

UMA ANÁLISE CRÍTICA DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO E A SUA RELAÇÃO COM AS “GEOGRAFIAS” HUMANISTAS

A CRITICAL ANALYSIS OF THE PHENOMENOLOGICAL METHOD AND ITS RELATIONSHIP WITH THE HUMANISTIC "GEOGRAPHIES"

Márcio Tadeu da SILVA¹

Resumo: Contra a racionalidade exacerbada, o empirismo e o psicologismo, Husserl construiu sua fenomenologia como uma alternativa, como método e filosofia de rigor, onde buscou uma “volta às coisas mesmas”, procurando alcançar as essências dos fenômenos através da redução fenomenológica, e considerando a consciência enquanto intencional. Recusou o ideal cartesiano de um pensamento sem pressupostos, mas foi apenas com Heidegger que seu caráter enquanto hermenêutica foi revelado e, então, desenvolvido por outros filósofos. As “geografias” humanistas basicamente surgiram em reação ao racionalismo das “geografias” neopositivistas, recolocando o homem no centro dos estudos geográficos, mas marcadamente sob um caráter subjetivista, festejando, inclusive, a retomada de discussões “clássicas” da Geografia, como a do “gênero de vida” lablacheano. Constituiu-se em diversas tendências, não tão próximas umas das outras, mas que possuíam em comum a análise do espaço a partir da experiência dos homens e mulheres, positivas ou negativas, no lugar vivido (*Lebenswelt*); e um consenso crítico quanto às “geografias” racionalistas e objetivistas. A adoção do método fenomenológico não foi unânime, apesar de muitos geógrafos humanistas levantarem esta bandeira. Este artigo busca analisar criticamente o método fenomenológico e a sua relação com as “geografias” humanísticas.

Palavras-chave: Fenomenologia, Hermenêutica, Método fenomenológico, Geografia Humanista, Geografia Cultural.

Abstract: Against the exaggerated rationality, the empiricism and the psychologism, Husserl made his phenomenology as an alternative, such as rigor’s method and philosophy, which sought a "back to things themselves", trying through the phenomenological reduction to reach the essences of the phenomena and considering the consciousness as intentional. The cartesian ideal of a thought without presuppositions was rejected, but it was only with Heidegger that his hermeneutic character was revealed and then developed by other philosophers. The humanistic "geographies" basically emerges in reaction to the rationalism of the neopositivists "geographies", replacing man in the center of geographical studies but usually under a subjective character, revisiting discussions from the traditional Geography as the vidalian "genre de vie". The humanistic “geographies” consist of several trends, not so close to each other, but having the analysis of space from the positive and negative experiences of men and women in the lived world (*Lebenswelt*) in common and a critical consensus about the rationalist and objectivist "geographies”. The adoption of the phenomenological method was not unanimous, though many humanistic geographers raised this flag. This paper pursues to analyze critically the phenomenological method and its relationship with the humanistic "geographies".

Key-words: Phenomenology, Hermeneutic, Phenomenological method, Humanistic Geography, Cultural Geography.

¹Professor do Ensino Fundamental e Médio. Bacharel e Licenciado em Geografia pela PUC-Campinas. E-mail: marciotadeudasilva@hotmail.com

Introdução

“A ciência seria desnecessária se toda essência coincidissem com a sua aparência”
(Karl Marx)

A fenomenologia recebeu sua considerada principal significação pelo matemático e filósofo de origem judaica Edmund Gustav Albert Husserl (1859-1938), nascido em Prossnitz (região da Morávia, atual República Tcheca), que buscou criar um método de fundamentação da ciência, assim como estabelecer a filosofia como uma ciência de rigor.

Segundo Zilles (2008), a fenomenologia tem por vocação ser *prima philosophia*, sendo a radicalidade do pensamento cartesiano. A reflexão é o caminho autêntico da atividade filosófica, que parte do Eu, das vivências do ego. Portanto, o método fenomenológico consiste no acesso ao campo da consciência, para então submetê-lo à análise. De acordo com Japiassu e Marcondes,

O projeto fenomenológico se define como uma “volta às coisas mesmas”, isto é, aos fenômenos, aquilo que aparece à consciência, que se dá como seu objeto intencional. O conceito de intencionalidade ocupa um lugar central na fenomenologia, definindo a própria consciência como intencional, como voltada para o mundo: “toda consciência é consciência de alguma coisa” (Husserl). Dessa forma, a fenomenologia pretende ao mesmo tempo combater o empirismo e o psicologismo e superar a oposição tradicional entre realismo e idealismo. Fenomenologia pode ser considerada uma das principais correntes filosóficas deste século [século XX], sobretudo na Alemanha e na França, tendo influenciado fortemente o pensamento de Heidegger e o existencialismo de Sartre, e dando origem a importantes desdobramentos na obra de autores como Merleau-Ponty e Ricouer. (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 101)

Foi basicamente no combate da adoção do empirismo ou do psicologismo como fundamento da ciência e da filosofia que Husserl buscou consolidar a sua fenomenologia como um método alternativo. Conforme Dartigues (1992), a fenomenologia abrange tudo o que abarcam as metafísicas tradicionais, porém sem abandonar a experiência, devido a permanente referência a intuição. De acordo com Nunes, a fenomenologia, enquanto filosofia,

[...] pretende ser uma crítica de toda a tradição especulativa ou idealista. Abandona os pressupostos do psicologismo, refuta o positivismo e o empirismo a um mesmo tempo e se propõe como uma nova metodologia do conhecimento, buscando fugir da antinomia, da objetividade do conhecimento ou subjetivismo gnoseológico. Quer uma apreensão pura das essências e capaz de descrever a experiência total do vivido, do humano. (NUNES, 1989, p. 88, apud SPOSITO, 2003, p. 35)

É ainda Nunes quem afirma que as primeiras definições do método fenomenológico foram elaboradas por Husserl, mas que foi o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) quem refutou “[...] a concepção idealista do homem, como também a concepção materialista e objetivista [definindo] o homem em função da concretude histórica, com a tarefa de construir sua vida numa apreensão e criação de sentido para seu existir.” (NUNES, 1989, p. 88, apud SPOSITO, 2003, p. 36)

Em referência ao positivismo, considerando o que foi colocado por Husserl, pode-se dizer que a fenomenologia é um positivismo superior e o fenomenólogo o “único verdadeiro positivista”: “*Se por 'positivismo' se entende o esforço, absolutamente livre de preconceito, para fundar todas as ciências sobre o que é 'positivo', isto é, suscetível de ser captado de maneira originária, somos nós que somos os verdadeiros positivistas.*” (HUSSERL, 1950, p. 69, apud DARTIGUES, 1992, p. 25) Ainda que se considere a apreensão única de cada sujeito sobre o fenômeno em questão, não sendo passível de generalização, esta observação sobre a apreensão das essências livre de quaisquer tipos de preconceitos, será discutida posteriormente.

Precedentes da fenomenologia husserliana

Segundo a etimologia, a palavra fenomenologia significa o estudo ou a ciência dos fenômenos. Fenomenologia não foi um termo criado por Husserl, porém foi a partir de suas obras que este método filosófico se consolidou, tendo posteriormente sido aprofundado, questionado e também, em partes, contestado por diversos fenomenólogos.

O termo fenomenologia foi criado no século XVIII pelo matemático suíço Johann Heinrich Lambert (1728-1777)², utilizado pela primeira vez em seu “Novo organon”, em 1764 (ZILLES, 2008), que significava o estudo puramente descritivo do fenômeno como este se apresentava à experiência (JAPIASSU; MARCONDES, 2001).

O filósofo idealista alemão Immanuel Kant (1724-1804)³ tratava a fenomenologia como o estudo de um conjunto de fenômenos ou aparências e de como eles se manifestam no tempo e no espaço. Utilizava o termo fenomenologia “[...] *para explicar o que há de intuição sensível na objetividade e ao que não aparece, mas que é puramente pensado: o em si.*” (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 22) Kant utilizou o termo “*phaenomenologia generalis*” em uma carta a Marcus Hertz (1772) para caracterizar a disciplina propedêutica que deve preceder a metafísica (ZILLES, 2008).

O filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) empregou este termo em 1807, em sua obra “Fenomenologia do espírito”,

[...] para designar o que denomina de “ciência da experiência da consciência”, ou seja, o exame do processo dialético de constituição da consciência desde seu nível mais básico, o sensível, até as formas mais elaboradas da consciência de si, que levariam finalmente à apreensão do absoluto. (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 101)

Foi com Hegel que o termo fenomenologia se tornou de uso corrente na tradição filosófica (ZILLES, 2008). Hegel foi o primeiro a utilizar a palavra fenomenologia para indicar o conhecimento que a consciência tem de si mesma através dos fenômenos que lhe aparecem e, com Husserl, foi mantido o conceito kantiano e hegeliano, porém ampliada ainda mais a noção de fenômeno (CHAUI, 2010).

Edmund Husserl, assim como o fundador da psicanálise, o austríaco Sigmund Freud (1856-1939), foi aluno do filósofo alemão Franz Brentano (1838-1917), que foi um renovador do aristotelismo. De acordo com Ribeiro Júnior (1991), Brentano foi responsável pela incorporação ao pensamento moderno de uma tradição metafísica aristotélica; pelo redescobrimto da intencionalidade, que é uma “[...] *referência a um conteúdo, a um objeto*

² Lambert se interessava por cartografia e foi o criador da chamada “projeção azimutal de Lambert”.

³ Kant também foi professor de Geografia em sua terra natal, Königsberg.

dos atos psíquicos que em si mesmo é diferente do próprio ato psíquico” (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 33); pela ideia da intuição das essências das coisas como aparecem na realidade; e, pela ideia de valor como um conceito filosófico autônomo.

O livro “Psicologia do ponto de vista empírico” é uma chave para a fenomenologia husserliana. Brentano se mostrou contrário à corrente idealista, pois afirmou ser necessário contemplar diretamente a essência das coisas, sendo que todos os atos psíquicos precisam ser descritos e caracterizados apenas pela relação intencional ao seu objeto (Ibidem). Conforme Dartigues, a maior contribuição de Brentano

[...] consiste de início em distinguir fundamentalmente os fenômenos psíquicos, que comportam uma *intencionalidade*, a visada de um objeto, dos fenômenos físicos; em seguida, em afirmar que esses fenômenos podem ser percebidos e que o modo de percepção original que deles temos constitui o seu conhecimento fundamental. De onde a fórmula: "Ninguém pode verdadeiramente duvidar que o estado psíquico que em si mesmo percebe não existe e não existe tal como o percebe", fórmula que Husserl não esquecerá. (DARTIGUES, 1992, p. 10)

É com o conceito de intencionalidade que a fenomenologia se contrapôs à filosofia positivista do século XIX e a sua visão pretensamente objetiva do mundo.

A crença na possibilidade de um conhecimento científico cada vez mais neutro, mais despojado de subjetividade, mais distante do homem, a fenomenologia contrapõe a retomada da "humanização" da ciência, estabelecendo uma nova relação entre sujeito e objeto, homem e mundo, considerados pólos inseparáveis. (ARANHA; MARTINS, 1993, p. 123)

Foi no sentido de superação da relação dicotômica entre o sujeito e o objeto, entre a razão e a experiência, que Husserl colocou que “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”⁴, tendo como chave o conceito de intencionalidade (toda consciência é intencional). Diferentemente do que é afirmado pelos racionalistas, não há a pura consciência separada do mundo, pois toda consciência tende para o mundo, sendo consciência de alguma coisa; e, contrariamente ao que dizem os empiristas, os fenomenólogos colocam que não há o objeto em si, pois o objeto existe apenas para um sujeito que lhe dá significado (Ibidem). Desta maneira, a fenomenologia buscava vencer o distanciamento promulgado pelos positivistas entre o sujeito e o objeto.

De acordo com Campos (2010), para Husserl as crises da Filosofia e da humanidade eram resultado do distanciamento entre o que pretendiam as ciências do espírito e as ciências naturais, além do fato de muitos desejarem fundamentar as ciências do espírito nas ciências da natureza, procurando torná-las “exatas”.

