

MÉTODO FENOMENOLÓGICO E CIÊNCIA GEOGRÁFICA: UMA REAPRESENTAÇÃO DE FUNDAMENTOS

Phenomenological method and geographical science: a resubmission of fundamentals

David Emanuel Madeira Davim

Universidade Estadual do Ceará – UECE, Brasil

david.davim@uece.br

Recebido: 18/07/2025

Aceito: 17/03/2026

Resumo

A relação entre Fenomenologia e Geografia não é mais um tema subexaminado, graças às pesquisas desenvolvidas ao longo dos últimos 20 anos. Porém, ainda não é raro nos depararmos com a necessidade de esclarecimentos sobre o tema, esmiuçando melhor as bases conceituais da Fenomenologia. Mesmo sendo uma relação já muito presente, Fenomenologia e Geografia ora aparecem de maneira insuficientes no campo da exploração filosófica, ora muito avançadas, em sua fusão epistêmica com proceder científico. O texto que segue tem a intenção formativa e de embasamento filosófico e epistemológico. Ele é fruto de algumas palestras e aulas, e seu esforço fundamental consiste em uma revisão teórica e epistemológica. Sua estrutura básica estende-se à explicação sintética das propostas filosóficas de dois autores-chave: Husserl e Heidegger. Em seguida, concluímos nosso trajeto explicando como a Fenomenologia se transpõe à Geografia enquanto método, pensamento e intenção investigativa, à luz de Relph e Dardel, dois geógrafos que inauguraram esta abordagem. Nossa pretensão é deixar aqui pontos para um debate epistemológico que desenvolva o campo da Geografia Humanista/Fenomenológica.

Palavras-chave: Método Fenomenológico; Geografia Fenomenológica; Epistemologia em Geografia; Geografia Humanista.

Abstract

The relationship between Phenomenology and Geography is no longer an under-examined topic, thanks to research developed over the last 20 years. However, it is not uncommon to still encounter the need for clarification on the subject, further examining the conceptual foundations of Phenomenology. Even though this relationship is already well established, Phenomenology and Geography sometimes appear insufficient in philosophical exploration, and sometimes too advanced in their epistemic fusion with scientific procedures. The following text has a formative intention, providing philosophical and epistemological grounding. It is the result of several lectures and classes, and its fundamental focus is a theoretical and epistemological review. Its basic structure is based on a synthetic explanation of the philosophical proposals of two key authors (Husserl and Heidegger). Next, we conclude our journey by explaining how Phenomenology is transposed into Geography as a method, a thought process, and an investigative intention, from the perspective of Relph and Dardel, two geographers who pioneered this approach. We aim to leave these points open to an epistemological debate that will advance the field of Humanistic/Phenomenological Geography.

Keywords: Phenomenological Method; Phenomenological Geography; Epistemology in Geography; Humanist Geography.

1. INTRODUÇÃO

A fenomenologia transformou as perspectivas dos Geógrafos que a descobrem, porque lhe revela que os lugares não são pontos anônimos num espaço neutro; a Terra não é uma superfície geométrica. É feita de meios físicos onde a vida está presente em toda a parte, e que os homens moldaram a sua imagem (Claval, 2014, p. 224).

Fenomenologia e Geografia. Apesar de não ser mais uma relação tão recente na história do conhecimento, ainda assim é possível encontrar acadêmicos surpreendidos por não conhecer a comunhão entre os dois termos, ter lido escassamente sobre o assunto ou ter ouvido muito pouco sobre tal tema. Não seria equivocado supor que esse desconhecimento se deva à situação *sui generis* da Fenomenologia no cenário teórico da Geografia nacional. A partir do atual contexto, não é raro depararmo-nos com opiniões que apontem a Fenomenologia como novidade, modismo, ecletismo pós-moderno, filosofia excêntrica ou exótica (rótulos que a ela não correspondem, definitivamente). Tais juízos se multiplicam, mesmo que a Fenomenologia seja um advento da passagem do século XIX para o XX, que sua presença na Geografia tenha aparecido na década de 1950 e se destacado em análises epistemológicas a partir dos anos de 1970.

O que se faz correto argumentar é que, recentemente, nessas primeiras décadas do século XXI, a Geografia Fenomenológica, abrigada no campo da Geografia Humanista (também pouco compreendida), vem demonstrando avanços e crescimento na cena científica brasileira. Isso se constata não só pelo aumento no número de trabalhos acadêmicos desenvolvidos e publicados, como também pelo seu crescente montante de investigadores e grupos de pesquisa comprometidos com o uso do método fenomenológico, suas bases teóricas e princípios procedimentais.

A relação entre os dois ramos do saber (Geografia e Filosofia) não se apresenta, absolutamente, como excentricidade ou modismo. A Fenomenologia, enquanto campo filosófico constituído, caminho e alicerce para um originário método científico de investigação em desenvolvimento, cumpre uma trajetória relativamente comum de difusão epistemológica, como outrora aconteceu com outras propostas filosóficas, a exemplo do Positivismo, ou do Materialismo Histórico e Dialético. Ela nasce em berço filosófico, cresce e se propaga, penetrando as fronteiras disciplinares de uma vastidão de ciências já estabelecidas, oferecendo a elas outras possibilidades para a pesquisa.

Entretanto, cabe salientar que a dimensão política do conhecimento pode ter apresentado obstáculos ou amenidades para tal propagação. Com a Geografia, enquanto saber comum e disciplina científica, não seria diferente. Cabe recordar em princípio que o

envolvimento entre Ciência e Filosofia se trata de um processo permanente. Na particularidade da História do Pensamento Geográfico, o envolvimento com a Filosofia pode ser compreendido como algo fundamental e germinal. Se recorrermos aos textos de Estrabão (1991), a mais de dois mil anos antes do presente, constataremos que esse entendia a Geografia como tarefa filosófica, tendo os fiscalistas da escola jônica, destaque para Tales e seu discípulo Anaximandro de Mileto, como os primeiros semeadores desse conhecimento.

