

O ESPAÇO DO TEMPO NA GEOGRAFIA

Space of time on Geography

El espacio de tiempo en la Geografía

Bernard Teixeira Coutinho

Licenciando em Geografia

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – FFP/UERJ

e-mail: plumuarte@hotmail.com

Resumo

A seguir, colocaremos em exposição um desiderato nosso de anunciar o problema do tempo e a sua incorporação nos discursos geográficos. Isto é, buscaremos transitar por diferentes reflexões filosóficas, objetivando entender de que maneira o espaço geográfico apreende a categoria tempo ao constituir-se e de que modo isso é tratado pela Geografia.

Palavras-chave: tempo histórico, espaço geográfico, geograficidade



Abstract

41

Next, put on display our desire to proclaim the problem of time and its incorporation in the discourses of geography. That is, we try to move through different philosophical reflections, in order to understand how the geographic category captures the time to establish itself and how this is handled by geography.

Keywords: historical time, geographical space, geographicity

Resumen

Adelante, pondremos en exhibición un deseo nuestro de anunciar lo problema del tiempo y su incorporación en los discursos geográficos. O sea, se trata de pasar a través de diferentes reflexiones filosóficas, con el fin de entender cómo el espacio geográfico captura la categoría tiempo para estalecenser y cómo esto se maneja por la geografía.

Palabras clave: tiempo histórico, espacio geográfico, geograficidad



Introdução

Há lugar para o tempo na Geografia? Se há, de que modo isto ocorre? De que tempo nos referimos, afinal? Subvertendo o título deste artigo, levantamos a seguinte questão: qual é o lugar do espaço na historiografia moderna? Há uma coesão nos discursos que correlacionam espaço e tempo? O que a modernidade reservou ao espaço e ao tempo do homem?

A partir do levantamento dessas questões, nosso trabalho pretende debruçar-se em alguns pontos que tocam a todas elas, mas visando alargar o caminho que já se abriu a partir da preocupação de importantes pensadores. Nosso propósito é o de agregar ao debate as reflexões de alguns pensadores de distintos momentos da História, incluindo a dos geógrafos. Mas não queremos e nem podemos aqui abarcar todos os discursos até então difundidos.

Santo Agostinho, um dos grandes protagonistas da rica Filosofia Medieval, ao revistar Aristóteles, buscou explicar a origem da Terra. Pensou a existência de Deus e a criação dos homens. Junto a isto, pensou o tempo (e aí recorreu também a Plotino, "neoplatônico" do século III). Eis o ponto-chave da filosofia agostiniana: o tempo. Viu em Aristóteles uma cosmologia reinante, orientadora do movimento temporal.

A concepção temporal dos homens de lá para cá mudou. A razão positivista projetou a temporalidade cristã ao mundo todo, universalizando-a. A respeito disto, Rocha e Eckert (2000a) sustentam que...

A base deste movimento contínuo de "catástrofes metafísicas" reside justamente na re-significação da imagem do homem através da conversão progressiva de um eu múltiplo e diverso, e suas camadas de duração, à forma vazia do Cogito, à vacuidade da fórmula "Eu penso... logo existo". Portanto, é na abordagem íntima do tempo e a conceitualização do tempo íntimo que desponta, na qualidade de sistemas filosóficos, a gênese da pessoa moderna (p. 9).



O homem também mudou. O nascimento de Deus na historiografia trouxe mudança à noção de tempo, “por meio de conectores específicos (calendário, eras, séculos, datas, etc.)” (idem, p. 9). É este, em linhas gerais, o protagonismo de Santo Agostinho na Filosofia. E o homem, agora mergulhado na razão e temporalizado, passa então a contar o tempo, a esperar o futuro e a lembrar do passado calcado no presente e utilizando-se de sua *ex-tensão* para fazer este exercício ontológico (HEIDEGGER, 2009).

Dessa maneira, “decifrar o tempo não contempla mais um ato gnóstico, ao integrar um pensamento simbólico que adere simpaticamente às coisas e aos lugares, na busca do desvendamento de seu sentido” (ibidem, p. 9-10). Isto é, o homem “tradicional” transformou-se no homem moderno, que na ordem cronológica usa da consciência para pensar o mundo, ser e estar nele. E o tempo para ele se tornou um símbolo, porque o mesmo é apre-

endido e incorporado na vida mundana por intermédio de sua evolução histórica. A ideia de evolução, aliás, é uma herança direta do racionalismo positivista.

O tempo como símbolo pressupõe uma ordem, uma ordenação, uma regra visando a organização, por isso a ideia de *conectores específicos* (ROCHA e ECKERT, 2000a). Evolução e símbolo regulador (o tempo) confirmam o que Damasceno (2005) afirmou sobre a naturalização de certos símbolos no cotidiano do homem. O ato temporal, a partir daí, torna-se agnóstico.

Se a naturalização de símbolos no cotidiano do homem torna-se uma prática e se partirmos da ideia de que o tempo é um símbolo, chegamos à premissa de que o tempo é o cotidiano do homem. E é esta a ideia que Martin Heidegger desenvolve em sua filosofia no século XX. Feita a abertura ao problema, passemos para a discussão.



O tempo do tempo como essência fundadora da vida: a espacialização do homem (des)espacializado

44

Na filosofia contemporânea, principalmente com o surgimento da fenomenologia existencial, o tempo ocupa um lugar privilegiado ao ser tratado como uma dimensão humana essencial. O tempo sempre intrigou e deixou estupefatos os filósofos da Antiguidade grega, assim como povos de outras civilizações. Ele é personificado no mito grego como o deus Chronos. Isso retrata o sentimento de estranheza e reverência do homem antigo diante do tempo, como uma dimensão sagrada. Não apenas aos filósofos e às civilizações antigas criadoras de mitos o tempo exerceu o sentimento de perplexidade, mas também aos cientistas e, tanto mais, aos teólogos e místicos de todos os tempos (BATISTA, 2006, p. 1).

