real, indicando a possibilidade de uma outra epistemologia – não mais associada a uma ciência do espaço formal, mas uma inovadora forma de pensar que desvende a práxis a partir das contradições do espaço – e metodologicamente enfatizando as intencionalidades na produção social do espaço.

Destarte, Henri Lefebvre pretende construir uma metafilosofia, tendo como objetivo central elaborar a tese de que o conhecimento não se encontra separado da prática. Portanto, realiza uma crítica às disciplinas parcelares e busca a interdisciplinaridade. Ele acredita que não há mais possibilidade de se pressupor a noção de espaço como um sistema social ou político, teórico ou ideológico, assim como não se pode pressupor que possua uma lógica pre-existente.

Para a construção de sua proposta acerca do espaço, ele realiza uma crítica às três principais concepções filosóficas que estruturam o pensamento científico (e a sociedade neocapitalista). Ao final de suas abordagens, ele almeja estabelecer uma quarta alternativa em que pretende construir um “novo sistema” sobre a recusa do saber, porém usando seus elementos, fragmentos,

suas tecnologias, suas palavras e seus conceitos. Busca ir além da crítica marxista ortodoxa e foca na noção de espaço – e do seu papel para a reprodução das relações sociais de produção - com uma inserção dessa noção na prática social e política.

O autor elabora quatro hipóteses sobre a noção de espaço. São elas:

Primeira hipótese: ligado ao racionalismo, o espaço é uma forma pura, a transparência, a inteligibilidade. Ideia do espaço como um absoluto (que tem uma coerência ou um modelo de coerências). Objeções: liquidação da ideia de tempo histórico, como o tempo vivido. Cientificidade abstrata. Lugar do transcendente e do vazio. Espaço dos arquitetos, pois prioriza o absoluto, os números e as proporções. Ideologia do saber e o saber ideológico.

Segunda hipótese: ligado ao empirismo, o espaço é um produto da sociedade, portanto é necessária a descrição empírica antes de qualquer teorização.

O espaço resulta do trabalho e da divisão do trabalho. Ele é o lugar geral dos objetos construídos e produzidos; seria um conjunto de coisas. Objeções: o espaço é objetivo, há uma objetificação do espaço social, e consequentemente do espaço mental. O conhecimento se reduz ao recorte, e à redução desse recorte, pois não existe síntese.

Terceira hipótese: ligado ao marxismo clássico e ao estruturalismo o espaço não seria um ponto de partida (campo de hipóteses filosóficas) e nem um ponto de chegada (produto social ou lugar de produtos). Porém, ele é um intermediário em todos os sentidos, um meio ou uma mediação um instrumento, portanto ele é político e intencionalmente manipulado. Introdução da ideia de luta de classes e de poder (burguesia). O espaço é ao mesmo tempo ideológico (porque político) e saber (porque comporta representações). Funcional e instrumental. Vincula-se na reprodução da força de trabalho pelo consumo. Meio e modo do neocapitalismo, da sociedade burocrática de consumo dirigido. Nesse sentido, as cidades tornam-se unidades de consumo correlatas às grandes unidades de produção, isso gera ao mesmo tempo uma

consciência de classes e uma alienação. Objeções: abrange somente a reprodução dos meios de produção, dos quais faz parte a força de trabalho.

Quarta hipótese: aqui não se pode dizer que o espaço seja produto, objeto ou soma de objetos, coisa ou coleção de coisas, mercadoria ou conjunto de mercadorias. Ele é pressuposto de toda produção e de toda troca. O espaço estaria essencialmente ligado à reprodução das relações (sociais) de produção. Envolve a terceira hipótese e a amplia. O espaço teria um sentido dinâmico e comum a todas as atitudes neocapitalistas, aos trabalhos divididos, à cotidianidade, às artes, aos espaços efetuados pelos arquitetos e urbanistas.

Seria uma relação e um suporte de inerências na dissociação; seria inclusão e separação. Ao mesmo tempo abstrato, concreto e homogêneo/desarticulado, que deveria se reencontrar na cidade nova, na pintura, na escultura, na arquitetura, no saber, ou seja, na reapropriação da centralidade e na transformação da práxis burguesa na práxis urbana. O trabalho torna-se não trabalho, se vincula à arte e criatividade.

O espaço inteiro torna-se lugar da reprodução. As “propriedades” desse espaço situam-se na articulação de forma e conteúdo e corresponde a um tempo com as mesmas propriedades. Portanto, ele se organiza em função do trabalho produtivo e na reprodução das relações de produção na cotidianidade.