Com o surgimento da Filosofia clássica, o “Timeu” de Platão, assim como a “Física” e a “Metafísica” de Aristóteles, consolidar-se-iam como as bases de toda e qualquer cosmologia e cosmografia da antiguidade (Randles, 1999). Mas as referências geográficas, refletidas no princípio da Filosofia, não se limitaram aos autores desse período. No contexto de institucionalização e sistematização científica, alguns dos fundadores da Geografia Moderna, a exemplo de Alexander von Humboldt (1875), Paul Vidal de La Blache (2012) e Emmanuel de Martonne (1953) reafirmaram a origem jônica da disciplina, ao recorrer novamente a uma raiz grega. Reflexões sobre a natureza da substância, além das cosmologias e cosmografias já citadas, ocupavam os maiores esforços destas Geografias filosóficas do mundo antigo.

No medievo, as reflexões sobre a natureza distribuídas nos capítulos da “Cidade de Deus” de Santo Agostinho, profundamente amparado pela filosofia platônica, alimentaram trabalhos cartográficos e as principais leituras dos geógrafos católicos, a exemplo de São Isidoro de Sevilla. No mundo oriental deste mesmo período, Geógrafos muçulmanos, a exemplo de Al-Idrisi, Ibn Battuta e Ibn Khaldun, que haviam preservado os textos aristotélicos, assim como os trabalhos de Ptolomeu, edificam uma nova compreensão de mundo (Brandão, 2018; Claval, 2006; Clozier, 1950). As bases aristotélicas, principalmente sua pré-disposição à observação e ao experimentalismo, serviram de inspiração para as descobertas científicas do alvorecer moderno (desenvolvimento náutico e cartográfico).

Descobertas e sistematizações de astrônomos como Copérnico e Galileu Galilei fundariam uma nova visão de natureza. Surgiria assim uma nova Física, que mais tarde seria aprimorada pelos tratados newtonianos (Andery et al., 1996; Randles, 1999). Tal mecânica do mundo moderno teria pretensos objetivos de substituir a Filosofia em sua apreciação sobre a natureza, ultrapassando as bases cosmológicas gregas, consolidando assim mais um passo para a Geografia, graças ao trabalho de Bernhardus Varenius.

Antes mesmo do período de sistematização moderna da Geografia é possível destacar mais um dentre os encontros diretos entre nossa disciplina e a Filosofia. Durante

a segunda metade do século XVIII, na Universidade de Conisberga, o filósofo Immanuel Kant manteve um curso de Geografia Física por mais de 40 anos. Nesse curso o filósofo pode desdobrar uma visão de natureza que transitou da mecânica newtoniana até consolidar uma “Filosofia na Natureza” que dialogava com bases naturalistas (Vitte, 2014; 2016). Sua concepção geográfica foi fundamental para o nascimento da Geografia científica moderna, oferecendo influências importantíssimas como a ideia de uma natureza orgânica. Tal natureza seria constituída como sistema em processo, isto é, uma unidade complexa, reunida por uma razão associativa, constituída a partir da relação entre suas partes e dotada de uma história de transformações.

Ao longo do século XIX, o geólogo e naturalista Alexander von Humboldt se apropriaria do racionalismo e das bases geográficas da Filosofia da Natureza kantiana para fundar sua “Física do Mundo. Humboldt se valeu não somente de Kant como também do naturalismo dos Forster e muitos aspectos filosóficos do Romantismo alemão, considerando sua proximidade com Círculo de Jena (Vitte e Silveira, 2010; Wulf, 2016). O filósofo e historiador Carl Ritter trouxe influências de Humboldt, sobretudo as referências românticas e kantianas, para assim institucionalizar a Geografia como disciplina acadêmica. Para dar continuidade às relações históricas entre Filosofia e Geografia, Ritter absorveu elementos do ambientalismo de Gottfried von Herder (aluno de Kant), assim como do racionalismo dedutivista de René Descartes. Desta feita, o geógrafo alemão abriu caminhos para a trajetória da Geografia Tradicional, ao longo da primeira metade do século XX (Capel, 2007; Gomes, 1996; Moraes, 1989).

Como é possível notar, o interesse da Geografia pela Filosofia não pode ser confundido com pedantismo erudito. Trata-se de uma necessidade recorrente, não só para construir propostas interpretativas e investigativas, ultrapassar paradigmas, e assim se efetivar como investigação para criar saberes. Se há alguma etapa em que esse diálogo interdisciplinar se deu de maneira atrofiada, foi durante o advento da Nova Geografia, de base neopositivista, vertente que, para Harvey (1983), carecia de reflexão filosófica. Como resposta avessa à essa tendência, outras vertentes apontaram no horizonte de nossa disciplina durante o pós-guerra. A que mais ganhou repercussão, território institucional e político fora a Geografia Crítica. Esta, durante os anos de 1970, se desdobrou a partir da Geografia Ativa e se diferenciou da mesma ao adotar, de forma mais incisiva, as bases do Materialismo Histórico e Dialético, considerando sua multiplicidade de leituras (Andrade, 2008; Claval, 2014; Moraes; Costa, 1987).

Uma outra proposta, antagônica ao pragmatismo da Geografia Nova, tomou forças nos anos 1960 e 70. Essa seria a Geografia Humanista, difundida a partir do desdobramento de vertente cultural, iniciada por Carl Sauer e amadurecida por influências diretas e indiretas de John Wright, David Lowenthal e Yi-Fu Tuan. O que pouco se sabia era que a perspectiva humanista teve sua ancestralidade teórica gestada ainda nos anos de 1950, em momento anterior ao movimento crítico e em uma atuação muito individualizada e escassamente repercutida na figura de Eric Dardel, um professor de História e Geografia, lotado em um Liceu, nas proximidades de Paris (Holzer, 2016).