Logo de saída, é importante sublinhar o olhar temporal da filosofia de Santo Agostinho, elaborada principalmente nos livros que compõem a obra *Confissões*. A partir do XI livro, o filósofo explicita o caráter e a origem do tempo, dando à temporalidade a importância máxima para se pensar o mundo. A historiografia moderna encontrou, em Santo Agostinho, sua

estrutura, basta olharmos para a apropriação do tempo agostiniano pela cultura cristã ocidental, que já tinha em Platão, Parmênides e Aristóteles sua base – daí a ideia do permanente, o eterno; e do vir-a-ser, o *devenir*, o finito.

O tempo, deste modo, construiu uma ordem cronológica tal que se dispõe, ela mesma, a moldar o estar-no-mundo-do-homem, a partir do corpo temporal. É com este arcabouço teórico que Santo Agostinho vai afirmar ser o tempo uma criatura, que fora concebida junto com o mundo e os homens por Deus. Nesse sentido, o filósofo propõe pensar mundo e tempo como um corpo único, negando a possibilidade da desarticulação entre as partes.

Temos, a partir disso, uma sentença: o tempo acontece no homem mundano, em sua facticidade¹. Lembra-nos Batista (2006) do insistente esforço de Martin Heideg-

¹ Em trabalho recente, demonstramos que "facticidade é um conceito que abriga o ser e o ente, mas não ser e ente quaisquer. Ela abriga o ser-no-mundo da pre-sença e ente, agora intramundano. A facticidade projeta o ser-no-mundo da pre-sença à complexidade e às possibilidades dos modos de ser-em. É como se o homem estivesse precisando de um manejo ou um caminho no mundo para se colocar nele enquanto existência. E para que isso ocorra é preciso que o seu ser se encontre com os modos de ser que tenham o modo de ser da ocupação" (TEIXEIRA, 2012a, p. 193).



ger em analisar o domínio ôntico do ser- aí (Da-sein), quando o mesmo alça estratégias para reconhecer a *mundanidade do mundo* (HEIDEGGER, 2009). De certo, Heidegger, filósofo alemão do século XX, não conseguiu sanar as questões sobre o tempo que Santo Agostinho buscara desvendar no mundo medievo.

O homem, em sua busca pelo encontro no mundo com os outros entes, revela seu desejo em estar *junto* e se lança na temporalidade, no *tempo mundano* (Weltzeit), conforme denominava Heidegger (2009). De acordo com Batista (2006):

Lançado, o existente só pode "ganhar" tempo e "perder" tempo, porque por meio da abertura do "Da" (aí), fundado na temporalidade, o Dasein, entendido como temporalidade ekstaticamente estendida, recebe a concessão de um "tempo" (trata-se aqui do tempo "público" das ocupações). O homem desse modo se ocupa explicitamente do tempo, conferindo-lhe uma contagem. Do ponto de vista ontológico-existencial, porém, o decisivo na contagem do tempo não deve ser considerado na sua quantificação; deve, ao contrário, ser con-

cebido na sua originalidade a partir da sua temporalidade como estrutura do Dasein que conta com o tempo (p. 2-3).

Ainda que a clareza sobre o tempo (cotidiano) tenha sido apreendido pelo homem-no-mundo, este, em Heidegger (2009), só conhece a finitude do tempo através da morte, que "é o comportamento da própria presença que se faz conhecer no momento em que é" (TEIXEIRA, 2012a, p. 196). Isto é, presença já pressupõe o fim, mas não estar-no-fim, e sim ser-para-o-fim. Nesse sentido, o homem descobre a totalidade de sua presença, portanto, passa a conhecer a sua *temporalidade autêntica*.

A temporalização é a ação conclusiva e dinâmica do fluxo de reconhecimento do homem enquanto tal. Então, se a presença traz a temporalidade consigo, o mundo, em contrapartida, é concebido através da pré-ocupação do homem em interpelar-se, buscando o senti-



do do seu ser. E quando este processo se dá, o homem espacializa a sua existência, pondo-se no mundo ao despertar a sua espacialidade (TEIXEIRA, 2012b).

Diferentemente de Santo Agostinho, Heidegger vai negar a possibilidade de tomar o sujeito ou a consciência como ponto de partida da filosofia (WERLE, 2003). Logo, pensar o homem e o mundo como criaturas do Criador, Deus, é pôr de lado o imediato encontro do homem com o mundo sendo *ser-aí* (Dasein), caindo no discurso da *transcendência infinita*. “Ser-aí já é no mundo por uma razão: ele consegue visualizar o seu cotidiano através de questionamentos sobre o seu próprio ser. Portanto, ele existe por exigir de si uma explicação para as coisas” (ibidem, p. 55).

Se Martin Heidegger deu pouca validade ao espaço em seu pensamento, chegando até a criar um problema genuinamente espacial, Santo Agostinho sequer despertou interesse em clamar pela importância do espaço para o

homem-no-mundo. Eis, em *Confissões*, a explicitação da anatomia filosófica do homem (des)espacializado.

A respeito do tempo, Santo Agostinho argumenta que...

Se pudéssemos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser dividido em minúsculas partes de momentos, só a este poderíamos chamar tempo presente. Esse, porém, passa tão velozmente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se tivesse alguma duração, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem extensão alguma².

Na passagem acima, torna-se clara a indivisibilidade do tempo, de modo que sua divisão é fruto do esforço mental do homem-no-mundo. O que quer isto senão chamar atenção para a totalidade do momento? A completude com que se orienta o tempo foi, mais tarde, tratado por outros pensadores, como Gaston Bachelard, Lefebvre, Whitehead, Russell,

² Confissões, XI, 15, 20.



Eddington, Ernst Bloch, G. Schaltenbrand, H. Focillon, conforme nos lembra Santos (2006).