O que o autor afirma e propõe a partir de suas críticas é que não se pode pressupor uma lógica preexistente, com uma coesão já efetuada. O espaço é produzido e reproduzido socialmente. Isso implica negar as abordagens acerca do espaço como uma estrutura fechada e buscar o sentido dos sujeitos, das ações e das representações, intrínsecos à produção e à reprodução do espaço, assim como elementos do debate em torno da práxis transformadora e da realização da filosofia (metafilosofia).

Resgatando Henri Lefebvre em “Estrutura Social: a reprodução das relações sociais”, podemos afirmar que as abordagens estruturalistas acerca do espaço e, inerentemente, das relações sociais, não nos permite visualizar uma

dimensão fundamental das obras de Marx – a perspectiva da reprodução das relações sociais de produção. Ora, se Marx estava preocupado com uma revolução das relações sociais de produção, em que o sistema capitalista fosse superado, podemos afirmar que o vivido era uma categoria fundante para se pensar o conceito de estrutura ou sistema. Como nos mostra Lefebvre (1977, p. 186), “pelo exposto em *O Capital* e nas obras anexas, parece que a reprodução das relações sociais constitutivas desta sociedade lhe é inerente”, o que nos leva a afirmar que não podemos nos prender a conceitos como modo de produção, forças produtivas, dentre outros, de forma a desconsiderar a temporalidade da sociedade e a importância da análise das relações sociais de produção.

De acordo com o mesmo autor, o capitalismo não somente subordina setores já criados para sua reprodução, ele produz novos setores e representações para a sua perpetuação.

O que nos permite englobar todo um conjunto de gestos e representações, mas também de hábitos e discursos ideológicos (na perspectiva da reprodução das relações de produção exposta pelo autor) é a afirmação de que o espaço está diretamente associado à reprodução das relações sociais de produção.

De outra forma, podemos afirmar que é no espaço da vida, produzido e reproduzido, que ocorre a reprodução das relações sociais de produção. Isso nos permite uma abordagem mais rica do que aquela que observa o espaço enquanto uma estrutura neutra e estática.

Corroborando com tal perspectiva acerca do espaço, Massey (2008) nos incita a buscar novas “imaginações geográficas” que permitam um trato político do espaço. Segundo a autora, conceber o espaço como um recorte estático através do tempo, como um sistema fechado, é um modo de subjugarlo, de retirar-lhe a vida.

Lefebvre (2008) demonstra que a busca por um sistema lógico-formal acerca do espaço, em que o espaço seja algo além ou aquém da vida, é uma perspectiva cristalizadora do real e que nega a dimensão política do espaço.

Ora, não se tem o direito de postular um sistema já existente, um sistema social, ou um sistema espacial, ou um sistema urbano, por exemplo – para nele se inserir elementos parciais 70 cuja racionalidade (ou irracionalidade) derivaria dessa suposição, seria deduzida do conjunto (LEFEBVRE, 2008, p. 38).

O que o autor afirma é que não se pode pressupor uma lógica preexistente, uma coesão já efetuada. O espaço é produzido e reproduzido, na epela-sociedade.

Isso implica rejeitar as abordagens acerca do espaço enquanto uma estrutura fechada e buscar o papel dos sujeitos, das ações e representações como intrínsecas à produção e reprodução do espaço. Vejamos agora o papel das representações na produção do espaço, como forma de elucidar como as representações ao mesmo tempo em que interpretam, interferem na concepção de práxis, o que nos permitirá visualizar a impossibilidade de tratar o espaço de forma axiologicamente neutra.

Em Lefebvre (2006), percebemos que o que se representa está presente e ausente, na representação. A mediação, segundo Henri Lefebvre em “A presença e a ausência” se dá entre o representado e o representante, por meio da representação. Se por um lado a representação está intrinsecamente ligada a um tempo presente, por outro ela se refere a algo que se foi, mas que permanece interferindo na transformação do real e do presente.

Lefebvre busca em diversos autores da filosofia inspiração para sua teoria crítica das representações. Mostra como a filosofia tendeu a trabalhar com o conceito de verdade, o que acaba por buscar uma eliminação (ultrapas-

sagem) da representação. A representação estaria, neste sentido, menos ligada a uma mediação e mais ligada a um impasse ao conhecimento, à verdade.

Lefebvre vai construir sua crítica apontando a diferença entre ideologia e representação. Essa estaria relacionada à dissimulação da realidade; o signo e a palavra se tornando mais fortes que as sensações e emoções vividas. As representações, segundo o autor, são falsas e verdadeiras ao mesmo tempo: falsas na medida em que dissimulam objetivos reais e verdadeiras como resposta a problemas reais.