Nos anos de 1970, o professor da Universidade de Toronto, o geógrafo Edward Relph, observou, a partir dos diálogos entre a geografia cultural, antropologia e a psicologia social, a possibilidade de uso da Fenomenologia como base filosófica, assim como método de trabalho para a vertente humanista. Os trabalhos de Dardel, descobertos por Relph, se encaixariam perfeitamente dentre os mais importantes tratados de Geografia Fenomenológica já escritos até o momento (Holzer, 1993; 2016, Relph, 1976b).

Nossa intenção neste escrito é reapresentar à comunidade geográfica uma síntese teórica, que esclareça um pouco mais e de forma mais direta e sintética, sobre a relação entre Fenomenologia e Geografia. Para cumprir esse desafio faremos desta reflexão uma revisão crítica, a partir de uma análise teórico-epistemológica.

Como método, manteremos uma hermenêutica genealógica (Nietzsche, 2009), que se utilizará como procedimento metodológico base uma articulação filosófica e epistemológica entre Geografia e Filosofia. Esta seria então uma reapresentação inédita (em sua forma) e válida sobretudo aos que estão no início de sua busca por compreender do que se trata a Fenomenologia, enquanto Filosofia e método¹, e como esta pode auxiliar ou fundamentar a Geografia em suas investigações sobre a efetividade do mundo, como uma verdadeira “Filosofia das Coisas”.

Nosso objetivo também busca esclarecer alguns equívocos persistentes e ainda difundidos sobre a vertente em questão, para assim decifrar as dificuldades, como também os obstáculos reincidentes na compreensão desse processo geográfico de apropriação teórico-filosófica. Como trajetória discursiva para tal empreendimento destacaremos uma Fenomenologia edificada especificamente pelo olhar de dois filósofos: Edmund Husserl e

¹ Há quem recuse compreender Fenomenologia como método. Isso se dá não por uma incompreensão sobre a Fenomenologia em si, mas pela distorção do sentido de método, confundido com uma dimensão procedimental e sistematizada de investigação, muito comum entre as ciências positivas. Neste texto, método (*méthodos*) corresponde a um sentido original grego de caminho (*hodos*), isto é, por onde se busca alcançar algo. Caminho este trilhado, sobretudo, pelo pensamento e pela investigação, portanto, algo intrínseco à busca fenomenológica.

Martin Heidegger, para depois demonstrar como a Fenomenologia encontrou esteio na Geografia Humanista, destacando as concepções de geógrafos germinais como Eric Dardel e Edward Relph. Como se trata de uma rerepresentação de fundamentos, não caberá nesse escrito uma discussão sobre os seus desdobramentos em pensadores mais atuais da Geografia mundial e nacional. Pretendemos discutir isso em outras publicações em um futuro próximo.

2. FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO FENOMENOLÓGICO: BREVE RESUMO DA RAIZ HUSSERLIANA

A Fenomenologia surge de uma necessidade não só filosófica, como também científica. O matemático alemão Edmund Husserl (1859-1938), durante a passagem dos séculos XIX e XX, insistia no julgamento de que as Ciências de seu tempo amargavam uma profunda crise. Tal crise havia se instalado no conhecimento devido a um histórico de inúmeros soterramentos conceituais ocorridos sobre os sentidos e as verdadeiras essências das coisas. Sendo assim, Husserl (2012) levantaria a crítica mais incômoda para o cientificismo, a saber, de que o conhecimento científico moderno seria incapaz de nos apresentar e revelar a autêntica natureza da efetividade, dito de outro modo: a verdade das experiências por nós testemunhadas. Isso ocorrera pois, na visão do matemático, a Ciência moderna, em sua tarefa fundamental, dedicou tempo e energia para construir e perpetuar o uso de sentidos, representações tardias e categorias apriorísticas e, portanto, distantes dos fenômenos da experiência.

Esse julgamento, além de estender uma terrível sombra sobre os resultados da Ciência de até então, também propunha a Husserl um compromisso igualmente perturbador, sendo este, refundar todo o conhecimento. O mais hercúleo dos trabalhos, soaria também como a mais pretenciosa das tarefas. Na busca por aprofundar o sentido e o entendimento sobre o ato de enumeração, Husserl ingressa no doutorado em Filosofia na Universidade de Viena, sob orientação de Franz Brentano (1838-1917). Os trabalhos de Brentano o colocavam entre os desenvolvedores da Psicologia nascente durante a passagem do século XIX para o XX. Em suas propostas inovadoras, a psiquê, associada à capacidade perceptiva e intuitiva da mente, era compreendida como uma faculdade capaz de pensar e conhecer, antes mesmo da racionalização. Desta forma, a enumeração passava a ser compreendido como um ato psíquico-perceptivo, o que colocava em xeque a territorialidade cognitiva do *cogito* cartesiano, ou seja, de que a compreensão e o

conhecimento válido sobre algo se dá primeiro e exclusivamente pelo raciocínio lógico (Ales Belo, 2006; Capalbo, 2008).

Em um primeiro movimento, confiar na percepção, seria entrar em conflito com a Tradição e modernidade filosófica. No caso da metafísica, Brentano e Husserl teriam pela frente os argumentos de Platão (428-347 a.C.) que considerava a natureza e a sensibilidade entes inapropriados para alcançar o conhecimento. Para o filósofo ateniense, como é sabido e muito difundido, as essências verdadeiras, eternas e perfeitas das coisas, se encontram no mundo das ideias, em um plano superior e transcendente de arquétipos matemáticos e formas geométricas, onde somente o ser humano, dotado de espírito e racionalidade, é capaz de alcançar e acessar (Platão, 2011; 2016).

Já na modernidade, o ato perceptivo, sobretudo a partir da sensibilidade corpórea, teria absoluta desaprovação de uma de suas maiores referências filosóficas. Mesmo que Husserl (2013) tenha considerado René Descartes (1596-1650) um patriarca para a Fenomenologia, o filósofo francês afirmava que a percepção (e suas virtudes sensíveis) conduz o ser humano ao engano, de maneira mais rápida, nunca alcançando saber correto e indubitável. O *cogito*, isto é, o pensamento guiado pelas regras da razão, seria o único princípio sólido e firme para a proposição do conhecimento (Descartes, 2006).