A propósito, Milton Santos, em *A natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, dedicou uma parte deste para compor uma discussão sobre o tempo e o espaço, dando forma a uma categoria de análise importante à Geografia. Fala-se, aqui, do *evento*. Assim como o próprio autor nos alerta, o *evento* é um dos termos dados ao fenômeno espaço-temporal, que se organiza mediante um impulso, uma ação. Esta última, por sua vez, inaugura a História, porque traz consigo o vir-a-ser, a novidade que se apropria das possibilidades do lugar (ponto de chegada do *evento*).

O instante dando-se num determinado ponto do espaço se esgota, porque se completa em si mesmo. O evento é absoluto e irreversível, destarte, se põe em existência em uma única vez. Daí poder dizer que o tempo é sempre presente, mesmo quando falamos do

tempo passado (neste caso, tem-se o “presente passado”). Santo Agostinho vai chamar o tempo presente de visão, enquanto o passado só existe na memória e o futuro na espera. E mais, é desta afirmação que o filósofo vai encontrar suporte para afirmar ser o tempo uma criatura, porque mutável.

Se o evento é irreversível, o tempo assim o é. Deste modo, move-se do passado ao presente e do presente ao futuro. É esta característica do tempo agostiniano que, mais tarde, vai influenciar os materialistas que pensam o tempo em sua única dimensão e o espaço tridimensional (aquele que possui comprimento, altura e largura).

Deste modo, o evento dá-se no tempo presente (não só no aqui e agora, no imediato), mas superando a concepção do tempo agostiniano da não duração do tempo. Diferentemente do que pensava Agostinho, o tempo possui sim uma extensão, uma duração e “isso é importante reconhecer, quando desejamos



distinguir a ação dos eventos consecutivos ou simultâneos” (SANTOS, 2006, p. 97).

Em Bachelard, temos que...

O tempo é uma realidade fechada sobre o instante e interrompida entre dois nadas. O tempo poderá renascer, mas é necessário primeiramente que ele morra. Ele não poderá transportar seu ser de um instante para outro instante para daí fazer uma duração (1932, p. 13).

O tempo não possui uma continuidade, bem como proferia Santo Agostinho. O que há, afirma Bachelard, são os *ritmos temporais*, que se realizam numa espessura temporal. É por isso que o filósofo fala em sistemas de instante, quando compreende o caráter aglutinador de instantes da tal espessura. A duração temporal ocorre mediante uma dialética essencial, chamando atenção para o caráter instantâneo do tempo. Estamos diante de um problema temporal, fruto da aporia filosófica de Agostinho. A que tempo calçamos nossa história, afinal? Continuemos com a reflexão.

No início deste trabalho, destacamos a mudança do homem “tradicional” que, frente à nova concepção de tempo, transformou-se. A cultura cristã ocidental adentrou em culturas tradicionais, (re)modelando suas estruturas culturais, símbolos, a partir da violência, vinculada a todo tipo de dominação.

Aproveitando-nos dos *ritmos temporais* de G. Bachelard e da ideia de dominação e influência do Cristianismo nas culturas das sociedades agrícolas não cristianizadas, incorporamos ao debate o tempo circular e o tempo linear.

Para iniciarmos uma leitura sobre o tempo circular, destacamos a seguinte fala de STAHEL (1994):

Com a sociedade capitalista, pela primeira vez nos deparamos com uma sociedade calcada não na busca da estabilidade, mas sim na busca constante da mudança, da instabilidade. Do eterno retorno do mesmo, passamos ao progresso. Do tempo circular, passamos ao tempo evolutivo (p. 66, grifos nossos).



Conforme já tratado, o conceito de evolução é herança direta do racionalismo positivista. Se concordarmos com Kant, ao dizer que a razão é o espírito do homem, uma pergunta surge: qual é o homem que tem a razão como o seu espírito? O homem moderno. A modernidade, que traz consigo o discurso do progresso técnico-científico, da evolução da Humanidade e de ordem estrutural, torna o tempo (agora moderno, da máquina) símbolo fundamental.

Para quê a ordem se há a estabilidade? Para quê o progresso e a evolução quando se está inserido nisso tudo? Aos colonizadores, interessava a barbárie para dela tirar todo o discurso da diferença, deturpando a identidade que, diga-se de passagem, é tudo "aquilo que tem a ver com 'raízes' (ser), mas também com 'rotas' e 'rumos' (*tornar-se, vir-a-ser*)", lembra-nos Cruz (2006, p. 29).

Da diferença fora arrancado o conhecimento do outro pelo sujeito, isto é, o homem exilou-se num "espaço de síntese", onde a ig-

norância do diverso habita. Deste modo, "a diferença foi banida do mundo" (MOREIRA, 1999, p. 41), dando lugar à construção da conformidade.

Logo, da estabilidade tirou-se a essência da cultura, esboroando-a; e da involução o projeto para a mudança. E mais, do eterno retorno, a dominação judaico-cristã encontrou a sua legitimação. Os colonizadores europeus surgiram como deuses em seus cavalos e discursos civilizatórios, trazendo "boas-novas" para os homens. Mas, em seguida, a certeza se fez insegurança e a felicidade, o terror. Nasceu o homem moderno, agora assujeitado (pela máquina ou, ainda, pela tecnologia) e atópico (MOREIRA, 1987), aquele que se insere numa sociedade humana em crise estrutural. A respeito do processo civilizatório, Douglas Santos (2008) discursa que...

O processo civilizatório é a constante redefinição da geograficidade dos humanos e, por decorrência, na medida em que tal processo envolve inelu-



tavelmente a humanização da própria natureza, o processo de humanização do homem é, em outras palavras, a requalificação sistemática do ambiente pela resignificação dos objetos pelos sujeitos, não só no que se refere aos seus significados diretos no interior do processo de produção e reprodução da vida, mas, igualmente, porque tal movimento é transformação da dimensão simbólica com que tratamos de entender a nós mesmos como sujeitos do e no mundo (p. 10).