Se o positivismo pregava uma visão objetiva do mundo, um conhecimento cada vez mais “neutro”, sem subjetividade, distante do ser humano, a

⁴ Este tema era ensinado por Brentano em seus cursos, porém a intencionalidade da consciência era compreendida por ele como “*todo ato de pensamento através deste ato*”. Para Brentano, que era de tradição escolástica, para o idealismo, o empirismo e o realismo existia esta separação entre o sujeito e o objeto, entre a consciência que percebe e o objeto que é percebido. Para Husserl, a consciência se define em termos de intenção que é voltada para um objeto; portanto, perceber não é receber sensações na psique e não é possível separar o fenômeno e a coisa em si, sendo o fenômeno conhecido diretamente, sem intermediários, pois ele é objeto de uma intuição originalmente doadora (CAPALBO, 1987).

fenomenologia buscava “humanizar” a ciência e dizia que sujeito e objeto, homem e mundo eram pólos inseparáveis, que o mundo que alguém percebia era um mundo para ele. (CAMPOS, 2010, p. 11)

A primeira obra que Husserl publicou foi “Filosofia da Aritmética”⁵, em 1891, onde analisou o conceito de número, o método utilizado pela matemática e o caráter lógico de seus conceitos e de seus princípios. Nesta obra tratou da diferença existente entre o conceito de número e o processo de enumeração, que é referente ao seu aspecto lógico e ao seu aspecto psicológico, respectivamente (CAPALBO, 1987).

Nos anos posteriores à publicação de sua Filosofia da Aritmética, segundo Herbert Spiegelberg (1982), a questionabilidade daquele estudo tornou-se tão evidente que o próprio Husserl abandona substancialmente o plano inicial da sua argumentação. Dessa maneira, “deu-se conta de que aceitando como ideal de rigor científico o método experimental como o único válido, o filósofo é conduzido a aceitar uma hierarquia das ciências, que só tem sentido pressupondo implicitamente a filosofia naturalista” (PAISANA, 1992, p. 25). Esse período prepara a fase inaugural do pensamento husserliano. (ARAÚJO, 2007, p. 63)

No final do século XIX e início do século XX existia uma discussão entre os logicistas e os psicologistas quanto ao fundamento teórico que deveria ser dado à ciência. De maneira geral se dizia que tanto a lógica quanto as demais ciências tinham sua fundamentação teórica na psicologia do pensamento, sendo tanto o objeto do conhecimento quanto o próprio pensamento reduzidos aos fatos e às operações psíquicas. Os lógicos deste período se levantaram contra este psicologismo e então tentaram demonstrar que tanto a psicologia quanto as demais ciências se fundamentam a partir de leis da lógica, que obedecem as normas do pensamento que são, portanto, normas ou leis lógicas (CAPALBO, 1987).

Em uma busca pelo sentido do mundo, a fenomenologia mostrou uma ligação fundamental com a existência e denunciou o erro básico do extremismo realismo de Descartes, que foi continuado pela filosofia moderna, pelo neopositivismo e pela filosofia analítica, “[...] *quando a separação entre o homem e o mundo, como se o homem fosse uma consciência perante-o-mundo e não no mundo. (O homem desligou-se do mundo, já não se narra dentro do mundo, mas discursa sobre o mundo, perante o qual se coloca.)*” (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 72)

Husserl deixou clara a oposição que fazia ao positivismo, pois pretendia colocar a fenomenologia como a única e verdadeira ciência das essências, quando afirmou:

A elucidação das possibilidades do conhecimento não se encontra na senda da ciência objectiva. Fazer do conhecimento um dado evidente em si mesmo e querer aí intuir a essência da efectuação não significa deduzir, induzir, calcular, etc., não significa inferir novas coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas. (HUSSERL, 1989, p. 26)

⁵ “Sob a influência desse filósofo [Brentano], entre os anos de 1887 e 1901, já na Universidade de Halle sul Saale, na Alemanha Oriental, Husserl direciona seus estudos à psicologia descritiva e à matemática. Ali escreve sua tese de habilitação em filosofia, onde discute o conceito de número. No ano de 1891 edita-se o primeiro volume resultado deste estudo – Filosofia da Aritmética – dedicado a Franz Brentano e alvo de severas críticas advindas principalmente dos colegas filósofos da matemática.” (ARAÚJO, 2007, p. 63)

Husserl se contrapôs ao psicologismo e ao empirismo, contestou o método experimental e buscou um novo caminho, uma nova via para atingir o que acreditava ser uma lógica pura. Tinha a pretensão de “[...] *tornar a filosofia (uma indagação de verdade absolutas) como teoria do conhecimento e ciência de rigor; ou seja, torná-la a mais rigorosa das ciências, a representante do desejo humano para o conhecimento puro e absoluto.*” (CAMPOS, 2010, p. 11)

Em sua obra “Lógica formal e lógica transcendental”, Husserl concebeu a lógica pura ou transcendental como responsável por analisar os conceitos básicos quanto à sua origem e à sua significação, tratando de uma fenomenologia da vivência lógica e dos atos pelos quais são constituídos os seus objetos; nas pesquisas lógicas estudou os objetos ideais, as categorias e os atos cognitivos principais (percepção, imaginação, recordação e intuição do tempo); portanto, tratou da constituição dos objetos ideais (CAPALBO, 1987).

A constante construção do pensamento foi uma das características da formação das ideias de Husserl e a formulação de sua fenomenologia sofreu algumas importantes mudanças durante a sua vida.

A fenomenologia de Husserl

Husserl afirmou que “*O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento.*” (HUSSERL, 1989, p. 22) Colocou que a fenomenologia seria anterior à qualquer conhecimento, ciência ou filosofia; portanto, uma ciência *a priori*. A fenomenologia está encarregada de três tarefas fundamentais: “[...] *separar psicologia e filosofia, manter o privilégio do sujeito do conhecimento ou consciência reflexiva diante dos objetos e ampliar/renovar o conceito de fenômeno.*” (CHAUI, 2010, p. 252)

No método fenomenológico, conforme Sposito (2003), a relação que se estabelece é a que mostra uma prevalência do sujeito sobre o objeto pesquisado. O sujeito é quem descreve o objeto e as suas relações a partir de seu ponto de vista; portanto, o objeto torna-se um elemento à jusante, onde se corre o risco de se tornar apenas o elemento que será analisado.

De acordo com Ribeiro Júnior (2001), partindo da diferença que Husserl fez entre as ciências de fato ou empíricas e as ciências de essências ou eidéticas⁶, a fenomenologia é: uma ciência rigorosa e teórica; uma ciência das significações, sendo que a significação se dá pela imaginação (que dá o objeto em uma imagem), pela percepção sensível (matéria) e categorial (forma); uma ciência não objetiva, pois se preocupa com os objetos ideais (essências); uma ciência *a priori*, ciência das origens e dos primeiros princípios; uma ciência da subjetividade, pois a análise da consciência se dirige para o Eu, que é sujeito das intencionalidades, mas que não parte do Eu, parte das próprias coisas; uma ciência impessoal, pois os seus colaboradores têm necessidade de conhecimentos teóricos e não de prudência.

[...] as ciências de fato fundamentam-se na experiência sensível e têm por objetivo o real e são *a posteriori*, as ciências de essências fundamentam-se na experiência fenomenológica, ou na intuição, e tem por objetivo a idéia e são *a priori*. [...]

Contrariamente às tendências positivistas da época, Husserl não vai buscar esse saber fundamentador em uma ciência particular (a psicologia científica) nem tão pouco se reduz a uma reflexão sobre a enciclopédia das ciências e seus métodos. Procura antes alcançar um

⁶ Eidético se refere às essências (*eidōs* = essência).

terreno anterior a qualquer construção científica, onde se dará razão do objeto e da validade de cada um dos saberes particulares. A Fenomenologia surge então como uma sondagem prévia da conexão entre o ser e o saber. (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 40)

De acordo com Husserl, a fenomenologia quer ser ciência e método, buscando elucidar a possibilidade do conhecimento e a possibilidade de valoração, a partir do seu fundamento essencial; “[...] *são possibilidades universalmente em questão e, portanto, as investigações fenomenológicas são investigações universais de essências.*” (HUSSERL, 1989, p. 79) A fenomenologia husserliana busca se tornar uma ciência de rigor, sendo que

A filosofia tornar-se-á ciência de rigor quando nos fizer tomar consciência de que as construções teóricas do espírito não podem restringir-se à descrição objetivista dos fatos individuais e subsistentes em si mesmos. Como ciência rigorosa, exigirá de nós uma postura fenomenológica que nos conduzirá às raízes últimas de todas as coisas. (ZILLES, 2008, p. 37)

Conforme Ribeiro Júnior (1991), o método fenomenológico se propõe a alcançar os seguintes objetivos:

1. funcionar com [sic] uma crítica do conhecimento, para esclarecer as idéias fundamentais e provocar um fundamento para a lógica;
2. descrever as estruturas essenciais da experiência;
3. oferecer uma explicação completa do papel que coloca o entendimento na experiência;
4. proporcionar uma teoria unificada da ciência e do conhecimento;
5. definir explicitamente o domínio do universal da investigação filosófica, preparando, assim, o terreno para a análise descritiva [...];
6. contribuir para a consecução do ideal de uma filosofia descritiva completa [...]. (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 44-45)

O método fenomenológico de Husserl buscou na realidade vivida, através da descrição dos fenômenos, alcançar as essências. A essência (do grego *eidos*) é o objeto da fenomenologia, é um conceito universal “[...] *ou forma capaz de se verificar invariavelmente em diferentes indivíduos. É o conjunto de todas as notas unidas entre si, que constitui a essência da vivência.*” (Ibidem, p. 26) Conforme Abbagnano (2007), para Husserl a essência é a “essência necessária” ou “substancial” de Aristóteles, captada por um ato de intuição, que é análogo à percepção sensível. A vivência é o que fica para o Eu (sujeito) de sua redução do objeto (fenômeno visado) (RIBEIRO JÚNIOR, 1991).

Mantendo o que foi colocado por Kant, Husserl privilegia a consciência reflexiva ou o sujeito do conhecimento, sendo esta consciência – diferentemente de como entende um psicólogo⁷ – “[...] *o sujeito do conhecimento, como estrutura e atividade universal e necessária do saber. É a Consciência Transcendental ou o Sujeito Transcendental.*” (CHAUI, 2010, p. 254) Esta consciência também não é um fato observável, não é uma alma, uma entidade espiritual ou uma substância pensante, como colocado pela metafísica. A consciência reflexiva tem o poder de constituir ou criar as essências, que são significações produzidas pela consciência, “[...] *na qualidade de um poder universal de doação de sentido ao mundo.*” (Ibidem, p. 254) O mundo das coisas,

⁷ “Para este, a consciência é o nome dado a um conjunto de fatos externos e internos observáveis e explicados casualmente.” (CHAUI, 2010, p. 254)

[...] ou o mundo como significação – são o correlato da consciência, aquilo que é visado por ela e dela recebe sentido. Não é uma substância (uma coisa), mas uma atividade (uma ação). Por ser uma ação que visa os objetos como significações, toda consciência é sempre *consciência de*. A isso (ser consciência de), Husserl dá o nome de *intencionalidade*. (CHAUI, 2010, p. 254)

Portanto a consciência é um ato intencional e a sua essência é a intencionalidade, assim como a significação é o correlato da intenção. Como colocado por Husserl, “*toda consciência é consciência de alguma coisa*”. A significação que é dada ao mundo ou a realidade é um correlato intencional da consciência; então não há pura consciência separada do mundo. O mundo e a realidade existem apenas para um sujeito, para o Eu, e é ele que lhes dá significado.

Mas o que é fenômeno? Ribeiro Júnior (1991) explica que para se definir fenômeno, primeiramente é preciso se definir objeto, que “[...] *é a coisa enquanto está presente à consciência. [...] é tudo o que constitui término de um ato de consciência, enquanto é término do dito ato.*” (Ibidem, p. 23) Os objetos podem ser reais como uma porta; fantásticos como o saci; ou ideais como uma expressão matemática, a ideia de felicidade etc.

Conforme Husserl, “*No acto de ver o fenómeno puro, o objecto não está fora do conhecimento, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dado no sentido da absoluta autopresentação de algo puramente intuído.*” (HUSSERL, 1989, p. 69) Para Husserl, fenômeno indica não apenas o que aparece ou se manifesta ao homem, mas sim o que se manifesta *em si mesmo*, na sua essência; sendo a fenomenologia o método necessário para que ocorra esta apreensão sem preconceitos do ser, do objeto ou do conhecimento (retorno às *coisas mesmas*).

O fenômeno é o aspecto evidente que se dá imediatamente à consciência, sendo que os aspectos que não estão presentes à consciência fazem parte do objeto. “*O fenômeno é o aparente, é a aparência. [...] A aparência não no sentido de ilusão, como oposta á [sic] realidade, senão no sentido do dado à mera presença na mente, ao que Husserl chama de consciência pura de algo*”⁸ (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 23).