Há quem ainda custe em compreender, mas a Fenomenologia, gestada a partir de Husserl, seria algo essencialmente distinto da metafísica clássica, do idealismo, do psicologismo, assim como do racionalismo dedutivista da modernidade. A percepção, na fenomenologia desse pensador, não se configura como mera invenção psicológica. Para Husserl, a percepção é o reflexo incontornável da materialidade imanente para a consciência transcendente. Tal peculiaridade epistêmica teria seus fundamentos em um elemento imprescindível para essa nova proposta, a saber, constituir o conhecimento a partir da experiência, sendo que essa se desdobra da percepção sensível sobre a exterioridade efetiva, ou seja, o mundo fora da consciência (Capalbo, 2008).

Essa premissa se esclarece quando exploramos uma das máximas mais recorridas da Fenomenologia, “toda consciência é consciência de alguma coisa” (Capalbo, 2008, p.18). No esforço de traduzir a sentença anterior, esclarecemos que toda consciência, ou seja, todo o esforço de conceber e conhecer, é consciência sobre alguma coisa, sendo essa coisa, algo alheio ao ente consciente, isto é, algo fora do indivíduo que percebe e concebe, externo à sua mente e posto no mundo, o que Husserl irá definir mais tarde como *Noesis* (Husserl, 1990; 2013).

O termo “Fenomenologia” traz consigo o esclarecimento sobre sua natureza e compromisso. Não nos referimos aqui a uma fenomenologia que parte da ideia kantiana ou hegeliana de fenômeno como aquilo que aparece na consciência, mas sim aquilo que se mostra à consciência. Para Heidegger (2012a), a palavra Fenomenologia, transposta ao grego (*Phainesthai*), seria o desdobramento de uma junção entre dois outros termos de origem grega (*Physis* e *Aletheia*). Estes, caso contemplados etimologicamente, nos ajudam a compreender o sentido do método² (caminho do pensamento). *Physis* pode ser traduzida como Natureza, que no sentido grego seria, tudo o que se coloca no manifesto. *Aletheia* seria o ato de desvelamento, de desencobrimento, a iluminação sobre as essências e verdades. Desta feita, a Fenomenologia (ou *Phainesthai* = *Physis* + *Aletheia*) poderia ser compreendida como o caminho (método) para desvelar o que se faz posto no manifesto, ou o que se mostra como manifesto, a saber, a própria natureza (*Physis*).

Por sua objeção à metafísica e ao dedutivismo, tendo por prioridade constituir o conhecimento a partir da experiência, da percepção e da sensibilidade, a Fenomenologia corre o risco de ser confundida (de modo precipitado) com o empirismo indutivista. É certo que a palavra grega *Empeirikós*, isto é, “guiado pela experiência”, tem muito a compartilhar com a proposta da Fenomenologia. A incongruência ocorre quando tentam associar a Fenomenologia ao indutivismo positivista esboçado por Francis Bacon (1561-1622) e aprimorado por David Hume (1711-1776).

Apesar de Hume ter defendido uma demissão teórica em sua proposta de Ciência, e, em contrapartida, proposto uma supervalorização do ato empírico para a apreensão do *factum*, seu método indutivo parte de uma relação de natureza experimentalista, pela qual a medida do objeto concreto induz o sujeito a construir o conhecimento. Como já exposta, anteriormente, na Fenomenologia, a partir de Husserl, o fenômeno não aparece simplesmente e passivamente na consciência, mas se mostra à mesma. Tal ideia nos conduz a constatação de que, na Fenomenologia, não há uma relação formal em que um sujeito do conhecimento, absolutamente hierárquico e exclusivamente ativo, aprisiona um objeto ou fato inerte, interrogando-o sobre a sua natureza (caráter fundamental ou essência) a partir de regras intelectivas. Na Fenomenologia, o que conhecemos formalmente por objeto pode ser repensado a partir da ideia de coisa imanente, sensível (na efetividade) ou fenômeno (na subjetividade), sendo que este é ativo e autônomo, já que se coloca e se faz posto no manifesto, ou seja, se mostra em si mesmo, se doa à

² Considerando que o próprio Heidegger criou um capítulo em “Ser e tempo” definindo Fenomenologia enquanto método, “O método fenomenológico da investigação” (Heidegger, 2012a, p. 99).

consciência de um ente interessando (o humano). Ao mesmo tempo, na Fenomenologia, este ente interessado não se permite o uso de psicologismos para definir e determinar o fenômeno, isto é, não se coloca na posição de um sujeito que, mesmo fazendo uso do empírico, constrói o objeto conceitualmente de maneira interna, exclusivamente a partir de sua mentalidade, racionalidade e imaginação (Oliveira, 1998; Hessen, 2000; Moser, Mulder; Trout, 2004).

Mesmo partindo de uma demissão teórica, o empirismo de Hume precisou de parâmetros e medidas matemáticas prévias e preestabelecidas para a tarefa de descrever, comparar, classificar e construir teoricamente o objeto. Já para o dedutivismo, o objeto não se encontra pronto e clarividente na efetividade, sem o direcionamento da razão. É justamente nessa discriminação do empirismo que nos surge mais uma máxima da Fenomenologia husserliana a decifrar: “voltar às coisas mesmas”. A frase serve de crítica tanto ao empirismo positivo, quanto ao dedutivismo racionalista. Voltar às coisas mesmas seria permitir que as coisas ou os fenômenos se apresentem como estes mesmos são (em si mesmos). Uma apresentação que não se vale previamente de projeções antropomórficas ou correções por parte do sujeito, para tornar-se reapresentação pautada em teorias já postas, categorias, conceitos, comparações aprioristas, classificações tardias e medidas prévias (Husserl, 1990).