A (re)significação dos objetos pelos sujeitos, também lembrado por Milton Santos (2006), atribui novo valor às coisas – ao tempo e às formas simbólicas. A partir disso, a leitura que o sujeito faz do espaço permite-o reconhecer a sua identidade e o diferente, que é o outro, ao mesmo tempo em que decodifica suas novas orientações espaciais, o seu lugar, sua *localização e distribuição*³ espaço-temporal⁴ (MOREIRA, 2010). Mas voltemos ao tempo

3 Ruy Moreira afirma que “é preciso, então, que a localização se defina como uma distribuição. Isso porque mais que um sistema de localizações, a distribuição é a própria inserção do homem no estar-no-mundo. É co-habitação. Só quando a coabitação se estabelece, só então a existência se faz presente. O mundo se forma. O estar é ser-no-mundo. E o espaço se faz assim ontologia” (2010, p. 157).

4 Douglas Santos destaca que “o que reconhecemos é que a construção

circular.

O tempo circular funciona como um ciclo natural, de modo que o ritmo temporal se ancora na própria organização social. Ritmo pressupõe pulsação e compreende as variações das frequências emitidas pelos fenômenos temporais no espaço. E isso as sociedades tradicionais possuíam e dominavam. O tempo circular, portanto, é qualitativo e funcional. Diferente do tempo linear, que mede a vida cotidiana (e que também fornece o seu sentido), o seu trabalho e a sua angústia usando a métrica, os números, a exatidão. É disso que a razão se alimenta. E o espírito do homem, também?

Mais uma vez, o tempo circular confere ao passado grande importância, assim como ao futuro. O presente é construído pelas atividades, pelas relações socioespaciais, mas

da “identidade de si no mundo” pressupõe, entre outros aspectos, a identificação da dimensão topológica que permite ao sujeito reconhecer-se como sujeito, porque se reconhece como aquele que sabe sobre o outro e, dessa maneira, se vê na condição de identificar a si e ao outro, identificando a diferencialidade das formas e a relatividade das posições” (2008, p. 13).



também pela espera do futuro, que é a confirmação de todos os tempos até então vivenciados. Quando o futuro deixou de ser isto, o homem deixou de ser o mesmo. E Santo Agostinho, na chamada Idade Média, já anunciava a protagonismo do tempo presente, que é a própria visão humana.

Tempo espacial: do esquecimento ao (re)conhecimento do espaço

O espaço, embora ainda se mova na Filosofia, nas Ciências Sociais e Humanas à sombra de seu problema, segue constante à margem do tempo, ainda hoje. E, na geografia, o movimento é indubitavelmente inverso. Diz-nos Milton Santos que “o tratamento da questão do tempo nos estudos geográficos não é mais um tabu, mas testemunha, ainda, uma certa frouxidão conceitual” (2006, p. 30). Cabe a nós ensaiar sobre as contribuições, ou melhor, os efeitos do tempo – que se mostra através da(s) história(s) dos homens – no espaço.

Se o tempo presente é o tempo existente, o passado e o futuro não são reais, diz-nos Santo Agostinho. Se à realidade pertence o presente, qual é o lugar do passado? Ou ainda, qual é o lugar do tempo presente? Se o bispo de Hipona teimou em afirmar que cabe à memória resguardar o passado, damos a ele a razão. Mas esta afirmação, para nós, parece insuficiente. Ela é vazia enquanto interpelação. Se ela mesma visa construir um pensamento para entender a ontologia do homem-no-mundo, então o seu intuito necessita investigar a categoria tempo sem esquecer-se do espaço e vice-versa, “porque não existe tempo fora do espaço, e espaço fora do tempo, uma vez que o real é o espaço-temporal” (MOREIRA, 2010, p. 143).

“O momento passado está morto como tempo” (p. 14), afirma Milton Santos (2007) em concordância com Morgenstern, mas assim não o está para o espaço, avança o geógrafo. Quer isto dizer? Ora, se considerarmos a



memória como um risco do momento na História (e aí resgatando o *momento* lefebvriano), não nos é custoso concluir que o tempo passado não está só na memória do homem, em sua consciência, mas também na memória do espaço, definindo e desenhando as suas *formas-objetos* (SANTOS, 2007). É isso que Eddington (1968 *apud* SANTOS, 2006) estava propondo quando falava em *ponto-evento*, tomando ciência da importância do lugar para o instante. Deste modo, o instante ou o momento em que se manifesta o tempo passado se orienta e se mostra no espaço e nele projeta as suas marcas e heranças.

Diante disso, trazemos ao debate o conceito *tempo espacial* (SANTOS, 2006), que nos serve de suporte a este estudo, na medida em que garante (ainda que parcialmente) respaldo para o entendimento da historicização do espaço. O conceito busca desenvolver um corpo argumentativo que contemple a periodização do espaço. Existe um esforço não recente

dos geógrafos em fazer isto, mas os “vazios” epistêmicos ainda se deixam por descobertos. E Milton Santos reconheceu isto.

Quando o físico Albert Einstein pensou a Teoria da Relatividade não considerou a separação entre espaço e tempo. Pelo contrário, a desprezou. As duas categorias não se separam e se modificam, quando unidas. Afanasiev (1963) sustenta que “esta ligação é tão estreita que eles formam um todo inseparável, e o tempo assume como que um papel de uma quarta dimensão, em complemento às três dimensões do espaço” (SERRA, 1984, p. 5).

Diante disso, Reynaud (1971 *apud* SERRA) chega a sustentar a tese de que é possível escolher a categoria dominante, sendo uma prioridade da geohistória e a outra prioridade da geografia cultural. Não nos colocamos favoráveis a esta afirmação, mas deixemos esta questão no repouso, por enquanto.

Lênin, mais tarde, irá visitar Einstein para compor a sua visão materialista do es-



paço e do tempo. Resgata a importância do movimento para provar que a matéria se põe a mover-se no esteio espaço-temporal (ou no tempo-espacial?). O mesmo movimento que apresentou à Teoria Social respaldo para que esta solidificasse suas bases teóricas, tomando o sentido do progresso como seu objeto teórico e trazendo, portanto, o vir-a-ser à tona. Isto é, dando conta de contemplar os discursos da mudança, da transformação do absoluto pela modernização. Daí decorre o problema da sacralização do tempo histórico, como “dimensão primária” da ação (HARVEY, 2011) e, finalmente, da dimensão secundária do espaço.