Não existe fenômeno que não seja fenômeno para a consciência de algo, assim como não há consciência sem que seja consciência de algo, sem que a consciência intencional seja determinada como uma maneira de se visar os objetos, o mundo. Para todo o conteúdo visado, todo objeto (*noema*), corresponde uma modalidade de consciência (*noesis*), sendo o objeto o correlato intencional do polo subjetivo⁹ (CAPALBO, 1987).

A fenomenologia husserliana entende o fenômeno como o que é dado imediatamente à consciência, que é a própria manifestação da realidade, não sendo considerado o seu aspecto subjetivo, não fazendo relação com o ser do qual se percebe o fenômeno e nem ligação com o fenômeno percebido pelo Eu que é sujeito da relação. É a captação da essência pura de algo. Husserl constrói um método subjetivo para se alcançar o mundo objetivo, empírico. O quanto

⁸ “*Se eu penso o conceito de saci, este como fenômeno da consciência é para mim tão patente como a mesa que tenho à minha frente. O erro vem logo se eu quero atribuir realidade física ao saci que penso. O saci existe como pensamento, e também como imagem. Outros objetos existem somente como pensamentos e carecem de imagens. Saci como algo presente à minha consciência, prescindindo de sua realidade ou irrealidade, sem determinação de nenhuma espécie, mostra-me a consciência pura, o simples fato de dar-se conta de algo a ela presente.*” (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 23)

⁹ Traduzido do grego, *noesis* significa o ato do conhecimento e *noema* significa o conteúdo relativo ao ato do conhecimento. Para cada *noesis* corresponde um *noema* correlativo. Por exemplo: à *noesis* “ato de imaginar” (imaginação), temos o correlato “noemático” imaginário (CAPALBO, 1987).

esta captação da essência pura, “livre de preconceitos”, é possível de se efetivar, é algo de caráter discutível.

Apesar de a fenomenologia de Husserl considerar a apreensão única dos fenômenos por um sujeito específico, não sendo possível de se efetuar uma generalização desta apreensão – portanto de aspecto anti-indutivo –, deve-se considerar que cada sujeito possui uma carga ideológica, uma visão de mundo, e ao considerar que é possível se atingir a essência pura das coisas, livre de qualquer pressuposto, ignora-se o fato de que o que pode ser apreendido é aquilo pelo qual a formação que possui o sujeito tende a colocar como realidade, porém esta realidade, colocada por um sujeito, pode não ser o que aparenta. A apreensão da realidade – esta sim uma verdadeira essência – pode ser confundida com o que é colocado como verdade, sendo esta a apreensão de um sujeito: uma verdade, para ele ou colocada para ele, que não necessariamente seja a realidade. Verificar os aspectos contraditórios da realidade é fundamental para se entender um fato, um fenômeno ou um processo. O entendimento da gênese dos processos não pode ser atingido pela captação de uma suposta essência pura, e uma essência dificilmente pode ser essencial se não considerar o processo histórico envolvido, precedente.

O método fenomenológico (ou eidético descritivo) de Husserl, conforme Ribeiro Júnior (1991), é muito criticado, por ser considerado como um método que não faz nada além de “[...] *cindir conceitos e fixar significados de palavras, razão pela qual se movimenta no lógico e jamais se aproxima das próprias coisas, como propõe; [...]*”; ou ainda, “[...] *acreditam que apenas deve servir de fundo a uma ‘intuição genial’, aquela que se quer furtar às provas para as suas afirmações.*” (Ibidem, p. 43) De acordo com Zuben (1994), a fenomenologia tem sido muito criticada; porém, as leituras e críticas são externas e não conseguem muitas vezes perceber a própria falha de argumentação:

Primeiro pela generalização, considerando a Fenomenologia como um sistema monolítico, fechado, não vendo que ela é, antes um movimento, um caminho que se lança em várias direções. Segundo, reduzem a Fenomenologia às obras de Husserl. A crítica externa elabora sempre uma caricatura do objeto a ser criticado, a partir de seus próprios supostos. A crítica externa se reduz a um confronto de forças [...]. Além de apresentar uma ineficácia prática, toda crítica externa revela uma incapacidade radical de transformar o objeto de crítica ao desqualificar, de antemão, qualquer exigência de crítica interna. A crítica externa na sua ineficácia, nada faz senão abandonar a razão substituindo-a pela violência desmistificadora, deixando intacto o objeto da crítica e leva a tachar o pensamento filosófico criticado como insignificante. (ZUBEN, 1994, p. 2)

Diversos fenomenólogos saem em defesa de seu método e filosofia adotados, porém cabe citar que entendendo a própria fenomenologia como um método radical, que se constitui em uma crítica do conhecimento (HUSSERL, 1989), esta, portanto, não está isenta de críticas externas, tendo sido tomado o devido cuidado para não reduzi-la a um “confronto de forças”, mas sim de verificar quais suas possibilidades, mas também suas limitações e suas contradições. Também entende-se que a fenomenologia não se reduz ao pensamento de Husserl, porém se acredita que sua fenomenologia seja o ponto de partida para fazer uma análise adequada, considerando a história deste método, para que então possa se entender o que é e de onde veio.

Segundo Ribeiro Júnior (1991), o método fenomenológico é muito simples, não é dedutivo e nem empírico. O método consiste em mostrar o que se acha presente na

consciência e esclarecer o que se apresenta, buscando apenas revelar o “sentido autêntico do fato”. O método eidético descritivo “[...] *não explica mediante leis, nem deduz à base de princípios, senão que vê imediatamente o que se encontra na consciência: seu objeto, ou seja, o fenômeno, no sentido de que aparece, de que é patente na consciência.*” (Ibidem, p. 43)

O método fenomenológico busca estruturar uma base válida para todo o conhecimento, sendo este o seu caráter universal; e, para se atingir o rigor do método, é necessário a descrição mais fiel possível do fenômeno (Ibidem). O método não faz inferências, não conduz a teorias metafísicas e busca a raiz de toda a atividade filosófica e científica (ZILLES, 2008).

A redução é um procedimento central do método de Husserl. Significa que se deve concentrar a atenção nas coisas mesmas e não nas teorias (JAPIASSU; MARCONDES, 2001). O conceito de redução fenomenológica, de acordo com Husserl,

[...] adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro: não é por exclusão do verdadeiramente transcendente (por ex., no sentido empírico-psicológico), mas exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro. Mas, naturalmente, mantém-se só como “fenômenos” as vigências ou as realidades, etc., derivadas nas ciências por indução ou dedução a partir de hipóteses, factos ou axiomas; e fica igualmente em suspenso todo o recurso a qualquer “saber”, a qualquer “conhecimento”: a investigação deve manter-se no *puro ver (im reinen Schauen)*, mas nem por isso tem que fixar-se no imanente incluso; é investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências (*Wesensforschung*). Dissemos também que o seu campo é o *apriori dentro do absolutamente dado em si mesmo*. (HUSSERL, 1989, p. 29)¹⁰.

A redução se faz em diversos níveis. A redução eidética, conforme Capalbo, permite distinguir fatos e essências. O fato é colocado entre parênteses, deixando surgir a ideia, o sentido, sendo revelado o eidos do fato, a sua essência, a significação do fato em situação, pois ela não se revela independente do fato (CAPALBO, 1987). Na redução transcendental ou fenomenológica, o mundo é visto como um correlato da consciência, mas não no sentido transcendental kantiano, onde o mundo é imanente ao sujeito. O transcendental, para Husserl, significa a possibilidade de entrever o mundo como é, conhecer o sujeito como situado no nível da intencionalidade noética e de seus correlatos noemáticos (Ibidem). Na redução constituinte ou produtiva o ego se reconhece como a fonte dos fenômenos, como o responsável do seu sentido, como liberdade (Ibidem).

A redução fenomenológica – ou *epoché* – é um aspecto fundamental para alcançar as essências no método husserliano. É uma espécie de suspensão do juízo em que a realidade, como concebida pelo senso comum, é colocada entre parênteses. A redução implica uma *atitude fenomenológica*, conforme Husserl, contrária a *atitude natural*, do senso comum. A *epoché* busca encarar o mundo sob o aspecto do fenômeno, e com isso se tem uma redução à consciência, buscando as essências. Conforme Husserl, “[...] *o fundamento de tudo é a captação do sentido do dado absoluto, da absoluta claridade do estar dado, que exclui toda a*

¹⁰ “O imanente incluso surge como o indubitável, justamente porque nada mais exhibe, nada mais ‘intenta para lá de si mesmo’, porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado. Antes de mais, não entra ainda no campo visual outro dado em si mesmo além do imanente incluso.” (HUSSERL, 1989, p. 24)

dúvida que tenha sentido; numa palavra: a captação do sentido da evidência absolutamente intuitiva, que a si mesma se apreende.” (HUSSERL, 1989, p. 29)

A redução não significa que o filósofo duvide das coisas existentes, que duvide do mundo; porém, as coisas são colocadas entre parênteses, não sendo utilizadas como fundamento de sua filosofia¹¹. Buscando fazer da filosofia uma ciência de rigor, ela deve ser fundamentada em algo que é indubitavelmente evidente, sendo que o problema da epoché não é a existência do mundo, mas sim o seu significado. Ao contrário do colocado pelo matemático, físico e filósofo francês René Descartes (1596-1650), a relação fenomenológica de Husserl abandona o *ego cogito cogitatum*¹², pois a única coisa evidente é o *cogito* (pensar) com seus *cogitata* (pensamentos) (ZILLES, 2008).

A redução fenomenológica não é apenas uma tese do mundo como uma realidade em si, mas também à minha subjetividade, ao meu Eu empírico, relacionado às minhas experiências existenciais, ao meu corpo, com específicos sentimentos, inteligência etc. O mundo é entrevisto na sua transparência como pelo correlato noemático da consciência, sendo uma vivência objetiva onde o sujeito vê suas operações conscientes, a sua intencionalidade noética, que é o elemento real da vivência subjetiva. É uma relação que não se dá entre duas realidades externas independentes, pois perceber um objeto é intencioná-lo e lhe tornar significativo (CAPALBO, 1987).

O ego transcendental é como a origem de toda significação. É tarefa da fenomenologia explicar esta atividade constitutiva e fundadora do ego transcendental e, pela redução constituinte, “o ego se reconhece como responsável pelo sentido dos fenômenos”, sendo fonte das significações e portanto como liberdade (Ibidem).

Foi característica da fenomenologia de Husserl o constante aprimoramento de suas ideias. No período de sua obra “A crise da humanidade européia e a filosofia”, escrita nos anos anteriores a sua morte, Husserl constatou a crise da filosofia e da ciência, como um fato pré-histórico, e é na história que busca as causas e soluções.

Neste período surge uma nova perspectiva da fenomenologia e o ego transcendental aparece neste momento como razão histórica. É um momento de aprimoramento do pensamento de Husserl, que enfrentou a história em três dimensões constituintes da temporalidade, sendo: “a) O presente enquanto situação de crise; b) O passado filosófico e científico enquanto gênese do presente; c) O futuro enquanto télos que orientará a superação da crise mediante a recuperação de uma racionalidade universal.” (ZILLES, 2008, p. 53)¹³

O pensamento de Husserl sofreu significativas mudanças durante sua vida, desde o início de suas investigações filosóficas, enquanto estudava matemática, física e astronomia; durante a constituição da fenomenologia enquanto método; e com as mudanças das próprias atitudes e concepções do método fenomenológico ao final de sua vida, dando então maior importância ao aspecto histórico, como condicionante do sujeito.

Seu método caracterizou-se pelo combate ao psicologismo e ao empirismo, com uma atitude contestadora do método experimental e do positivismo. Husserl buscou consolidar sua fenomenologia como filosofia primeira, uma ciência *a priori*, um método que buscou a essência das coisas a partir do fenômeno, que é o aspecto evidente do objeto, mas partindo das próprias coisas, sendo que a consciência se dirige para o Eu, sujeito das intencionalidades, mas que parte das próprias coisas. A busca da essência pura pressupõe a difícil tarefa da suspensão do juízo, ao qual não se pode utilizar qualquer tipo de conhecimento prévio, sendo

¹¹ “Consiste, assim, a redução fenomenológica não em negar o mundo real, que nos rodeia, como fazem os sofistas, nem em submeter à dúvida sua existência, como fazem os céticos, mas em suspender o juízo sobre ele.” (RIBEIRO JÚNIOR, 1991, p. 47)

¹² Em latim, e significa: “eu penso o pensado”.

¹³ *Télos* vem do grego e significa: meta, objetivo.

livre de preconceitos, sendo a redução fenomenológica o processo necessário para se atingir as essências.