Absorvendo influências de Brentano, Husserl funda a Fenomenologia enquanto uma proposta não só filosófica, como também científica. Ele queria fazer de sua proposição uma ciência primeira, que compreende as coisas nelas mesmas, refundando o conhecimento sem recorrer à apriorismos. Por ser, em princípio, um caminho filosófico, a Fenomenologia não se limitaria à apreensão ou descrição dos sintomas da experiência, tendo-a especificamente como um ponto de partida para um desfecho pensante e de natureza intelectual (Husserl, 2012). Sendo assim, o caminho fenomenológico de Husserl (1990, 2013) parte daquilo que o autor denominou de *Noeses*, ou seja, as coisas sensíveis, postas no mundo fático (fora do indivíduo). Das *Noeses*, o método se projeta para alcançar os *Noemas*, isto é, o sentido original e verdadeiro das coisas, a essência dos fenômenos refletidas dentro de nós, no mundo-da-vida (*Lebenswelt*), o que os gregos antigos nomeavam de *eidos*, ou o que conhecemos hoje por ideia.

Da abertura a partir das *Noeses*, para um desfecho consumado nos *Noemas*, há um proceder pelo qual Husserl (1990) se dedicou durante toda a maturidade. Ao descrevê-lo podemos confirmar o sentido originário da palavra método (*méthodos*), a saber, por “meio de um caminho”. Portanto, dedicaremos os próximos parágrafos a traçar um caminho de

investigação, um modo de perceber e pensar as coisas, na tentativa de expor o método Fenomenológico em quatro trilhas ou movimentos fundamentais.

O primeiro movimento é exercer aquilo que até então priorizamos como inovador na Fenomenologia, ou seja, partir da terra enquanto experiência sensível, colocar-se no mundo fático, dos fenômenos efetivos e nos permitir sentir diante dos estímulos da imanência, da corporeidade, das sensações e percepções testemunhadas. Cabe sempre reforçar um cuidado importantíssimo, a saber: não é o interessado enquanto sujeito hierárquico que captura o objeto com sua percepção, mas o inverso, ou seja, precisamos nos abrir para o mostrar-se das coisas enquanto fenômenos (Husserl, 1990).

Nesse primeiro movimento, o ente interessado se coloca diante dos acontecimentos e coisas sensíveis, a partir de uma intuição original, primitiva e fundamentada na corporeidade, virtude que Husserl (1990) nomeou de Consciência Espontânea. A intuição original é um claro desdobramento da faculdade perceptiva da psiquê esboçada por Brentano. Da consciência espontânea sobre os sintomas da sensibilidade é que o ente interessado desperta para a intencionalidade, o que Husserl definiu por Consciência Intencional, aquela que se atenta para esse algo fora de indivíduo (o fenômeno que se mostra). Quando as impressões da sensibilidade corpórea sublimam seus estímulos em direção a Consciência Intencional é que a segunda trilha se abre.

O segundo movimento é o mais conhecido e difundido dentro da proposta de Husserl e da Fenomenologia como um todo. Nos referimos à Descrição Fenomenológica. Esse é o estágio no qual o ente interessado se desdobra na apreensão, registro rigoroso, denso e detalhado do mostra-se das coisas, o que anteriormente definimos por *Noeses*. A consciência intencional, portanto, irá se voltar atentamente à maior variedade, quantidade e qualidade possível de perspectivas expressadas pelas *Noeses*, a ponto de somar nesse tipo de inventário todos os seus juízos possíveis, a partir de que for visto e não visto, ou melhor, do percebido e do presumido sobre o fenômeno (Husserl, 1990).

Não é incomum encontrar críticos ainda afirmando que a tarefa da Fenomenologia se encerra na descrição, como se isto fosse pouco e como se esta estivesse resumida a uma ciência ou teoria do aparente. Na Geografia tal juízo não é incomum, seja por neopositivistas estimulados pelas críticas de Fred Schaefer (1977), ou por colegas adeptos da escola crítica. Acreditamos que por essa razão alguns podem confundi-la com o objetivismo científico tradicional, como antes havíamos esclarecido sobre a indução positivista. Felizmente a Fenomenologia vai além da descrição (Husserl, 2013).

O terceiro movimento contará com os resultados do primeiro, pois trata-se de uma etapa de reflexão e ponderação rigorosa. As perspectivas reunidas a partir da Descrição Fenomenológica sobre as Noeses, servirá como uma espécie de “matéria prima” para a Redução Fenomenológica, o que Husserl (1990) definiu por *Epoché*, um caminho analítico, na verdade uma ponderação seguida de suspensão conceitual, inspirado em alguns elementos da filosofia de Descartes. Na Redução Fenomenológica, o ente interessado (o investigador), tendo os resultados da descrição em seu domínio, fará uso de sua consciência intencional (capacidade de ponderação) para suspender, ou colocar entre parênteses todas as atitudes naturalizadas, as preconcepções e preconceitos que não correspondem intimamente ao autêntico mostra-se das coisas. Posto de outro modo, a *Epoché* seria o esforço de se abster de todo juízo pré-adquirido a partir de fontes apriorísticas, tardias, secundárias, representativas, comparativas e distante da experiência. Este movimento seria um desprender-se de qualquer sentido ou denominação advinda de nomenclaturas habituais, já construídas ou lembradas por meio de uma atitude natural, descuidada e apressada diante das circunstâncias vividas, pois o que interessa, fundamentalmente, é o que a experiência nos entrega.

O ato de redução se assemelha a um esforço arqueológico, um tipo específico de filtragem dos múltiplos sentidos, selecionando e decidindo sobre aqueles poucos que apresentam o fenômeno em seu fundamento, plenitude, legitimidade e permanência. Esse movimento conduz o ente interessado a se afastar de nomenclaturas afinadas com características e qualidades tanto superficiais, quanto ideias (Husserl, 1990; 2013).