A contenda entre pensadores de diferentes grandezas e origens ainda perduram e aumentam ao longo dos anos. Sobre esta temática, o debate se intensificou quando os idealistas encontraram limites e críticas nos materialistas, mas o debate torna-se denso e rico a cada dia. E nisso inclui-se a Geografia.

Juntamente com Reynaud (1971), tra-

zemos ao debate E. Ullmann (1973 *apud* SANTOS, 2006). O propósito é o de tentar buscar um discernimento teórico-metodológico para a Geografia, diante das preocupações de Reynaud em eleger uma categoria dominante e de E. Ullmann, quando visa medir um frente ao outro e nomear o mais concreto (que, para ele, é o espaço).

Milton Santos (2006) vai lembrar que é neste esforço desnecessário que está um dos pontos do problema. Ele nos diz:

O problema está todo aí. Não se trata propriamente de apurar qual dos dois é mais concreto. A questão da medida recíproca pode ser vista como uma maneira de dizer que tempo e espaço são uma coisa só, metamorfoseando-se um no outro, em todas as circunstâncias. Mas se queremos ir além do discurso e operacionalizá-lo para que se torne um conceito eficaz, temos de igualar espaço e tempo, isto é, tratá-los segundo parâmetros comparáveis (p. 33).

Se o espaço mostra a sua *espacialidade* através de sua *existencialidade*, conforme



destacou Silva (1986), torna-se, em sua essência, um ser material. Deste modo, o espaço, agora ontológico, é empiricizado pela história do homem. E, se o exercício teórico é a inseparabilidade entre espaço e tempo, cabe a seguinte questão: não seria o tempo também empiricizado, portanto, materializado? Santos (2006) afirma que sim e diz que “tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis, se a nossa preocupação epistemológica é totalizadora” (p. 33).

Voltemos às aferições de Santo Agostinho. O tempo que nos apresenta Agostinho não é inexistente, mas é (i)material. Ele é o presente, mas também empiricizado? Desdobremos esta questão.

A meditação de Einstein sobre o movimento dos corpos pôs inteiramente em questionamento a sentença de Agostinho sobre o tempo. Por isso mesmo, Einstein questiona o tempo agostiniano, já que este não se articula

com o movimento. O tempo é sempre o mesmo, não é medido, nem mensurado.

Se esta medição do tempo estivesse atrelada à ideia de E. Ullmann, de medir para comprovar uma possível superioridade categórica, nós ainda não estaríamos de acordo com Agostinho, mas o tempo já seria empiricizado. Mas, como suas reflexões desintegraram o espaço do tempo, o quadro teórico muda. O tempo não se mede, pode ser longo e curto ao mesmo tempo, diz-nos Agostinho. Ele assim o é, quando relativo às ações diversas. Mas ele é o presente, e só.

Sobre a relação entre a “relatividade” do tempo e sua medição, o filósofo sustenta que não se pode confundir movimento com o tempo. Santo Agostinho vai afirmar que o tempo é uma extensão ou *distentio animi* (distensão da alma). Vaz (2009) lembra-nos que esta “não se trata de uma extensão espacial” (p. 30).

Na verdade, medir o tempo não é uma tarefa impossível. É na *distensão* que o tem-



po é medido (principalmente o tempo passado, mediante a memória), pois a sua definição quer dizer a extensão da alma, que é o próprio tempo. Agostinho nos diz:

Com efeito, medimos o tempo, mas não ainda o que não existe, nem o que já não existe, nem o que não tem extensão, nem o que não tem limites. Em outras palavras, não medimos o futuro, nem o passado, nem o presente, nem o tempo que está passando. E no entanto, medimos o tempo⁵.

Na geografia, não cabe eleger uma ou outra categoria que torne qualquer análise porta-voz de um discurso, pois é daí que advém o erro. A geografia não é uma vitrine, que serve aos geógrafos categorias e conceitos diversos, sob intenções variadas. Não de forma arbitrária. Os geógrafos, ao longo dos anos, refletiram sobre as categorias e os conceitos, de modo a propor discursos que consigam, juntos, organizar um pensamento sistematizado sobre determinado evento. Este

5 Confissões, XI, 27, 34.

movimento é importante, mas não suficiente. O geógrafo, muitas vezes, desvia o seu olhar geográfico para tornar o seu discurso essencialmente epistemológico e não geográfico. O geógrafo deve (re)encontrar o homem em suas reflexões e devolver o sujeito à ciência que contempla.

A evolução da história é a esteira do homem em sua relação com o outro e/ou com a natureza. Portanto, não podemos dar o mérito ao espaço ou ao tempo quando tratamos de geografia. Quando Antoine de Saint-Exupéry (1939) provocou, dizendo que “aprendemos muito mais sobre nós com a Terra do que em todos os livros”⁶, estava buscando uma leitura espaço-temporal do mundo. E isso Reynaud (1971 apud SANTOS, 2006) não reconheceu. Pelo contrário, cometeu os equívocos que Ruy Moreira (2004) chamou atenção, a saber: “uma leitura que analisa o mundo numa relação que vai de fora para dentro, isto é, da

6 Terra dos Homens (1939).



natureza para o homem e do espaço para o homem (...)” (p. 23).

Daí a introdução da noção de *tempo espacial* neste debate, já que os tempos passados ou, ainda, as marcas dos tempos desiguais do passado foram feitas no espaço. Então, temos que o lugar é o depositário final do tempo. Instaura-se, deste modo, o “problema das superposições”. Isto é, os tempos teóricos (histórico, econômico, sociológico, geográfico) acontecendo no espaço geográfico. A partir deste, esses tempos se condensam, ou melhor, unem-se, compondo um “tempo real”, aquela que contempla também os espaços superpostos (SANTOS, 1978). Daí a nossa crítica à Reynaud (1971 *apud* SERRA).