Husserl buscou humanizar a filosofia e a ciência que estavam presas ao pensamento da filosofia moderna que separava o sujeito do objeto. Seu método foi fundamental e revolucionário para as ciências humanas, principalmente na própria filosofia, abarcando diversos seguidores que mantiveram, contestaram ou aprimoraram sua fenomenologia; por isso, ainda hoje, ao se falar em fenomenologia, o pensamento husserliano deve ser o ponto de partida.

O quanto este método é adequado para as ciências humanas, em muito depende do entendimento do mesmo, das adaptações que foram feitas e, principalmente, de suas limitações enquanto meio para se revelar as essências, o que não necessariamente significa desvelar as contradições de um mundo em constante tensão.

O caráter hermenêutico da fenomenologia

Husserl elaborou sua fenomenologia buscando apreender as essências pela redução fenomenológica, sendo que, através da epoché, o mundo seria colocado entre parênteses, atingindo uma suposta suspensão do juízo.

A fenomenologia husserliana conduz da experiência mundana até a atividade do sujeito transcendental e recusa o ideal cartesiano de um pensamento sem pressupostos; porém, sem ter feito maiores desenvolvimentos quanto a este último aspecto, sendo os filósofos que foram seus seguidores que buscaram desenvolver este aspecto da fenomenologia como hermenêutica (CAPALBO, 1987).

Para alguns a palavra hermenêutica deriva de Hermes, que é um dos doze deuses do Olimpo, o deus dos pastores, dos viajantes, da comunicação e da eloquência (GOMES, 1996). A hermenêutica é um termo originalmente teológico que designava essencialmente a metodologia da interpretação da Bíblia (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 126). Segundo Campos, a hermenêutica é

[...] a teoria de interpretação dos signos como elementos simbólicos da cultura ou, em exegese bíblica, método de leitura que permite determinar o sentido das Escrituras ou a interpretação do significado das palavras. Quando a leitura era um privilégio de poucos na Europa, hermeneuta era a pessoa encarregada de explicar, em linguagem acessível, a mensagem sagrada contida nos textos bíblicos. (CAMPOS, 2010, p. 09-10).

Na Grécia antiga era chamado de *Ermeneia* (Hermenêutica) a tentativa de explicar e interpretar a existência em um pensamento situado (CAPALBO, 1987). A hermenêutica busca uma dimensão escondida do pensamento, onde não se aceita uma reflexão fora de situação, impedindo, portanto, uma consciência ahistórica, sem pressupostos.

A hermenêutica afirmará que o pensamento está situado desde seu início, sendo um pensamento engajado, pois sempre haverá algo de pressuposto ao filosofar, como a própria existência, que não é uma existência abstrata, como dito por Descartes, sendo, portanto, uma existência situada, aqui e agora (Ibidem).

A fenomenologia em seu aspecto de hermenêutica busca interpretar esta existência, este pensamento situado, onde a existência é pré-dada à reflexão, sendo a tarefa da reflexão tentar colocar de maneira clara as estruturas desta existência, assim como captar a sua significação (Ibidem).

Na Idade Moderna que a hermenêutica foi se constituindo em um método, com a intenção de compreender os fatos em sua totalidade e não apenas explicá-los. Afastou-se dos textos sagrados e foi de encontro à natureza, apresentada como um livro aberto à interpretação (CAMPOS, 2010, p. 10). Com o tempo, o termo hermenêutica se tornou o correspondente de uma

[...] interpretação científica de um texto difícil que exige uma explicação. No século XIX, Dilthey vinculou o termo "hermenêutica" à sua filosofia da "compreensão vital": as formas da cultura, no curso da história, devem ser apreendidas através da experiência íntima de um sujeito; cada produção espiritual é somente o reflexo de uma cosmovisão (Weltanschauung) e toda filosofia é uma "filosofia de vida". (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 126).

Hermenêutica passou a ser uma interpretação particular de um texto, sendo análise literária, histórica e doutrinal de um texto de um determinado autor (CAPALBO, 1987). Se era uma interpretação, "[...] *difícilmente chegaria a um significado definitivo, pois cada tentativa de realizá-la recriaria o sentido.*" (CAMPOS, 2010, p. 09-10)

Para o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), existem duas hermenêuticas, sendo uma "[...] *a que parte de uma tentativa de transcrição filosófica do freudismo, concebido como um texto resultando da colaboração entre o psicanalista e o psicanalisado*" e, outra, "[...] *a que culmina numa 'teoria do conhecimento', oscilando entre a Leitura psicanalítica e uma fenomenologia.*" (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 126).

Pelo enxerto da hermenêutica, para Ricoeur, abandona-se a ilusão fenomenológica do eu transcendental e a atividade reflexiva é doravante entendida como atividade interpretativa de símbolos e sinais nos quais o eu se objetiva. A reflexão não é intuição nem compreensão direta de si: Ela é mediatizada pelos sinais e símbolos. (ZUBEN, 1994, p. 03).

Considerando as devidas diferenças, Ricoeur adotou uma postura próxima à de Heidegger, trilhando novos caminhos na fenomenologia.

Na fenomenologia de Husserl, o termo fenômeno significava as coisas aparecidas, que eram mostradas em si mesmas. O fenômeno em Husserl se confundia com a aparência sensível, podendo ser "aquilo que aparece à realidade". Desta maneira, se "*Torna difícil [...] resolver a pretensão de querer ser ela própria, ao mesmo tempo, uma ciência universal com um objeto tão específico e particular – o fenômeno ou aquilo que se mostra por si mesmo.*" (ARAÚJO, 2007, p. 93).

O filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), no período do fim da Primeira Guerra Mundial, se tornou assistente de Husserl e um dos seguidores e recriadores de sua fenomenologia. Sua filosofia caracterizou-se por ser uma fenomenologia-hermenêutica, e ela procurou desvelar o ser através da interpretação do encontro entre o fenômeno e o sujeito, buscando o aspecto não mostrado do ser.

Conforme Ferrater Mora (1978), Heidegger, ao reconhecer uma dívida intelectual com o filósofo e psicólogo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911), buscou uma nova fundamentação da hermenêutica. Para Dilthey, que buscou uma separação dos métodos das ciências da natureza e das ciências do espírito, a psicologia era apenas uma forma particular de hermenêutica, sendo esta, um método de interpretação do espírito maior. Segundo Dilthey, a hermenêutica

[...] não é só uma mera técnica auxiliar para o estudo da história da literatura e em geral das ciências do espírito: é um método igualmente afastado da arbitrariedade interpretativa romântica e da redução naturalista, que permite fundamentar a validade universal da interpretação histórica. É uma interpretação baseada num prévio conhecimento dos dados (históricos, filosóficos, etc) da realidade que se trata de compreender, mas que simultaneamente dá sentido aos citados dados por intermédio de um processo inevitavelmente circular, muito típico da compreensão enquanto método peculiar das ciências do espírito. A hermenêutica permite compreender um autor melhor do que ele se compreendia a si mesmo, e uma época histórica melhor do que puderam compreendê-la os que nela viveram. A hermenêutica baseia-se, além disso, na consciência histórica, a única que pode chegar ao fundo da vida. (FERRATER MORA, 1978, p. 123).

Heidegger se afastou da concepção husserliana de intencionalidade da consciência, e a reinterpreto como “[...] *uma direção para ao ser compreendido, isto é, para o ser pré-descoberto, de que a consciência é o ponto de abertura*” (NUNES, 2002, p. 11, apud ARAÚJO, 2007, p. 94). Estabeleceu sua própria interpretação do conceito de fenômeno, exposta em “Ser e Tempo” (1927), dando uma nova orientação à fenomenologia, que adquiriu o *status* de ontologia do ser¹⁴ em uma inter-relação com a hermenêutica, sendo que o alcance da interpretação é conduzido pelo *Dasein* (o *ser-aí* ou o *ser-no-mundo*), no âmbito de sua existencialidade (ARAÚJO, 2007, p. 94).

O pensamento heideggeriano buscou enfatizar que o mostrar-se do ente pode se dar de diversas maneiras, sendo que, inclusive, pode ocorrer um mostrar-se falso, ou seja, o mostrar-se daquilo que ele não é, encobrindo as coisas (HEIDEGGER, 1999, apud ARAÚJO, 2007). É diferente da concepção husserliana, onde o fenômeno adquire o sentido manifestado no objeto da intencionalidade, na aparência dos objetos, portanto criando uma dificuldade para se fazer ver o que não se mostra. É um não mostrar-se em toda manifestação que depende do ser do *Dasein* para ser anunciada e pré-compreendida. O fenômeno em Heidegger é aquilo que eu não sei do mundo, pois “[...] *aquilo que se mostra a si mesmo é o que aparece como aparente e o que é desvelado na sua aparência ao mostrar-se. [...] o que vemos é o que se desvela sempre parcialmente*”. (ARAÚJO, 2007, p. 95). Segundo Araújo,

Heidegger abre as portas para a constituição de uma hermenêutica que assinala, para além da descrição proposta em Husserl, a reflexão compreensiva, crítica e criadora dos indivíduos-sujeitos dos saberes, pelo exame dos significados e sentidos mais profundos atribuídos aos fenômenos pelos *seres* dos *entes*, tendo-se como meta um conhecimento de abertura para todo projeto que se quer mais autêntico. (ARAÚJO, 2007, p. 99).

A busca pelo desvelamento do ser no ente em situação, feita por Heidegger, avançou no sentido de uma fenomenologia que ficava apenas nas essências, mas que eram apenas aparências, não sendo revelado o sentido encoberto pelo ente. A busca dos fenomenólogos por uma hermenêutica procurou avançar e corrigir problemas do método proposto por Husserl.

¹⁴ A ontologia é o estudo filosófico dos “*entes* tomados como objetos de conhecimento”. O ôntico se define como o *ente* é em si mesmo, na sua estrutura e na sua essência (CHAUI, 1998, p. 239, apud ARAÚJO, 2007, p. 94).

Tão importante quanto pensar em como se constitui uma fenomenologia-hermenêutica, é pensar em como ela foi pensada, por quem e para quê, buscando entender os limites do método para realidades diferentes daquelas em que foi pensado. Também se faz necessário entender os limites do método enquanto meio de investigação das ciências, para não correr o risco de se fazer, por exemplo, uma Geografia do Ser profundo, da individualidade subjetiva, ao invés de uma Geografia das contradições, das desigualdades, de uma dialética espacial que busca desvelar as contradições de um mundo em constante conflito e que possui classes sociais, para que se possa entender os problemas reais e buscar uma melhora qualitativa para o coletivo.

Da Geografia Cultural saueriana ao redescobrimento da obra de Éric Dardel

Desde o final do século XIX que a dimensão cultural da sociedade se fazia presente na geografia européia, sendo a paisagem cultural objeto de interesse dos geógrafos do período, que buscavam entender como a cultura, resultado da ação humana, alterava a paisagem natural (CORRÊA; ROSENDAHL, 2003).

O grande precedente da Geografia fenomenológica foi a Geografia Cultural criada pelo geógrafo estadunidense Carl Ortwin Sauer (1889-1975) e difundida por seus alunos, da chamada Escola de Berkeley. A formação de Sauer caracterizou-se por um período da Geografia estadunidense essencialmente determinista, com destaque no período para o geógrafo altamente influenciado pela biologia, William Morris Davis (1850-1934), criador do chamado “ciclo de erosão”, e pela discípula de Ratzel que levou o determinismo aos extremos, Ellen Churchill Semple (1863-1932). Uma observação importante é que, apesar de a postura de Sauer ter influenciado as “geografias” humanistas, ela não era a de uma Geografia fenomenológica, assim como tampouco utilizava a fenomenologia como método de modo explícito.

A Geografia saueriana era calcada no historicismo, com ênfase na diversidade cultural. Valorizava-se o passado em detrimento do presente e seus estudos focavam primordialmente sociedades tradicionais, com pouco ou nenhum enfoque nas sociedades urbano-industriais (Ibidem). Era uma geografia pautada muito mais no passado do que no presente, o que rendeu diversas críticas devido à falta de sensibilidade com a situação de grupos explorados. Sauer foi criticado pela falta de pragmatismo pelos geógrafos quantitativistas e, dentro da própria Geografia Cultural, foi criticado por se apegar à dimensão material da cultura, considerando o homem mais como um condutor de cultura do que como um ser autônomo (Ibidem).