Em uma leitura muito particular desse procedimento, cabe complementar que a redução fenomenológica também pode ser exercida sobre as descrições e subjetividades de outros viventes que não estejam diretamente comprometidos com a investigação. Desta feita, o pesquisador-fenomenólogo se apropria das percepções daqueles que vivem com maior intensidade e frequência as experiências mais diretas diante das coisas de interesse (lugares por exemplo). Sendo assim, o trabalho do pesquisador também se estenderá sobre os depoimentos e testemunhos dos outros, descrições que também terão de sofrer o rigoroso processo de suspensão e redução fenomenológica.

No segundo e terceiro movimentos, a Consciência Intencional é a mais requisitada no esforço fenomenológico de descrever características e suspender representações sobre as coisas que se apresentam à experiência. No quarto movimento entra em cena outra faculdade de julgar, sendo esta a Consciência Transcendental, a qual Husserl nomeou de “puro ver”. Nessa fase, a apreciação fenomenológica sobre as coisas salta das Noeses

analisadas, reduzidas e selecionadas, para os *Noemas*, ou seja, o conteúdo da *Noeses*, as coisas transpostas para a dimensão das transcendências, isto é, o fenômeno propriamente dito. A etapa foi definida como Redução Eidética, conceito que advém da palavra grega *eidos* (ideia). Em suma, o que ocorre nessa fase, portanto, seria uma elevação das *Noeses*, reduzidas pela *Epoché*, para os *Noemas*, trabalhados subjetivamente pela lógica da Redução Eidética (Husserl, 1990; 2013).

É por esse esforço ao mesmo tempo sensível, reflexivo e subjetivo que a descrição fenomenológica se traduz em sentido que, por sua vez, nos mostra a coisa em si como fenômeno. Esse processo cumpre a recomendação central da proposta de Husserl, ou seja, testemunhar o mostrar-se do fenômeno, em seu caráter verdadeiro e fundamental, refundando o conhecimento de maneira autêntica e originária. A discriminação destas quatro etapas do procedimento fenomenológico (1ª - colocar-se em experiência imediata; 2ª - descrição fenomenológica; 3ª - redução fenomenológica e 4ª- redução eidética) tem em sua forma uma intenção mais demonstrativa, no intuito de fazer o leitor visualizar os movimentos da investigação. Na verdade, tais limites não existem de fato, sendo a ato fenomenológico um movimento contínuo onde as etapas aqui expostas se interpenetram, acontecendo muitas vezes de modo simultâneo.

3. BREVE RESUMO DA ONTOLOGIA HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

A fenomenologia diz, então, fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Esse é o sentido formal da pesquisa que a si mesma se denomina fenomenologia. Mas assim, nada mais se exprime do que a máxima já formulada: as “coisas elas mesmas!” (Heidegger, p. 119, 2012a).

Husserl teve vários alunos e assistentes, que mais tarde tornaram-se divulgadores e pensadores influenciados por sua obra. O filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) certamente está entre os mais famosos e fez da Fenomenologia de Husserl sua Ontologia Hermenêutica. Heidegger, era bom leitor de Brentano, como também de Husserl, antes mesmo de conhecê-lo pessoalmente. Se interessou pelo debate envolvendo as críticas ao psicologismo e depois amadureceria sua objeção à metafísica. Indo além de Husserl, Heidegger (2009a) afirmava que as Ciências, consolidadas na passagem do século XIX para o XX, eram incapazes de pensar, pois haviam se comprometido com o destino da técnica e seus objetivos econômicos.

Já sobre a Filosofia, Heidegger (2009a) afirmava que esta havia perdido prestígio frente ao sucesso das Ciências (atreladas às técnicas), abandonado sua principal tarefa, ou seja, a questão sobre o Ser, isto é, desvelar e desencobrir a essência e o fundamento

do existir. Por essa razão Heidegger (2009b) daria um segundo nome a sua proposta fenomenológica, sendo essa “Ontologia”, a filosofia que desvela, compreende e anuncia o Ser em essência. Na visão do pensador, o método fenomenológico seria, portanto, o esforço de se fazer ver aquilo que se mostra por si mesmo. Fazer ver, de certo, se refere a ideia de verdadeiro, sendo este o puro ver da percepção (Marandola Jr., 2012).

Esse ato de ver, que compõe a ideia de ver-dade, é um esforço de iluminar, trazer à luz aquilo que se oculta (*Aletheia*). Mas a verdade para Heidegger não se encerra no perceber, já que este ocorre junto ao logos, sendo este algo para além do pensamento e da razão. Logos em Heidegger é também discurso, linguagem e diálogo. Desta feita, trazer à luz, ou desencobrir algo em verdade, é revelar como pensamento e discurso (interpretar com palavras) aquilo que se percebe, ou melhor, aquilo que se mostra (em si mesmo) à nossa percepção, isto é, o fenômeno (Heidegger, 2012b).

Como podemos notar, assim como Husserl, Heidegger (2009b) traria a Filosofia (antes comprometida com a metafísica tradicional) para o terreno da experiência, ou melhor, para o ato de ser-junto-à-terra, à facticidade da existência de ser-no-mundo (Marandola, Jr., 2012). Assim, o desvelamento do Ser deixa de ser uma atitude estritamente transcendente, para se dá a partir de um princípio imanente, colocando-se diante da efetividade do mundo e questionando a totalidade complexa e relacional da dimensão experiencial. Desta forma, o pensador, ou pesquisador, na tarefa de desvelar o sentido da existência, coloca-se na proximidade das coisas, junto aos entes do mundo efetivo, isto é, junto-à-terra, ou seja, junto-à multiplicidade complexa e relacional da facticidade. O primeiro movimento da Fenomenologia, ou Ontologia heideggeriana seria, portanto, colocar-se nesse mundo fático, em situação, junto as circunstâncias que reúnem, em um só ato, o tempo e o espaço, percepção e consciência.