O tempo histórico e a semiose do espaço geográfico

O conteúdo corporificado, o ser já transformado em existência, é a sociedade já embutida nas formas geográficas, a sociedade transformada em espaço. A fenomenologia do espírito de Hegel se-

ria a transformação da sociedade total em espaço total. A sociedade seria o ser, e o espaço seria a existência (SANTOS, 1988, p. 10).

Quando Correa (1988) trata do *espaço-morada* do homem, visa romper com o impasse aristotélico-newtoniano e com o paradigma baconiano-cartesiano-newtoniano tão presente na ciência geográfica, concebendo uma alternativa à leitura de espaço absoluto e relativo, propondo pensar o *espaço-morada* do homem como um espaço relacional. Lembremos: Newton bebeu da Geometria Euclidiana para pensar a sua mecânica, “o que mais tarde acabou influenciando toda a física clássica que, por sua vez, entusiasmou determinadas matrizes do pensamento geográfico da época moderna” (TEIXEIRA, 2012a, p. 525).

Se o espaço só existe em virtude da existência humana, o *espaço-morada*, de acordo com nossas aferições, soa como uma tautologia ou, mesmo, como uma afirmação-recusa, num movimento concomitante. Além disso,



Correa (1988) pensa o espaço da prática como o “fluxo do cotidiano”, o que torna o homem consciente do imediato. Mas esta mesma consciência não se preocupa com a reflexão. Ora, como estar espacialmente no mundo sem pôr em prática, no “espaço prático”, a reflexão? Logo no início deste texto acentuamos que o homem enquanto tal se lança imediatamente à interpelação. Isto é, pensa a sua existência, a sua *mundanidade do mundo* ou, como dizia Eric Dardel (1952), a sua *geograficidade*.

Afirmamos, em trabalho anterior, isto: “o homem nunca é posto num espaço, como se estivesse sendo ordenado pela lógica espacial. Na verdade, o homem está ‘em algum lugar’ porque o sente, o habita, o quer” (TEIXEIRA, 2012a, p. 192). Mas Roberto Lobato Corrêa vai dizer que existe outro espaço, agora o técnico, que apresenta ao homem o empírico a partir de uma lógica sistematizada. Seria esta a mesma lógica da qual falamos há pouco ou a lógica da ciência, estendida na abordagem

ideo-lógica?

O espaço da técnica, em Heidegger, são os *modos de ocupação*. É a preocupação do homem em estar *junto* com os outros entes *intramundanos* – inclui-se, aí, o próprio trabalho, a própria técnica. Mas o homem é no e do espaço. O esforço de Correa (1988), portanto, é chamar atenção para o caráter relacional do espaço. E isto é determinante para a análise de sua formação.

O “fluxo do cotidiano” de que fala Correa (1988) é, em Heidegger (2009), o tempo. E este, sendo um símbolo naturalizado na vida humana, se transforma em costume, prática. Tomamos nota disto anteriormente. Esta prática é estabelecida pelo homem por intermédio da consciência. E o homem consciente é aquele que se percebe enquanto *ser-no-mundo*, isto é, percebe o mundo na medida em que é e está nele. Finalmente, sendo o homem um *ser-no-mundo*, o questionamento sobre o sentido de seu ser é ontologicamente fundamen-



tal, e isto vem da reflexão.

Falamos do caráter formador do tempo em relação à identidade, mas não do espaço. Ele tem também este caráter. A seguir, discutiremos o espaço, agora ontológico. Resgatando a geografia de Armando Corrêa da Silva, Goulart Guimarães (2009a) aponta que:

O espaço é o ser, através do qual as determinações da existência, a existencialidade, são as possibilidades ontológicas deste ser (o espaço). Esta existencialidade é então espacialidade, como processo de determinação do espaço ontológico e vice-versa; uma relação indissociável entre processo e forma (p. 32).

No livro intitulado *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*, Nietzsche faz uma crítica, no texto *A "razão" na Filosofia*, aos filósofos que pensam conceitos (a)históricos, gélidos, para pôr na História da Filosofia uma eterna honra aos seus nomes. Este *egipcismo* filosófico abafa o *devir*, cria um vácuo histórico e conserva, ao mesmo tempo, *mú-*

mias conceituais.

Resgatamos esta ideia de F. Nietzsche não por acaso. Pretendemos, a partir desta afirmação, identificar na Geografia uma espécie de "egipcismo geográfico" quando falamos na categoria espaço geográfico. Não pela mesma razão em que Nietzsche desenvolve a sua crítica, mas para denunciar a sacralização do espaço dado, *a priori*, e não construído pela história dos homens que ainda hoje possui validade na literatura científica.

Depois que fora introduzida por Alfred Hettner e consolidada por Richard Hartshorne, o espaço cravou suas bases na ciência e vem obtendo resistências até então, ainda que tímidas (GOULART GUIMARÃES, 2010). Mas falemos do espaço ontológico que pretende, desde já, ser uma categoria descolonizada, isto é, não monológica.

De acordo com Isnard (1982 *apud* CORREA, 1995), o espaço geográfico é capaz de emanar nos homens comportamentos próprios



de suas respectivas comunidades. Diz-nos Correa (1995) que “as formas espaciais, através das quais o simbolismo ganha materialidade, constituem, por outro lado, meios através dos quais a cultura é modelada” (p. 10).

De um lado, o espaço geográfico é modelado por um punhado de símbolos materializados. Por outro, a camada mais sensível da cultura é percebida no espaço. Não se trata, portanto, de um espaço vazio, composto pelo “vácuo histórico”, mas por uma construção sócio-cultural, ou seja, “é desse modo que o espaço testemunha a realização da história, sendo, a um só corpo, passado, presente e futuro” (SANTOS, 2006, p. 102).