Outro ponto diferencial do autor é mostrar como as representações funcionam para explicar o real, ao mesmo tempo em que servem para manipulá-lo/dissimulá-lo. Ou seja, constituem-se como força de dominação ou libertação. Possuem o papel de reproduzir as relações sociais de produção, ou de ultrapassar o já dado e buscar *o possível*, não separando o conhecimento do que já está construído e a vida que reconstrói o que se busca conhecer.

Destarte, não dissociando a representação enquanto realidade e enquanto possibilidade, não a tratando enquanto verdade ou falsidade, não a visualizando enquanto conhecimento ou vida. Todas estas premissas são vistas de forma conjunta para trabalharmos com a teoria das representações; as representações, sendo assim, constituem-se como mediações entre esses termos expostos (entre vida e conhecimento; entre verdade e mentira; entre ideologia e prática social; entre o “real” e o possível).

Assim, torna-se impossível uma abordagem axiologicamente neutra acerca do espaço, no momento em que consideramos as representações como forças presentes na realidade espacial e não meramente enquanto representativas de um passado já acabado; sistema e estrutura, ação e representação espaciais são termos co-constitutivos para a análise do cotidiano. A práxis, neste sentido, entra como categoria central para ultrapassarmos o pressuposto que trata o espaço como neutro e apenas aprisionado em representações.

Considerações Finais

Pensar o espaço a partir da metafilosofia (filosofia da práxis) consiste, pois, em pensar o espaço como produção social e histórica múltipla, aberta e multidimensional, pois contraditória. Nesse sentido, pressupõe uma nova inteligibilidade do real diante das filosofias idealistas e positivistas, assim como das percepções da espacialidade que são construídas sob tais orientações. Pressupõe a superação da análise da organização do espaço em busca da compreensão do espaço enquanto produção social e do papel da espacialidade na constituição dos sujeitos, a partir das contradições em períodos históricos específicos.

A análise geográfica sob a perspectiva da filosofia da práxis (metafilosofia) caminha, pois, no sentido de desvendar os processos constitutivos da (re)produção do espaço, uma vez que é no espaço que se pode ler as possibilidades concretas de realização da sociedade.

Outro ponto central é a consideração do espaço como produto de inter-relações e como a esfera da possibilidade de existência da multiplicidade, na qual distintas trajetórias coexistem contraditoriamente. Significa perceber a espacialidade como parte ontológica dos sujeitos, já que a metafilosofia parte da relação entre sujeito e objeto, na indissociabilidade entre teoria e prática espacial.

Tal pressuposto reforça a necessidade de pensar o espaço a partir de uma perspectiva que considere o político e o sujeito, ao invés dos purismos epistemológicos que ora afirmam uma ciência espacial e uma ciência da organização do espaço, ora afirmam que a separação entre sujeito e objeto, teoria e prática são necessários à constituição da cientificidade da ciência, à sua legitimação.

Significa pensar, como Massey (2008, p.135), que “a multiplicidade do espaço é uma condição para o temporal, e as multiplicidades dos dois, juntas, podem ser uma condição para a abertura do futuro”, perspectiva onto-

epistemológica que engloba a práxis como elemento central de uma epistemologia política do espaço.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- BRENNER, Neil. State Theory in the Political Conjuncture: Henri Lefebvre's "Comments on a New State Form". In: **Antipode**. Oxford: Blackwell Publishers. P. 783-807. 2001.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A condição espacial**. São Paulo, Contexto, 2011.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- CIAVATTA, Maria. O conhecimento histórico e o problema teórico-metodológico das mediações. In: FRIGOTTO, Gaudêncio e CIAVATA, Maria (org.). **Teoria e Educação no Labirinto do capital**. São Paulo: Expressão popular, 2014.
- GOTTDIENER, Mark. **A produção social do espaço urbano**. São Paulo: E-dusp, 1997.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Editora Paz e terra, 1969.
- LEFEBVRE, Henri. Estrutura social: a reprodução das relações sociais. In: **Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia**. São Paulo: LTC, 1977.
- LEFEBVRE, Henri. **O marxismo**. São Paulo: Difel, 1979.
- LEFEBVRE, Henri. **The production of space**. Oxford, UK: Blackwell, 1991.
- LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.
- LEFEBVRE, Henri. **La Presencia y La Ausência: contribución a la teoría de las representaciones**. México: Fundo de Cultura Econômica, 2006.
- LEFEBVRE, Henri. **Espaço e Política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LUKÁCS, Györg. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

NETTO, José Paulo e CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. **Cotidiano, conhecimento e crítica**. São Paulo: Cortez, 2012.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2009.

Recebido em 11 jan. 2019

Aceito em 3 mar. 2019.