Para o filósofo Jeff Malpas (2010), assim como para a arquiteta Ligia Saramago (2012), essa importância da circunstancialidade na fenomenologia heideggeriana se traduz bem em seu conceito principal, o *Dasein*. Para estes estudiosos, o conceito faz referência a uma espécie de raciocínio espacial-geográfico, interpretação que o geógrafo Edward Relph³ já havia sinalizado em “*Place and Placelessness*”, no ano de 1976. A proposta de Heidegger, portanto, seria uma autêntica topologia, que vincula o *Dasein* à ideia de lugar, o “aí” ou “aqui” (*Da*) do Ser (*Sein*), o ser-aí. Desta feita, o Ser, ou a essência dos fenômenos,

³ “It is impossible to do justice to Heidegger’s thought here, even though his writings are possibly the most relevant and the most significant on ontological foundations of place, space, building, and world” (Relph, 1976, p.18).

se apresenta em primeira instância no ente, na coisa sensível, na experiência, na situação, nas circunstâncias factuais e vividas. Cabe ao ente interessando e intérprete (o ser humano), manter-se em vigília, estar atento aos primeiros sinais desse apresentar das coisas e dos fenômenos. O sinalizar do Ser junto ao ente é o estímulo que leva o fenomenólogo a questionar-se sobre o Ser, a essência verdadeira das experiências. A corporeidade se faz muito importante nesse primeiro passo que se efetiva por um caráter não só intuitivo, como também imanente e sensível.

O questionamento parte de uma angústia vivenciada (sentida e percebida) pelo ente interessado, que inicia a arqueologia fenomenológica mediante dúvidas que partem das experiências sofridas: o que é isso, o fenômeno que se mostra? (Heidegger, 2009b).

É dos sintomas da facticidade, que inundam a nossa imanência, que a sensibilidade sublima para a subjetividade. A partir desse segundo movimento é que o fenomenólogo se põe a pensar a partir de uma questionabilidade conduzida diante das circunstâncias. No ato de pensar é que o caminho do desvelamento se faz mais claro para o vivente.

Em seu método existencial de investigação, Heidegger (1998) parece se valer de imagens vinculadas às próprias experiências na vila de Todtnauberg (na Floresta Negra). É nesse estágio ontológico de questionabilidade que ocorre aquilo que Heidegger (2009b) denominou de clareira, ou seja, a abertura onde o Ser, antes sinalizado na escuridão (ocultamento) da imanência, agora se ilumina em sua elevação à transcendência. Dá-se, em meio a esse esforço de desvelamento das essências (*Aletheia*), o jogo (ou a luta) entre luz e sombra. Em seus escritos, Heidegger transpôs um conjunto de princípios e conceitos filosóficos sobre imagens subjetivas, visivelmente originadas de suas experiências imanentes. A imagem da sombra, por exemplo, ilustra a penumbra que oculta os caminhos de floresta, a trilha imanente de questionabilidade onde ocorre a circunstância experienciada. A luz, por sua vez, traz em si a imagem da clareira que se abre em meio a floresta, sobre o caminho e quando o vivente se põe a pensar e compreender cuidadosamente sobre aquilo que foi sentido e vivido em situação.

Para Heidegger (1998), o desafio da Fenomenologia se condensa à uma frase contida nos fragmentos do pensador pré-socrático Heráclito de Éfeso (500 - 450 a.C.): “A natureza ama ocultar-se” (Hadot, 2006). Em nossa interpretação, o ato de desvelamento faz referência à sentença de Heráclito, já que a essência verdadeira do Ser busca sempre ocultar-se diante de seus decifradores, ou seja, é pré-disposta a se esconder de nossa clarividência, de nossa capacidade de desvendar as incógnitas do mundo vivido.

Desta forma, a Fenomenologia seria uma faculdade de captar os sinais discretos das essências e resgatá-las da escuridão que caracteriza o mundo no qual estamos inseridos. A clareira, portanto, seria essa imagem que alude a iluminação, ao desencobrimento da verdade, ao lançar luz e inteligência sobre o desconhecido. Porém, apesar do valor e dificuldade, não basta sentir e pensar diante das circunstâncias, pois o esforço ontológico de Heidegger (2009b) se consuma na anunciação do Ser (na linguagem). Sendo assim, a sensibilidade, sinalizada e questionada, que ascende da imanência ao pensamento e que desenha a imagem correspondente ao Ser, precisa ser anunciada em palavra, expressa em nomeação. Nessa etapa, entra em cena o esforço hermenêutico de Heidegger, onde o Ser, sentido e pensado, passa a ser traduzido e interpretado em linguagem, diálogo, palavra ou em obra de arte.

A nomeação seria esse terceiro movimento da ontologia heideggeriana. Um ato de interpretação que traduz ou transpõe o ente percebido e o ser pensado para uma essência anunciada, em linguagem, ou seja, em palavra, sendo esta a morada do Ser (Heidegger, 2012b). A anunciação do Ser em linguagem, não pode ocorrer de forma egóica, isolada e individualizada, já que para Heidegger (2009a), diferentemente de Husserl, não há a figura do sujeito no esforço fenomenológico. A anunciação do Ser se dá devido as forças que compõem circunstâncias e acontecimentos, em diálogo e relação entre lugar e vivente, por meio de conversas entre intérpretes múltiplos, sinalizando que a proposta de Heidegger está intimamente comprometida com um ato coletivo e intersubjetivo de desvelamento.

O *Dasein* portanto, ou o ser-aí, base da topologia heideggeriana, nos sinaliza que é na circunstancialidade do lugar que a existência acontece plenamente e se faz anunciada. O lugar deixa de ser um continente onde nos colocamos, para ser a própria situação de existência, onde espaço, tempo, percepção e consciência se dão contíguos e em um mesmo movimento. Cabe ao ser humano, o ente interessado, habitar, cuidar da existência e pastorear o Ser a partir de uma atitude fenomenológica. Tal ontologia seria em síntese, o ato de ser-no-mundo para um desvelar autêntico e fundante sobre os fenômenos, sem recorrer às representações prévias e já prontas. Esse seria o movimento originário da existência, que além de consolidar a própria vida humana na terra, possibilita a compreensão sobre a mesma (Marandola Jr., 2012).