A proposta dessa Geografia era mais próxima do positivismo. Sauer considerava o homem como o último agente geomorfológico, responsável pelas maiores mudanças na “geografia física”. Segundo Sauer, a Geografia Cultural se interessava “[...] *pelas obras humanas que se inscrevem na superfície terrestre e imprimem uma expressão característica*” (SAUER, 2003, p. 22-23). Ele concebeu a paisagem como uma associação de formas físicas e culturais, sendo resultado de um longo processo de “*constituição e diferenciação de um espaço*” (GOMES, 1996).

Segundo Holzer (2003), Sauer já se referia, em 1925, à fenomenologia em seu artigo “A Morfologia da Paisagem”. Quanto às questões teóricas daquele momento, procurava delimitar o campo da Geografia apoiado em uma “*visão fenomenológica da ciência*”. Mais importante do que a geografia de Sauer, talvez tenha sido sua abordagem chamada de “cultural”, que serviu de precedente histórico para as “geografias” humanistas.

Tão importante quanto à obra de Sauer, para as “geografias” humanistas, foi a do geógrafo francês Éric Dardel (1899-1967). Quanto ao embasamento filosófico, com certeza o

resgate de sua obra foi bastante significativo para os que procuravam constituir a base para uma Geografia que utilizasse o método fenomenológico em suas análises.

Como em outras correntes de pensamento geográfico, os geógrafos humanistas foram buscar no passado um exemplo e apadrinhamento para servir de ponte entre o passado clássico e as novas tendências da Geografia (GOMES, 1996).

A obra de Eric Dardel, *L'homme et la Terre*, redescoberta no início dos anos oitenta, assumiu em parte este papel. Tal obra, encarada como “libertadora”, é considerada como uma manifestação claramente humanista nos tempos modernos e, portanto, constitui uma *pièce de resistance* ao cientificismo racionalista. (GOMES, 1996, p. 313-314).

De acordo com Holzer (2003), esta obra de 1952 foi praticamente esquecida; porém, foi redescoberta pelo geógrafo canadense (nascido no País de Gales) Edward Charles Relph (1944-), que o cita em sua tese “*The Phenomenon of Place*”¹⁵ de 1973. Além de Relph, o geógrafo sino-estadunidense Yi-Fu Tuan (1930-) também teve contato com sua obra no início da década de 1970. A grande importância da obra de Dardel reside no encontro entre a Geografia e a Fenomenologia, que passou a ser uma das grandes influências das “geografias” humanistas (MARANDOLA JR.; GRATÃO, 2003; NOGUEIRA, 2005).

Esta redescoberta ajudou a despertar a curiosidade sobre a fenomenologia em muitos jovens geógrafos ligados à Geografia Cultural, em um momento no qual a Geografia Quantitativa se tornava hegemônica. Dardel não aceitava uma Geografia feita nos moldes positivistas, criticava a matematização da ciência e a geometrização do espaço; desta forma, buscou na fenomenologia existencialista seu suporte teórico, pois “*Para ele a geografia se refere à inserção do homem-no-mundo, de modo que não pode lidar apenas com aspectos objetivos ligados a um espaço geometrizado.*” (HOLZER, 2003, p. 114).

Certos geógrafos encontram as raízes de uma perspectiva semiológica na proposição de Dardel de “decifrar a terra como uma escrita”. Outros sublinham a influência de Heidegger e, portanto, da fenomenologia, que efetivamente teve um papel importante na obra de Dardel: ele foi o primeiro tradutor de *O Ser e o Tempo* para o francês. Há ainda os geógrafos que se esforçam em valorizar o encontro entre a geografia e a arte, e a indicar uma “geopoética” no discurso de Dardel. (GOMES, 1996, p. 313-314).

Diversas interpretações sobre a obra de Dardel foram feitas. Estas interpretações indicam, inclusive, a própria diversidade do pensamento das “geografias” humanistas. Parece não haver um consenso, um método ou uma teoria agregadora, o que será visto adiante, ainda que muitos destes geógrafos afirmem que as bases apropriadas por certos autores foram lançadas pela fenomenologia.

Segundo Nogueira (2005), a concepção fenomenológica que Dardel trabalhou em sua obra é aquela que valoriza as experiências vividas, baseada em Merleau-Ponty, que busca colocar a filosofia como uma ciência exata, mas também uma ciência do espaço, do tempo e do espaço vivido, buscando “*uma descrição de nossa experiência tal como ela é*”. (MERLEAU-PONTY, 1996, apud NOGUEIRA, 2005). Também dava ênfase ao papel da

¹⁵ Tradução do inglês: “O Fenômeno do Lugar”.

subjetividade dos sujeitos da pesquisa¹⁶, quando colocou que “[...] *o rigor da ciência não perde nada ao confiar sua mensagem a um observador que saiba admirar, escolher a imagem justa, luminosa...*”. (DARDEL, 1990, p. 03, apud NOGUEIRA, 2005, p. 10.244).

Dardel classificou cinco formas de espaço, sendo elas: espaço natural ou substancial, espaço telúrico, espaço aquático, espaço do ar e espaço construído. Concluiu que o espaço geográfico é “*uma fusão desses espaços com os espaços da imaginação e da projeção*”, havendo uma relação intersubjetiva dos homens com tudo o que aparece nesses espaços (NOGUEIRA, 2005, p. 10.256).

O “*Lebenswelt*”¹⁷ husserliano é, em grande parte, entendido pelas “geografias” humanistas como o lugar vivido. Essa perspectiva do lugar vivido, que será frequentemente abordada em trabalhos da chamada Geografia fenomenológica – ou em outras abordagens dos geógrafos humanistas –, pode ser considerada a que traz o conceito comum entre as diversas tendências humanistas (lugar vivido), e também teve em Dardel um de seus primeiros significados. Para ele, “[...] *lugar significa muito mais que localização, que espaço onde estão colocadas as pessoas e as coisas. [Dardel entende o] Lugar como a extensão da existência humana.*” (Ibidem, p. 10.257).

O método fenomenológico e as “geografias” humanistas

“Certo, nós não mudaremos o mundo, mas podemos mudar o modo de vê-lo.” (Milton Santos, Pensando o Espaço do Homem)

O surgimento das “geografias” humanistas, assim como das correntes mais críticas da Geografia, teve em comum a insatisfação com a Nova Geografia ou Geografia Quantitativa, em todos os âmbitos. De acordo com Campos, a insatisfação dos geógrafos com esta corrente se deu

[...] devido à sua reificação dos problemas sociais, supressão das dimensões éticas e ideológicas das decisões, omissão das contradições, idealização das condições reais através de modelos, crença de que a quantificação fornecia objetividade, proximidade dos princípios do darwinismo social, exclusão do processo histórico, fragmentação do real e a não inclusão da vida real como objeto de estudos, [e] provocou a busca de novos caminhos. Ao mesmo tempo, nas décadas de 1960 e 1970 ficou patente que o crescimento capitalista desordenado e cada vez mais globalizado, gerava grandes custos sociais e políticos, agravando os problemas sociais e ambientais, notadamente no Terceiro Mundo. Alguns geógrafos irão investir no estudo das causas da crise, vão procurar as raízes dos problemas; outros contornarão a discussão mais profunda, retornando, de modo marcadamente subjetivista, a discussões clássicas da Geografia, como a relação entre o homem e o meio natural. (CAMPOS, 2010, p. 01).

¹⁶ Talvez alguns geógrafos fenomenólogos possam considerar inadequado, mas os “sujeitos” de uma pesquisa não deixam de serem “os” pesquisados, ainda que suas “vozes” sejam consideradas o ponto fundamental de uma pesquisa que busque alcançar o nível da experiência do mundo vivido destes sujeitos.

¹⁷ Traduzido do alemão, algo como “mundo da vida” ou “mundo vivido”.

Os adeptos das “geografias” humanistas buscaram uma discussão mais subjetiva do/no espaço e recuperaram algumas das discussões clássicas da Geografia, inclusive desenterrando conceitos como o de “gênero de vida”, do geógrafo francês Vidal de la Blache (1845-1918).

Segundo Gomes (1996), as “geografias” humanistas recuperaram algumas das características fundamentais do humanismo, como a visão antropocêntrica do saber; a posição epistemológica holística; a consideração do homem como um produtor de cultura; e a questão do método, pois “*Se o método lógico e analítico trabalha com abstrações artificiais, somente um procedimento que leva em conta os contextos próprios e específicos a cada fenômeno pode ser considerado como eficiente. Este método chama-se hermenêutica, [...]*” (Ibidem, p. 312). Concorda-se com Gomes quanto às características do humanismo clássico que foram recuperadas, porém discorda-se do fato de ter sido frequente o uso da hermenêutica como método. Acredita-se que a fenomenologia tem sido algumas vezes utilizada, na verdade, muito mais enquanto ideia a ser seguida (principalmente concernente à experiência individual) do que enquanto método. Grande parte dos geógrafos humanistas coloca que utilizam o método hermenêutico (CAMPOS, 2010), porém uma fenomenologia-hermenêutica parece ser pouco utilizada, ainda que recentemente a exploração da obra de Heidegger pareça ser mais frequente.

As chamadas “geografias” humanistas, talvez pela necessidade de se desvincularem da rigidez metódica e metodológica positivista¹⁸, acabaram desembocando na concepção de diversas propostas na Geografia. Um dos motivos disto pode ter sido a busca *a posteriori* do embasamento filosófico e da teoria geográfica subsidiária, como no caso do resgate da obra de Sauer e, principalmente, de Dardel, notadamente pioneiro na elaboração de um cruzamento entre a fenomenologia e a Geografia. No caso de Sauer pode-se dizer que a Nova Geografia Cultural, movimento de renovação do final da década de 1970 que se consolidou na década de 1990 (CORRÊA; ROSENDAHL, 2003), foi a maior responsável; porém, reconhece-se certa independência desta corrente frente às “geografias” humanistas em geral, não estando necessariamente vinculada à fenomenologia, ainda que algumas abordagens façam referência a tal. Quanto ao resgate da obra de Dardel, pode-se dizer que foi uma busca pela história da tendência “humanista” na Geografia, uma necessidade teórica para orientar o pensamento desta corrente quando pautado na fenomenologia existencial.

As “geografias” produzidas buscaram o encontro com a arte; porém, mais frequentemente, foram de encontro com a literatura, buscando relacionar as interpretações geográficas com o universo simbólico da literatura (GOMES, 1996).

Além das tendências citadas, existem diversas outras, em geral não vinculadas diretamente à fenomenologia, como as que tratam do “espaço vivido” de maneira implícita com o método fenomenológico, utilizando mais algumas noções estabelecidas por geógrafos humanistas pioneiros; as de tendência tempo-espacial, buscando traçar trajetórias dos ritmos de vida relacionados ao tempo e ao espaço; a Geografia Idealista, com uma abordagem próxima de uma hermenêutica, buscando revelar o pensamento subjacente ao estudo e/ou teorias; a chamada Geografia da percepção ou comportamental, que busca “perceber” sob um prisma próprio as experiências no “meio-ambiente”, entre outras (ANDRADE, 1987; MORAES; 2005; CAMPOS, 2010). O que se demonstra comum entre as produções das “geografias” humanistas, é o “[...] *consenso crítico a respeito da ciência dita objetiva e racionalista*” (GOMES, 1996, p. 330). Buscou-se um caminho intermediário, não pautado no objetivismo, mas também não exageradamente subjetivista; porém, muitas vezes o que se vê é

¹⁸ Ainda que, no caso da fenomenologia, deve-se lembrar que Husserl buscou colocar a fenomenologia como método e ciência de rigor.

uma grande influência do psicologismo, ainda que tenha sido uma tendência altamente combatida pelos fenomenólogos.

No Brasil, no grande reduto da Geografia Quantitativa, a UNESP Rio Claro¹⁹, começaram a surgir os primeiros estudos das “geografias” humanistas, com destaque para a tese de Livre Docência da geógrafa Lívia de Oliveira (1927-), intitulada “Estudo metodológico e cognitivo do mapa”, defendida em 1977, ainda que já no início da década de 1970 se notava a influência da obra do biólogo e psicólogo suíço Jean William Fritz Piaget (1896-1980) em seus textos (MARANDOLA JR.; GRATÃO, 2003).

Dentre os geógrafos mais citados entre os estudiosos das “geografias” humanistas a partir da década de 1970, além dos já citados Relph e Tuan, estão a geógrafa irlandesa Anne Buttimer (1938-) e o geógrafo britânico David Lowenthal (1923-). No Brasil, um nome de grande expressão na atualidade da Geografia fenomenológica parece ser Werther Holzer (1957-), da Universidade Federal Fluminense (UFF), além de diversos outros geógrafos que se dedicam a chamada Geografia Cultural renovada, como Roberto Lobato Azevedo Corrêa (1939-) e Zeny Rosendahl (1945-), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), respectivamente.