Deste modo, as formas simbólicas espaciais são a abertura da espacialidade, quando construídas a partir dos fixos e dos fluxos ou, ainda, *localizações* e *itinerários* (CORREA, 2007b). Ainda sobre as formas, Milton Santos (2006 p. 102) expressa que...

[Elas] asseguram a continuidade do tempo mas o fazem através da sucessão dos eventos, que mudam o seu sentido. O objeto tem autonomia de existência, devida à sua existência corpórea, mas não tem autonomia de significação (...).

Se o cotidiano é o tempo ou composto por ele, já que é o símbolo regulador, então a espacialidade do espaço gnóstico constrange a espacialização de outros símbolos? Se o tempo abre caminho para os símbolos é porque já se tornara empiricizado. E os símbolos, incorporados na prática da cultura, enraizados, tornam o espaço formador de identidade.

O “tempo-símbolo”, empiricizado no espaço prático é, na prática, o tempo do espaço técnico, que funciona como contato entre o homem e o empírico. É este o tempo racional positivista, mas é este também o “tempo fragmentado, tempo deslocado, tempo modelado, tempo repetitivo-veloz-volátil, tempo sem memória” (NOVAES, 1992, p. 9).

Quando discutimos o *evento*, resgata-



mos a fala de Milton Santos (2006) sobre o presente passado, que já está morto e agora reside na memória do homem. Em nossa interpretação, esta afirmação anuncia o homem moderno, aquele que vive num tempo fragmentado e sem memória, dando razão à Novaes (1992). Mas no espaço o fenômeno é ainda mais complexo. A dúvida a respeito do espaço gnóstico ainda permanece. Augusto Novaes (1992) destaca que...

Esquecer o passado é negar toda a efetiva experiência de vida; negar o futuro é abolir a possibilidade do novo a cada instante. Mais ainda, as ideias de justiça, liberdade, alteridade, pensamento tornam-se abstrações, vazias no espaço e no tempo, a partir do momento em que qualquer ação já se sabe "eternamente feita e absolutamente irreparável" (p. 9).

O passado é o presente de outrora (SANTOS, 2006). Não podemos tomar o presente como o único referencial ontológico do homem-no-mundo. Se o tempo passado resi-

de na memória do homem então, em nossa leitura, ele não está morto. Pelo contrário, vive e reside nas experiências passadas do homem canalizadas em sua memória. Daí Paul Valéry (apud NOVAES, 1992) afirmar que o passado e o futuro são as duas maiores invenções da Humanidade.

E isto se repete no espaço, conforme nos lembra E. Relph (1976, p.125 *apud* SANTOS, 2006, p. 102), quando diz que "os lugares são, eles próprios expressão atual de experiências e eventos passados e de esperanças no futuro". São esses os lugares em que o tempo histórico leva o homem ao encontro com a sua história a partir de seu presente (NOVAES, 1992).

Esse espaço, categoricamente chamado de lugar, ganha vida. E é isto o espaço geográfico, o espaço que fora ocultado pelo positivismo científico. Esta corrente, aliás, negligenciou o subjetivismo espacial, adestrou o pensamento e calou a voz dos sujeitos (e os seus respectivos tempos históricos).



A geografia pleiteou um lugar na ciência, desejou ser ciência moderna. Como uma espécie de patente, o saber científico ganhou os olhares dos primeiros geógrafos e definiu o espaço como o seu objeto de estudo. Tratavam, no entanto, do *espaço real*, porque só a partir dele a análise científica poderia ser feita. O outro espaço, o *simbólico*, deveria ser interesse da arte, não da ciência. O distanciamento entre sujeito-objeto e ciência-arte já se incorporara nas primeiras formulações geográficas. Diante deste quadro, Ruy Moreira (2010) resalta uma consequência imediata:

Tomando de empréstimo ao espaço circundante as armas de sua leitura simbólica, rica de significados subjetivos, a literatura acaba ironicamente por ser uma leitura espaço-temporal do mundo mis eficaz que a da geografia e da história, teoricamente ciências do espaço e do tempo (p. 145).

É esta a herança do racionalismo positivista. O seu projeto está inserido na ordem objetiva da análise, de entender o material

como absoluto. Ademais, de pôr em existência o colapso do diálogo, das relações, instaurando múltiplas dicotomias, estiolando, dessa forma, todo e qualquer propósito científico. Nesta crise, põe-se ao declínio das próprias relações conceituais, categóricas, porque já não mais se inter-cruzam, já não mais se completam, porque se (des)totalizam.

Considerações finais

O debate que se desenvolveu ao longo deste trabalho não se esgotou, porque sequer demonstrou sinais de completude. O objetivo primeiro foi ensaiar um estudo que pudesse dar conta das metamorfoses do espaço a partir da imposição do tempo moderno, que é o tempo do trabalho, da métrica que rege a vida humana.

As questões levantadas são o resultado dos ecos das aporias filosóficas, dos problemas do tempo e do espaço que a geografia incor-



porou assim que se concebeu enquanto ciência moderna. Ciência esta que hoje apresenta dificuldades em reconhecer a consciência e interpretação do mundo pelo homem, porque caminha para a sua completa (des)humanização.

A ciência geográfica, hoje, se encontra cercada por impasses e crises de ordem teórica, metodológica, epistemológica e, portanto, por um desconhecimento de sua própria identidade. Do que trata a geografia, afinal? Do *espaço real* ou do *espaço simbólico* (MOREIRA, 2010)? Da natureza ou do homem? Da política ou do social? Do homem enquanto tal ou enquanto classe? Das relações interestatais de poder ou da geograficidade do homem-no-mundo? Seja lá o que for, esta geografia desinteressante⁷, não se preocupa com os sujeitos do evento, com as falas de quem habita

⁷ Não buscamos uma generalização quando discorremos sobre os propósitos da Geografia. Aqui é identificado o uso de certos postulados que se sustentam em formulações de determinados geógrafos. Portanto, quando falamos em Geografia, tentamos identificar os problemas espaço-temporais cristalizados por alguns discursos (que são decisivos), e não por todos.

o mundo, com os discursos de quem domina, desapropria, consome o trabalho de outrem.