Pode-se dizer que Lowenthal, após Dardel, foi um dos pioneiros das “geografias” humanistas. Em seu artigo “Geografia, experiência e imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica”, de 1960, passou a tratar de questões mais subjetivas, assumiu uma visão antropocêntrica na Geografia, analisou a esfera da experiência espacial, a questão da percepção, as diferenças culturais e afirmou que “[...] *qualquer pessoa que examine o mundo ao redor de si é, de algum modo, um geógrafo.*” (LOWENTHAL, 1985, p. 105). Porém, também colocou que “*os preconceitos condicionam as aparências*”, o que parece não ter sido sempre observado pelos seguidores desta corrente em suas análises.

De acordo com Araújo, tem sido recorrente na Geografia Humanística²⁰ o uso da fenomenologia e do método fenomenológico, onde

[...] as descrições dos fenômenos geográficos são organizadas através das exposições das percepções e representações dos indivíduos, o que caracteriza, de maneira ampla, os aspectos fenomenais da vida a partir, sobretudo do conceito de mundo vivido e de intersubjetividade. (ARAÚJO, 2007, p. 107).

Segundo Holzer (2003), Relph valorizava alguns aspectos da fenomenologia; dentre eles, a descrição das essências das estruturas temáticas, o estudo da constituição dos fenômenos na consciência, a busca por um aporte radical simultâneo à crítica ao cientificismo, a valorização da subjetividade e da intencionalidade, e o reconhecimento da importância da fenomenologia como campo da filosofia no estudo do pensamento e do conhecimento. Relph inspirou-se na concepção husserliana de “*Lebenswelt*” para afirmar a importância da experiência vivida, assim como a irrefutabilidade do antropocentrismo (GOMES, 1996).

Porém, desde o início da constituição das “geografias” humanistas se notou certa dificuldade em utilizar o método fenomenológico, o que se acredita, pode caracterizar certo encamisamento da Geografia com este método; pois, o emprego do método fenomenológico na Geografia parece ter sido um pouco forçado em alguns momentos.

¹⁹ Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Rio Claro (SP).

²⁰ É Tuan quem intitula esta corrente, desde o início da década de 1970, de Geografia Humanística ao invés de Geografia Humanista.

O fato é que as dificuldades, talvez na compreensão, mas certamente na aplicação do método levariam a propostas de sua utilização de modo implícito (RELPH, 1976, nota 7, pag. 7; TUAN, 1976), ou a propostas de descarte de determinadas fenomenologias, a pura de Husserl, ou a hermenêutica, de Ricoeur, com a manutenção apenas do "espírito" da filosofia, que estaria contido no conceito de "Lebenswelt", a vida cotidiana (BUTTNER 1976), que os geógrafos franceses, sem tantas preocupações de delimitações teórico-conceituais, souberam muito bem estudar a partir do "espace vécu". (HOLZER, 2003, p. 115)²¹.

De certa maneira, pode-se verificar um enquadramento do "espírito" da fenomenologia nas "geografias" humanistas, muitas vezes bastante distante da teoria ou do uso do método fenomenológico. O entendimento do "*Lebenswelt*" enquanto próximo da perspectiva de "lugar vivido" acabou por caracterizar uma geografia do lugar, uma espécie de geografia particular que, apesar de considerar o coletivo, trata do particular e do subjetivo.

A fenomenologia e o existencialismo, como base filosófica, e a escolha do "lugar" como conceito espacial que mais atendia aos seus propósitos, seriam apropriados por alguns expoentes do coletivo – Tuan, Buttner e Relph – empenhados na renovação da geografia cultural, ou melhor, da própria geografia, além de pretender o reconhecimento da geografia humanista como campo autônomo de estudos. (HOLZER, 2003, p. 115).

A escolha do lugar como conceito chave de análise se relaciona à frequente afirmação da necessidade de se analisarem as experiências pessoais dos homens no espaço, suas emoções, as experiências agradáveis e desagradáveis, o que, de certa maneira, vai de encontro com o que coloca Merleau-Ponty (1999, p. 14): "*O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; [...]*". O lugar vivido foi eleito o recorte que mais aproxima a experiência vivida dos homens com a Geografia, pois é no lugar que o "Eu" vive diariamente, ainda que hoje o lugar, muitas vezes, está diretamente conectado com o global e sofre sua influência, e o mesmo para o inverso, em uma reação dialética. O que se busca é próximo daquilo que já havia sido colocado por Merleau-Ponty e que Dardel manifestou anos depois. Colocou o filósofo que

Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 03).

Como os fenomenólogos e os outros geógrafos humanistas do período, Tuan partiu do mesmo princípio de crítica da ciência objetiva. Para ele, a ciência clássica minimizava a importância da consciência humana para o conhecimento, diferentemente da fenomenologia, que buscava restabelecer o contato entre o mundo e as significações, por possuir a "*verdadeira medida da subjetividade*" (GOMES, 1996).

Tuan já afirmava que espaço e lugar são conceitos que definem a natureza da Geografia, mas considera o espaço como algo mais abstrato que o lugar. "*O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor.*" (TUAN, 1983, p. 06). Segundo este autor o lugar "[...] *encarna a*

²¹ "*Espace vécu*", traduzido do francês: espaço vivido.

experiência e as aspirações do povo” (TUAN, 1974, p. 213, apud GOMES, 1996, p. 329). Ele define a experiência como

[...] a totalidade de meios pelos quais nós chegamos à compreensão do mundo: nós conhecemos o mundo através da sensação (sentimento), percepção e concepção. A compreensão do espaço pelos geógrafos é abstrata, embora menos que a do matemático puro. (TUAN, 1979, p. 388, apud HOLZER, 2003, p. 117).

Porém, ainda conforme este autor, o entendimento da fenomenologia estava distante do alcance da Geografia Humanística: “*Aprendemos a apreciar a análise espacial, a erudição histórica e a fina prosa descritiva, mas o entendimento filosófico, baseado no método e ponto de vista dos fenomenologistas, ainda está além do alcance de nossos conhecimentos.*” (TUAN, 1979, p. 389, apud HOLZER, 2003, p. 117).

É baseado na perspectiva da experiência, porém sem aprofundamentos explícitos no método fenomenológico, que Tuan propõe que seja competência do humanista a interpretação da experiência humana em sua ambiguidade, ambivalência e complexidade, sendo que o geógrafo deve esclarecer o significado de conceitos, símbolos e aspirações que dizem respeito ao espaço e ao lugar. Também coloca que uma das funções do humanista é a de “*tornar explícitos as virtudes e os defeitos de uma cultura*” (TUAN, 1985). A definição do que é virtude ou defeito é algo, em si, altamente subjetivo e condicionado e deve considerar a esfera ideológica, pois visões de mundo não são neutras. Ao propor tal função ao humanista, Tuan descarta a possibilidade de a subjetividade ter sido construída pela própria vivência no lugar, pelo condicionamento do mundo vivido. E pela limitação da experiência no lugar vivido, provocando, por isso, uma visão de mundo condicionada.

Ao citar experiências distintas em um mesmo lugar, não levanta a questão de classe existente e pouco questiona quanto às práticas segregadoras impostas.

Homens da manutenção e zeladores entram pela porta de serviço, na parte dos fundos, e transitam pelos “corredores escuros” do prédio, enquanto os executivos e suas secretárias entram pela porta da frente, cruzam o amplo saguão e os corredores bem iluminados até seus escritórios elegantemente mobiliados. (TUAN, 1983, p. 47).

Acredita-se que se corre um grande risco de, nesta perspectiva, atingir uma *individualologia* ou *egologia*, um estudo das particularidades em detrimento do coletivo que, enquanto classe, demanda a atenção e a aproximação do corpo científico, no sentido de se alcançar a esfera da experiência vivida, mas da experiência coletiva, que possui objetivos e necessidades comuns, assim como dificuldades e impedimentos.

O individual deve ser prezado. O coletivo é constituído de individuais, mas o individual não deve prevalecer, por uma simples questão democrática. Como dito por Santos (2004), considerando o individual, acaba-se por considerar a liberdade humana como absoluta e não como condicionada, “*O que constitui um ideal ou mesmo um objetivo a atingir, o do homem inteiramente livre em uma sociedade de homens livres, é tomado como se já fosse uma realidade*” (Ibidem, p. 95) A consideração das condições individuais acabou “*eliminando*” o condicionamento exercido pelas diferenças de renda entre as pessoas, a exploração da mão de obra na sociedade capitalista, a dificuldade de acesso às condições mais básicas e necessárias para a sobrevivência, como a alimentação, a habitação, a saúde e a educação.

É justamente por esta falta de sensibilidade com a condição social que as “geografias” humanistas foram tão criticadas e, de acordo com Andrade, é por esse motivo que esta tendência encontra-se em ascensão, pois “[...] *ela não contesta a ordem estabelecida e transfere ao individual, ao pessoal muitos problemas considerados por outros grupos como sociais. Ela não é contestatória frente à ordem dominante.*” (ANDRADE, 1987, p. 114).

Conforme Gomes (1996), pela concepção vidaliana de homem-habitante que Buttimer dá relevo, verifica-se certa aproximação com a obra de Heidegger, inclusive pelo empréstimo do conceito de “*dwelling*”²². Também se faz presente a influência de Merleau-Ponty em sua obra, o que se percebe “[...] *pela vontade de analisar a relação entre o corpo e o espaço, que ela considera como o fundamento do homem no mundo*” (Ibidem, p. 330).

Buttimer (1985) afirmou que o geógrafo humanístico deve estar “*afinado com as vozes do cientista e do filósofo*”. Criticou as metodologias que se apropriavam de uma linguagem mais política do que científica (NOGUEIRA, 2005). Buscou na fenomenologia e no existencialismo o que chamou de promessa para uma orientação mais humanística dentro da Geografia, e colocou a atitude fenomenológica como prerrogativa das análises geográficas para que se possa alcançar as essências na análise da consciência. Destacou a necessidade de se transcender a noção cartesiana de sujeito e de objeto, e afirmou que é incorreta a abordagem geométrica do espaço, devendo ele ser considerado a partir da perspectiva da experiência humana. A autora destacou o modo intersubjetivo (que também chamou de modo fenomenológico) como a maneira adequada para se entender o “drama” do mundo vivido (BUTTIMER, 1985). Para a autora, “[...] *as pessoas nascem num mundo intersubjetivo, onde primeiramente são habilitadas a se engajar no mundo diário: a situação herdada e pré-reflexiva*”. (CAMPOS, 2010, p. 08).

Como esta abordagem difere dos métodos científicos convencionais de investigação da experiência? A diferença essencial repousa na distinção entre o comportamento e a experiência, o que está clarificado na crítica fenomenológica de duas questões: a relação do corpo e da mente e a relação da pessoa e o mundo. Ambas são exemplificadas na crítica da percepção de Merleau-Ponty²³ (BUTTIMER, 1985, p. 175).

Como outros autores, buscou exclusivamente, sob a ótica da experiência, tratar de noções fenomenológicas como as de “corpo-sujeito” e de “intersubjetividade”, além de tratar da idéia de “ritmos do tempo-espaço”. Concorde-se com Campos, quanto à análise feita ao que coloca Buttimer:

Da Geografia e da Fenomenologia emerge a noção de ritmo: “[...] *o comportamento diário demonstra uma busca pela ordem, predibilidade [sic] e rotina, bem como a busca de aventura e mudança*”. (Ibidem, p. 180). Aproximando-se do *genre de vie* lablacheano e baseando-se no modelo *têmporo-geográfico* do sueco Torsten Hägerstrand, propunha a investigação do dinamismo dos meios ambientes diários. O comportamento diário poderia ser representado “[...] *numa malha quadri-dimensional: o espaço é representado num plano horizontal*

²² “Heidegger introduz o termo ‘*dwelling*’, sendo esta a noção fenomenológica que significa viver harmoniosamente no lugar, sentir-se em casa tanto social, ecológica e espiritualmente. Este termo foi traduzido por Chistofolletti (1976), como *habitação*.” (NOGUEIRA, 2005, p. 10.259-10.260).

²³ “*Nossa experiência do mundo não é, em primeiro, como a ciência a descreve*”, “*nós necessitamos apoiar tais explicações de modo a descrever o comportamento humano.*” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 03-22, apud BUTTIMER, 1985, p. 175).

bidimensional e o tempo no plano vertical” (Ibidem, p. 184). (CAMPOS, 2010, p. 08).

Pode-se dizer que Buttimer não se desligou da metodologia da Geografia Quantitativa quanto propôs que fosse feita uma representação de cada atividade ou fluxo de movimento em um modelo de uma área, onde deveriam ser organizados os caminhos têmporo-espaciais que poderiam proporcionar “[...] *esclarecimentos na harmonia real ou potencial ou no conflito de sistemas de circulação dentro de uma área dada*”. (BUTTIMER, 1985, p. 184). A autora propõe que o mundo vivido diário pudesse ser entendido como uma orquestração de “*forças estabilizantes e inovativas*”, sugerindo certa harmonia na relação que se dá entre o homem e o mundo.

Buttimer, assim como Tuan, define o lugar como sendo o espaço do cotidiano, onde o corpo coloca-se em uma relação direta e harmônica com o mundo (GOMES, 1996). Porém, é importante considerar que as relações homem-mundo e homem-homem são majoritariamente “desarmônicas” e conflituosas. São pouco românticas e mais desastrosas. Neste sentido, talvez fosse interessante considerar que a exploração se dá muitas vezes por “individuais” sobre o “coletivo” para se explorar, também, o ambiente. Esta é, infelizmente, uma das faces ainda muito comuns da experiência pessoal de muitos homens no espaço, no lugar vivido. Mas este não parece ser um dos temas preferidos ou aprofundados pelos humanistas.

Além da nostalgia que se nota em manifestações de exaltações à Geografia Tradicional, principalmente à francesa, com a renovação dos estudos do conceito de gênero de vida, elogio ao método das monografias, entre outros, ocorre uma desvalorização dos estudos voltados à sociedade moderna, urbana e industrial (Ibidem). Também é possível observar, em estudos recentes das “geografias” humanistas, uma maior aproximação da chamada Geografia Física e um distanciamento das correntes mais críticas. Talvez por causa desta nostalgia dos estudos, onde muitas vezes são negados os estudos urbanos, ocorra uma aproximação dos tradicionais estudos geográficos relacionados aos aspectos físicos, buscando renovar apenas a interpretação destes e buscando firmarem-se sob o prisma da experiência pessoal dos que vivem em contato com rios, florestas, montanhas etc.; ou, quando abordados aspectos urbanos, analisados exclusivamente sob a interpretação pessoal do lugar, a construção de identidades e outros aspectos mais bastante subjetivos.

Contudo, pelo que foi colocado por Buttimer, esta admite certas limitações da fenomenologia enquanto método para a Geografia.

Talvez a contribuição crítica da reflexão fenomenológica pode fazer no descobrimento de dimensões da experiência preconceituosa, pré-planejada e involuntária. Enfrentam-se questões metafísicas da livre vontade, do determinismo, da motivação, da libertação e é difícil ver como o método fenomenológico *per se* poderia produzir muito esclarecimento sobre os problemas que as pessoas enfrentam nas suas vidas diárias. Ele ajuda a elucidar como suas amarrações na experiência passada podem influenciar e moldar o presente, mas pouco tem para dizer sobre a direção futura; geralmente recusa-se a julgar sobre a solução de problemas, a vida política, *stress*, saúde, esperança e desejo. (BUTTIMER, 1985, p. 188-189).

São diversas limitações e, acredita-se, um importante passo seja reconhecê-las, para poder buscar soluções adequadas. A fenomenologia pode propiciar um estágio pré-científico de uma pesquisa, reunir importantes informações, porém, que necessitam ser interpretadas à luz de uma dialética espacial que vise dar contas dos processos em constante mutação, ainda que sob a mesma prerrogativa de se obter lucro, explícita ou implicitamente. Buscar entender

a experiência não significa automaticamente entender o que levou a ela e nem o que poderá ser feito para modificá-la. A posição assumidamente livre de preconceitos vai de encontro com uma postura supostamente neutra, típica dos positivistas e neopositivistas e, de certa maneira, faz a fenomenologia ir de encontro com estas correntes geográficas. A fala desta representante das “geografias” humanistas deixa claro que este é um risco constante se não forem assumidas as limitações do método.

Ainda considerando o que os fenomenologistas chamam de intersubjetividade, que Tuan invoca na experiência grupal do espaço²⁴, onde se vive a experiência do outro (TUAN, 1979, apud HOLZER, 2003), sempre ocorre a referência à âncora da individualidade. O prisma se dá, sempre, sob o indivíduo. Torna-se constante o risco de se construir uma *egologia*.

Em seu livro “Espaço e lugar” (1983), considerado um clássico do gênero, Tuan tratou de vários temas, como o corpo e os valores espaciais, as relações intersubjetivas, a relação entre o tempo e a experiência do lugar, as habilidades espaciais em função da experiência, espaço e lugar para as crianças, o espaço mítico e o espaço arquitetônico, dentre outros assuntos. De acordo com Campos,

É um livro que demonstra a erudição do autor, mas o homem nele citado é um homem genérico. Não existem classes antagônicas, colonialismos, dominação de um país sobre outros, imposição de “modos de vida” estranhos. Ou seja, nada é colocado sobre a fome, a pobreza, e muito pouco sobre os reais problemas ambientais. Neste texto a impressão que se tem é que toda criança tem um lar e seus pais são atenciosos. Aliás, em alguns momentos, tem-se a impressão de estar lendo um livro de Psicologia (como o capítulo três: *Espaço, lugar e criança*) ou de Antropologia. Escreve sobre diversos fatos, constata-os, mas não os analisa profundamente. (CAMPOS, 2010, p. 24-25).

É justamente esta *egologia*, altamente subjetiva, que foi e é bastante criticada pelas tendências mais críticas e comprometidas com o social na Geografia, e que tanto incomoda os chamados geógrafos humanistas. No sentido inverso, “*A perspectiva racionalista é acusada de se esquecer que o espaço é cotidianamente apropriado pelos grupos que nele habitam e lhe conferem dimensões simbólicas e estéticas*”. (GOMES, 1996, p. 317).

A consideração da percepção individual na Geografia pode incorrer em diversos problemas. De acordo com Santos (2004), na análise da percepção dos objetos geográficos, com a justificativa de que as percepções também são dados objetivos, duas coisas foram ignoradas. A percepção individual não é o conhecimento e, “[...] *de outra forma, a coisa não seria objetiva e a própria teoria da percepção seria incompleta, se não inútil*”. (Ibidem, p. 93). A simples apreensão da coisa por seu aspecto fornece apenas o objeto por si mesmo, “*o que ele apresenta mas não o que ele representa*”, pois “[...] *o objeto é o resultado de determinações paralelas e concomitantes da estrutura nua e da ideologia. Esta, contida no objeto, é dada pelo funcional, simbólico*” (Ibidem, p. 94).

Neste sentido, pode-se dizer que, ao se praticar a redução fenomenológica, como proposta por Husserl, em um estudo geográfico, corre-se o risco de se ficar apenas na aparência das coisas, pois o fenômeno não necessariamente é a essência ou poderá ser fornecida por ela, além do fato de que se deve considerar que a ideologia faz parte da

²⁴ Além da experiência grupal do espaço, Tuan dá outros significados às experiências espaciais, onde se refere a uma experiência pessoal do espaço, a uma experiência primitiva do espaço e ao “espaço mítico-conceitual” (TUAN, 1979, apud HOLZER, 2003).

percepção; portanto, condicionando a análise e o que é analisado. Condicionando o fenômeno e, conseqüentemente, a essência.

Como dito por Heidegger, existe um mostrar-se falso do objeto, e a Geografia fenomenológica parece pouco esclarecer se pretende ou não desvelar a real condição do Ser. A fenomenologia husserliana, que buscou combater o psicologismo, tanto quanto o positivismo, acaba por correr o risco de conter alta carga deste primeiro (psicologismo) nas análises geográficas. Talvez por uma falta de cuidado com a própria rigidez metódica proposta pela fenomenologia ou pela falta de entendimento daquilo que foi proposto enquanto método, como já afirmado por Relph, Tuan e Holzer (apud HOLZER, 2003).

Como W. Kaufmann escreveu (1966, p. 23), os partidários do “conhecimento imediato” sofrem de amnésia: o que eles alegam conhecer de imediato é, de fato, imediatizado por um processo histórico bem longo. O que agora aparece como auto-evidente não era óbvio no passado e o que parece simples é, na realidade, o resultado de um completo desenvolvimento “enterrado em simplicidade”. (SANTOS, 2004, p. 94).

Ou seja, volta-se a questão da imprescindibilidade de serem analisados os processos acerca do fenômeno e não apenas a aparência imediata. As “geografias” humanistas pautadas na fenomenologia da percepção caracterizam-se pela “[...] *freqüente ausência da tensão e do conflito, [...] é um prenúncio do domínio de um conhecimento homofônico e, por conseguinte, o encobrimento da complexidade que movimenta e transforma o mundo e sua realidade.*” (ARAÚJO, 2007, p. 112).

Ao citar Merleau-Ponty e a redução fenomenológica husserliana, que visa suspender a atitude natural, Nogueira coloca que

É com essa visão de ciência que olharemos os cidadãos comuns, sujeitos de nossas pesquisas, vendo suas descrições dos lugares como o conhecimento concreto deles, reconhecendo suas representações do mundo e dos lugares. Tentaremos interpretar as informações dos sujeitos tal como eles nos demonstrarão, e a fenomenologia nos dá sustentação para isto, pois ela é a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é. (NOGUEIRA, 2005, p. 10.245).

Ainda sobre o método eidético descritivo ou método fenomenológico, que pressupõe a redução fenomenológica como imprescindível procedimento, Araújo coloca que este método

[...] tão em voga nas *práxis* das ciências socioespaciais e ambientais, particularmente na geografia humanística, é [...] o abafamento do indivíduo-sujeito cidadão que é, à medida que o núcleo central das problematizações da subjetividade social e da produção do espaço que descreve permanecem intocados ou apenas descritos na sua superficialidade, sem um propósito mais rigoroso para enfrentar as contradições que possam surgir. (ARAÚJO, 2007, p. 114).

Isso vai de encontro, em parte, com os problemas da fenomenologia husserliana que ignorou o pré-condicionamento e a situação em que se encontra o indivíduo. O conhecimento do imediato ignora o que levou a tal. Descrever o aparente, chamado de essência, é não tocar nos problemas obscurecidos por uma condição ideológica, não desvelada no fenômeno. Ainda que considerando os pressupostos, como colocado por Heidegger, mas ignorando a necessidade de uma interpretação, de uma análise, também pouco poderá ser acrescentado. Ao

não aceitar a existência de contradições na condição de *ser-no-mundo*, mesmo se verificando o não mostrar-se do ser, não poderá fazer uma análise plena da situação. Verifica-se que dentro do próprio corpo teórico das “geografias” humanistas não há consenso com o método utilizado, conforme o que foi colocado acima por Nogueira (2005) e Araújo (2007).

Gomes (1996), ao citar Tuan, coloca que ele pretende estabelecer o sentido particular de cada cultura em relação ao seu próprio espaço; porém, durante a sua análise, coloca oposições binárias universais como morto-vivo, luz-obscuridade, indivíduo-sociedade, entre outras, como se fizessem parte do pensamento eidético fenomenológico. Esta abordagem de Tuan possui muitas semelhanças com a antropologia estrutural do antropólogo e filósofo francês Claude Lévi-Strauss (1908-2009) e, “*Sem dúvida alguma, este raciocínio é, portanto, fundado sobre princípios claramente diferentes, até mesmo irreconciliáveis, em relação a uma conduta fenomenológica*”²⁵. (Ibidem, p. 331).

A filosofia fenomenológica propõe um verdadeiro conhecimento a partir de uma experiência originária pelo viés da redução fenomenológica, que procura o essencial na experiência particular. O meio utilizado nesta perspectiva é a descrição minuciosa, despojada de todo preconceito. Este procedimento que consiste em afastar todos os pressupostos, deve afastar também os conceitos e as categorias universais como aquelas citadas por Tuan, as quais estão em total contradição com os preceitos de uma base fenomenológica clássica. (GOMES, 1996, p. 331).

A busca do entendimento correto do método fenomenológico coloca-nos no caminho do entendimento das dificuldades na conciliação feita entre a fenomenologia e a Geografia. A própria utilização de uma linguagem disciplinar é uma contradição com uma “descrição pura”, pois sua utilização implica que exista um sistema de pressuposições que fazem com que o método fenomenológico, assim, se torne um “*um obstáculo quase intransponível para as ciências sociais*”. (ENTRIKIN, 1976, apud GOMES, 1996). Ainda conforme este autor, é impossível de se estabelecer um pensamento geral a partir da intuição, além de que as eventuais conclusões da fenomenologia na Geografia são bastante carregadas de subjetivismo; portanto, a contribuição da fenomenologia restringi-se a uma crítica da ciência racionalista (Ibidem). Desta forma, “[...] *esta corrente fenomenológica deve ser vista muito mais como um meio de renovação da ciência dita objetiva, do que como uma via alternativa para estabelecer uma base autônoma para a geografia, como querem certos autores*”. (GOMES, 1996, p. 335).