A geografia vem partindo de um único ponto, a saber, da dicotomia (e porque não da tricotomia?) da própria ciência, preocupando-se com a manutenção do seu *status quo*. Deste modo, a geografia torna-se uma ciência ameaçada por ela mesma (SANTOS, 1988). Não nos propusemos encarar este problema de forma direta, mas não escapamos de suas amarras. Foi e é sempre inevitável. Devemos tomá-la como contra-argumento, portanto.

Em *Grande Sertão: Veredas*, Guimarães Rosa nos presenteou com a seguinte fala: “Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam”. A mudança tornou-se irrefutável e, o futuro, mensageiro da prosperidade. Diante da dialética ordem-desordem (BALANDIER, 1997) e do desconforto do mundo moderno, o



homem utiliza a sua *linha de fuga* para restabelecer o seu equilíbrio diante do movimento lancinante do progresso. O homem des-re-territorializa sua existência e põe, na esteira espaço-temporal, a sua espacialidade (Harvey, 2011). Neste contexto, o *devir*, em seu constante “tornar-se”, se desenrola no tempo e desloca-se no espaço, dando ao homem sua orientação no mundo.



Referências Bibliográficas

64

AGOSTINHO, S. Confissões. Petrópolis: Vozes, 1992.

ANDRADE, M. C. Elisée Reclus: Geografia. São Paulo: Ática, 1985.

BACHELARD, G. L'intuition de l'instant. Paris: Gonthier, 1932.

BALANDIER, G. A desordem: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BATISTA, J.B. Abordagem fenomenológico-existencial do tempo a partir do Livro XI de Confissões, de Santo Agostinho. Existência e Arte, v. 2, p. 1-4, 2006.

CORREA, R.L. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. Niterói: GEOgraphia, v. 9, n. 17, p. 7-18, 2007b.

_____. O espaço geográfico: algumas considerações. In: SANTOS, Milton. Novos rumos da Geografia Brasileira. São Paulo: Hucitec, 1988, p. 25-65.

_____. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. Espaço e Cultura, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-21, 1995.



CRUZ, V.C. Pela outra margem da fronteira: território, identidade e lutas sociais na Amazônia, 199 p. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, 2007.

DAMASCENO, A.V.C. Na medida certa. In: I Encontro Regional das Sociedades, 2005, Belém. Anais do I Encontro Regional das Sociedades, 2005.

DARDEL, E. L'Homme et La Terre: nature de la réalité géographique. Paris: Presses Universitaires de France, 1952. 133 p.

GOULART GUIMARÃES, H. Ensaio sobre o espaço como modalidade ontológica do ser: nos caminhos de Armando Corrêa da Silva. Revista Discente Expressões Geográficas, v. 5, p. 31-48, 2009a.

_____. O espaço existencial em xeque: uma odisseia para o espaço ontológico na geografia. RA'EGA (UFPR), v. 19, p. 19-34, 2010.

HARVEY, D. Condição pós-moderna. 21ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOREIRA, R. Ser-tões: o universal no regionalismo de Graciliano Ramos, Mário de Andrade e Guimarães



Rosa. In: MOREIRA, Ruy. Pensar e ser em Geografia. São Paulo: Contexto, 2010, p. 143-159.

66

_____. Marxismo e Geografia: a geograficidade e o diálogo das ontologias. GEOgraphia, Niterói, v. VI, n. VI, p. 21-38, 2004.

_____. A Diferença e a Geografia (o ardil da identidade e a representação da diferença na Geografia). GEOgraphia, Niterói, v. 1, n. 1, p. 41-58, 1999.

_____. O Discurso do Averso (para a crítica da Geografia que se ensina). Rio de Janeiro: Dois pontos, 1987.

NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com um martelo). São Paulo: Relume Dumará, 2000.

NOVAES, A. Tempo e história. In: NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

PISETTA, E. E. Morte e finitude. Síntese (Belo Horizonte), Rio de Janeiro, v. 34, n. 5, p. 219-246, 2007.

ROCHA, A.L.C.; ECKERT, C. A memória como espaço fantástico. Iluminuras: Revista Eletrônica do BIEV, v. 1, p. 2-15, 2000a.



_____. Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração. *Iluminuras: Revista Eletrônica do BIEV*, v. 1, p. 1-13, 2000b.

SANTOS, D. Um objeto para a Geografia. Sobre as armadilhas que construímos e o que devemos fazer com elas. *Terra Livre*, v. 1, p. 27-40, 2008.

SANTOS, M. *Pensando o Espaço do Homem*. 5ª ed. São Paulo: EdUSP, 2007.

_____. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4ª ed. São Paulo: EdUSP, 2006.

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

_____. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, 1978.

SERRA, E. Noções de espaço e tempo em Geografia. *Boletim de Geografia, Maringá-PR*, v. 1, n. 2, p. 3-16, 1984.

SILVA, A.C. As Categorias como Fundamentos do Conhecimento Geográfico. In: SANTOS, Milton e SOUZA, Maria Adélia. A. (Org.). *Espaço interdisciplinar*. São Paulo: Nobel, 1986.

STAHEL, A. W. Capitalismo e entropia: os aspectos ideológicos de uma contradição e a busca de alternativas sustentáveis. In: CAVALCANTI, Clóvis. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: Estudos para uma*



sociedade sustentável. Brasil: CLACSO, 1994. 262 p.

68

TEIXEIRA, B.C. Um estudo sobre a ontologia do espaço na obra de Martin Heidegger. *GeoTextos*, v. 8, n. 1, p. 189-206, 2012a.

_____. O mundo como região ontológica do homem na fenomenologia heideggeriana. *Polêm!ca*, v. 11, n. 3, p. 524-532, 2012b.

VAZ, A.T. A visão de Santo Agostinho sobre o Tempo. 2009. 38 p. Monografia (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais - ICHS.

WERLE, M.A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 26, n. 2003, p. 97-113, 2003.