A proposta de Araújo (2007), de certa maneira visa preencher certas lacunas deixadas pela fenomenologia ao ser apropriada como método na Geografia, buscando o cruzamento de uma fenomenologia existencial com a hermenêutica.

A hermenêutica assume, assim, a meu ver, uma dimensão afirmativa do estatuto da compreensão-interpretação e sua inter-relação com o indivíduo-sujeito dos saberes. É o giro epistemológico que se constitui no encontro com o *outro do saber* – a religação dos saberes na sua dimensão social com o mundo da vida e o viver, base para uma geografia humanística necessariamente dessa perspectiva crítica e, portanto, emancipatória. Aqui, a crítica e a autocrítica engajada passam a ter um lugar legítimo ao se construir e reconstruir pelo diálogo continuado, os diferentes horizontes de mundo e

²⁵ “Entrikin, aliás, acentua exatamente a confusão feita por alguns humanistas entre os conceitos de estrutura e essência. Ele sustenta que esta combinação entre estudos fenomenológicos/existencialistas e o estruturalismo é, sem dúvida alguma, impossível”. (GOMES, 1996, p. 331).

as expectativas daqueles indivíduos-sujeito e seus saberes. Isso significa dizer que, compreender a compreensão-interpretação pela hermenêutica equivale a fazer justiça aos saberes *do outro do saber*, a permitir seu direito e deixar descortinar seus desejos e razões (TEUFEL, 2001) para a constituição de um outro saber-conhecer e conhecer-saber emancipatórios. (ARAÚJO, 2007, p. 118).

De certa maneira, busca-se com esta proposta, pautada principalmente em Heidegger, fazer aquilo que já foi feito por aqueles que buscaram uma discussão dialética do/no espaço geográfico. A maior diferença fica por conta de que, a partir de Heidegger, se continua na lógica individual. Mesmo que se busque envolver o coletivo, ainda se parte de uma proposta a partir do indivíduo. Assim como aconteceu com Buttimer, a proposta de uma fenomenologia-hermenêutica assume um risco de ficar presa em uma concepção individualista e idealista. De acordo com Santos,

[...] o encasulamento nas idéias de Heidegger acarreta uma concepção individualista e idealista, cujo resultado mais claro é o de substituir a praxis coletiva por uma praxis individual, suprimindo, assim, a possibilidade de captar o movimento da sociedade e do espaço como dois dados contraditórios e, ao mesmo tempo, complementares. (SANTOS, 2005, p. 128).

Acredita-se que fazer justiça aos saberes *do outro do saber* seja a busca do entendimento daquilo que é almejado de maneira justa pelo coletivo, composto por indivíduos. Porém, é importante lembrar que o conhecimento do senso comum muitas vezes é conservador (CAMPOS, 2010), tornando fundamental analisar o papel da ideologia por detrás dos indivíduos e, também, do coletivo. Este coletivo, porém, não deixou de ser classe. O entendimento de uma dialética espacial talvez seja o que há de essencial para se buscar uma Geografia de desvelamentos daquilo que esteja obscurecido no *Ser*, enquanto classe, e não sobre um espaço, mas enquanto sociedade que é espaço, um híbrido, que possui desigualdades que se concretizam em um lugar, em uma paisagem ou em um território (MELGAÇO, 2005).

Os estudos das “geografias” humanistas, de acordo com Santos (2005), revelam diversas modalidades de interesse pelo homem na sua qualidade de indivíduo; porém, raramente conseguem concluir proposições concretas e viáveis, tendo em vista uma mudança social que assegure a chegada a uma nova situação.

Pode-se dizer que, em sua maioria, eles não ultrapassam o plano dos votos piedosos; ou que seu interesse humano é apenas literário. Também se poderia criticá-los pela falta de coerência filosófica que a abundância e o amontoado de citações só faz tornar mais clara. Trata-se de um humanismo sem o homem verdadeiro e total, de uma moralidade sem consequência política. O discurso epistemológico correspondente é freqüentemente confuso e a escolha das bases filosóficas de discussão é parcial. (SANTOS, 2005, P. 128).

Considerações finais

Acredita-se que o encontro da Geografia com a fenomenologia enquanto método possui alguns pontos positivos, como o da crítica que foi feita a uma Geografia altamente racionalista, pautada no positivismo lógico, ainda que, em alguns momentos, demonstrou-se

estar ainda conectada com a Geografia Quantitativa. Inclusive, com autores que afirmaram que ambas as propostas não são excludentes, mas complementares. O antropocentrismo e a posição mais holística, buscando diminuir uma Geografia altamente fragmentada, também foram contribuições importantes.

Muitos problemas da Geografia fenomenológica partem da própria utilização do método, muitas vezes não compreendido, o que fez com que fosse agregado às “geografias” humanistas mais o espírito da discussão filosófica do que o método em si. A não compreensão do método, com certeza, veio a desembocar em problemas conceituais, devido a sua limitação ou mesmo, impossibilidade de utilização para o conhecimento disciplinar, como citado acima, tendo em vista o sistema de pressuposições de conceitos e teorias das disciplinas, o que contradiz o método eidético descritivo. Isto também acabou produzindo um conhecimento supostamente neutro, sendo que, na verdade, as “vozes” dos indivíduos não deixaram de serem interpretadas por um pesquisador. Por mais que se tenha buscado uma descrição pura do fenômeno em questão, deve-se ater ao fato de que o pesquisador transcreveu aquilo que ele acredita ter entendido, e isso deve considerar todo o processo de condicionamento que qualquer pessoa tenha passado durante toda sua vida. Não existe neutralidade, existe apenas a supressão de dimensões que não se deseja expor.

A utilização de um conhecimento antirracionalista, baseado na intuição, também dificilmente poderá ser amplamente aceito pela comunidade científica (GOMES, 1996; CAMPOS, 2010), principalmente pelo subjetivismo exacerbado, que considera a realidade de cada indivíduo como única. Isso, de certa maneira, também permitiu que se consolidassem diversas “geografias” humanistas, com propostas bastante diferenciadas, ecléticas e que algumas vezes se excluem.

Considerando a esfera individual da experiência – muitas vezes considerando o coletivo, porém sob a ótica da experiência individual –, acabou produzindo em alguns momentos uma *egologia espacial*, pouco esclarecedora das condições reais de um povo, de uma população, de um bairro ou de uma vila; de suas necessidades, dificuldades e possíveis soluções que pudessem ser construídas coletivamente, após se verificarem os responsáveis pela situação problemática estudada. É justamente neste sentido que ao se considerar o lugar vivido, enquanto foco de discussão, não se pode prescindir das relações locais-globais. Quase não existe o isolamento completo de uma população e se, nesta condição se encontra, muitas vezes este isolamento não foi buscado e possui responsáveis por tal situação. De certa maneira, buscando uma discussão mais subjetiva – e, talvez devido ao problema no entendimento e/ou utilização do método – acabou indo de encontro com o psicologismo, amplamente combatido pelos fenomenologistas.

A consideração das experiências únicas em lugares individuais – ou a negação da totalidade – fez com que negassem a existência de classes sociais, encobrissem a esfera da ideologia e o condicionamento dos indivíduos e, os considerassem sem pressupostos, em um contexto ahistórico em que dificilmente se conseguiria desvelar quais os reais problemas e quais as possíveis soluções. Devido a esta negação, acabou-se por buscar estudar relações harmônicas na sociedade, como se todos os problemas da fome, da miséria, da habitação, da saúde, da educação, da exploração dos homens e da natureza já tivessem sido resolvidos.

A negação de classes vai de encontro com a falta de sensibilidade social para com o coletivo. Para um estágio pré-científico, até que poderia reunir informações úteis para serem utilizadas em uma interpretação que buscasse desvelar as contradições e revelar o que existe por detrás daquilo que se buscou conhecer. Ao negar esta necessidade, pouco se poderá propor para realmente mudar uma situação e resolver um problema. Ao negar a totalidade e uma dialética espacial, dificilmente será possível atingir um conhecimento que poderá ser útil à sociedade.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **Geografia, ciência da sociedade**: uma introdução à análise do pensamento geográfico. São Paulo: Atlas, 1987.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando**: Introdução à Filosofia. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.
- ARAÚJO, Maria Luiza Grossi. **Ciência, Fenomenologia e Hermenêutica**: diálogos da Geografia para os saberes emancipatórios. Belo Horizonte: Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, 2007. 205 p. (Tese, doutorado em Geografia)..
- BUTTNER, Anne. Apreendendo o Dinamismo no Mundo Vivido. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org.). **Perspectivas da Geografia**. 2ª ed. São Paulo: DIFEL, 1985, p. 165-193.
- CAMPOS, Rui Ribeiro de. **A Geografia brasileira, dentro e fora da sala de aula**: uma ciência em construção. Campinas (SP): Faculdade de Educação, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1997. 379 p. (Dissertação, mestrado em Educação).
- _____. **Pensamento Geográfico Brasileiro II**. Campinas (SP): PUC-Campinas, 2010 (mimeo).
- _____. **Breve Histórico do Pensamento Geográfico Brasileiro nos Séculos IX e XX**. Jundiaí (SP): Paco, 2011.
- CAPALBO, Creusa. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural, 1987.
- CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. 14ª ed. São Paulo: Ática, 2010.
- CORREIA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. In: _____; _____ (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 09-18.
- DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** 3ª ed. São Paulo: Moraes, 1992.
- FERRATER MORA, José. **Diccionario de filosofia**. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965. Tomos I e II.
- _____. **Dicionário de filosofia**. 4ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- GOMES, Paulo C. da Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- HOLZER, Werther. O conceito de lugar na Geografia cultural-humanista: uma contribuição para a Geografia contemporânea. **GEOgraphia**. Niterói (RJ), Universidade Federal Fluminense, ano V, nº 10, 2003, p. 113-123.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa; Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LOWENTHAL, David. Geografia, Experiência e Imaginação: em direção a uma epistemologia geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org.). **Perspectivas de Geografia**. 2ª ed. São Paulo: DIFEL, 1985, p. 103-141.

MARANDOLA JR.; GRATÃO, Lúcia Helena Batista. Do sonho à memória: Lívia de Oliveira e a Geografia humanista no Brasil. **Geografia**, Londrina (PR), Universidade Estadual de Londrina, v. 12, nº 02, jul./dez. 2003, p. 05-19.

MELGAÇO, Lucas de Melo. **A Geografia do Atrito**: Dialética espacial e violência em Campinas-SP. São Paulo: Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005. 128 p. (Dissertação, mestrado em Geografia Humana).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Geografia**: pequena história crítica. 20ª ed. São Paulo: Annablume, 2005.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Uma interpretação fenomenológica na Geografia. In: X Encontro de Geógrafos da América Latina, 2005, São Paulo. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo, 2005, p. 10.243-10.262. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Methodologicos/11.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2011, 10h00min.

RIBEIRO JUNIOR, João. **Fenomenologia**. São Paulo: Pancast, 1991.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. 6ª ed. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2004.

_____. Para que a Geografia mude sem ficar a mesma coisa. **RA'E GA**, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, nº 9, 2005, p. 126-133.

_____. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo. Razão e Emoção. 4ª ed. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2008.

SAUER, Carl O. Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 19-26.

SPOSITO, Eliseu Savério. **Geografia e filosofia**. Contribuição para o ensino do pensamento geográfico. São Paulo: UNESP, 2003 (col. PROPP didáticos).

TUAN, Yi-Fu. Space and place: humanistic perspective. In: GALE, S.; OLSSON, G. (orgs.) **Philosophy in Geography**. Michigan: Reidel, 1979, p. 387-427.

_____. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

_____. Geografia humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (org.). **Perspectivas de Geografia**. 2ª ed. São Paulo: DIFEL, 1985, p. 143-164.

ZILLES, Urbano. Introdução; A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 3ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 07-57.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Os caminhos da fenomenologia. In: MASINI, Elsie F. Salzano. **O Perceber e o Relacionar-se do Deficiente Visual**: orientando professores especializados. Brasília: CORDE, 1994. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/vonzuben/caminhos.htm>>. Acesso em: 12 ago. 2011, 11h05min.