A fenomenologia de Heidegger (2009a), além do esforço de ser-junto-à-terra, é também uma comunhão de ser-com (ser-uns-com-os-outros), pois nunca se desvela a verdade do Ser estando sozinho. A ontologia hermenêutica heideggeriana, em suma, é um esforço de desvelamento do Ser, fundamentado na postura de ser-junto-à facticidade da

experiência e ser-com os outros viventes. Descobertas e anunciadas as essências, a caminhada fenomenológica de Heidegger não se encerra em um produto conceitual definitivo e cristalizado. Cabe lembrar da sentença de Heráclito, “a natureza ama ocultar-se”, sendo assim, após desvelado, o Ser luta para se aproximar e refugiar novamente nas sombras, o que nos exigirá em breve, um novo esforço ontológico-interpretativo, uma nova caminhada existencial na floresta, sendo enquanto lugar e rumo à clareira,

4. A FENOMENOLOGIA NA GEOGRAFIA

A realidade geográfica exige, as vezes duramente, o trabalho e o sofrimento dos homens. Ela o restringe e o aprisiona, o ata a “gleba”, horizonte estreito imposto pela vida ou pela sociedade e a seus gestos e a seus pensamentos. A cor, o modelado, os odores do solo, o arranjo vegetal se misturam com as lembranças, com todos os estados afetivos, com as ideias, mesmo com aquelas que acreditamos ser as mais independentes. Mas essa realidade não toma forma senão em uma irrealidade que a ultrapassa e a simboliza. Sua “objetividade” se estabelece em uma subjetividade, que não é pura fantasia (Dardel, 2012, p. 34).

A “fenomenologia”, como termo, apareceu na Geografia ainda no contexto de surgimento da vertente cultural, liderada por Carl Sauer (2004), durante as primeiras décadas do século XX. Mesmo que Sauer estivesse no campo oposto do racionalismo, valorizando a apreciação estética da paisagem, a partir de suas consultas ao pensamento alemão (a exemplo de Goethe), o geógrafo estadunidense não se apropriou, tão pouco aplicou o método fenomenológico como aqui explorado. Assim como em sua proposta de análise cultural, Sauer se limitou à dimensão concreta da investigação sobre as culturas nos espaços, sendo prioritárias as formas físicas e humanas da paisagem, base de sua morfologia geográfica. Sendo assim, Sauer traduzia seu uso do termo “fenomenologia” como um estudo corológico-comparativo (regional) de observação sistemática sobre as formas das paisagens, constituindo assim uma morfologia que poderia ser traduzida em cores, tons e significados culturais.

Conforme Holzer (2016), o geógrafo Edward Relph seria o primeiro (nos finais dos anos de 1970) a expressar o intuito de fazer plenamente da Fenomenologia um aporte filosófico para a Geografia Humanista, surgida a poucos anos, sendo esta a vertente apropriada para a recepção do método. David Ley (1981), em um argumento distinto a interpretação de Holzer, apontou que a Geografia Humanista não tinha pretensões de revolucionar ou reformar o campo cultural da disciplina. Seu aparecimento na verdade se deu como reação à hegemonia quantitativista, que nos anos de 1960 afastou da Geografia os valores, as intencionalidades, os significados, a estética, os sentimentos, a imaginação,

as subjetividades, ou seja, a multiplicidade do que contemporaneamente se entende por cultura e dimensão humana. Para Ley, a ciência objetiva reduziu a dimensão humana a um esquecimento virtual expresso no economicismo.

Tuan (1982) nos ajuda a entender a natureza da Geografia Humanista ao esclarecer que a ideia de humanismo está para além de uma perspectiva clássica de racionalidade científica (logocêntrica) ou espiritualidade religiosa. O humanismo, fora das dimensões racionalistas e litúrgicas, a exemplo da opinião e da dimensão afetiva, foi posto em desconfiança, por muitos anos, devido sua associação à sofística de Protágoras (Buttimer, 2001). Tanto para Buttimer, quanto para Tuan, a Geografia Humanista dedica-se a colocar no centro das preocupações geográficas o como as experiências e dimensões humanas se efetivam sobre o meio, quais subjetividades e significados surgem na relação entre cultura e natureza e como a sociedade (grupos e indivíduos) se comporta e interfere geograficamente nos lugares a partir dessas mentalidades.

Como sugere Holzer (2016) e antes dele Relph (1979), a Geografia Humanista, enquanto campo de análise sobre mentalidades geográficas, dá seus primeiros passos nos anos de 1940, através da geosofia de John K. White, para oficializar e explicitar seu marco investigativo décadas depois, a partir da Geografia da Percepção, fundada por David Lowenthal e aprimorada por Yi-Fu Tuan. Porém, é preciso deixar claro que Geografia Humanista, apesar dos fortes vínculos, não é sinônimo de Geografia Fenomenológica, sendo a última uma dentre as opções de método.

Armando Correa da Silva (1986) destacou um elo fundamental entre as intenções de pesquisa do Humanismo Geográfico e da Fenomenologia Geográfica, tendo esse a preocupação central com os significados dos lugares. A diferenciação se dá justamente nas escolhas de como encontrar e interpretar tais significados, qual caminho percorrer na pesquisa e qual a proposta de método a desdobrar.

Eric Dardel pode muito bem ser ainda apontado como o geógrafo que melhor efetivou uma descrição geográfica, fazendo uso da Fenomenologia, porém, Edward Relph (1976b;1979) seria o primeiro a apresentar uma leitura epistemológica sobre este diálogo e suas possibilidades. O geógrafo canadense também foi pioneiro ao abordar o conceito de lugar de modo mais específico e aprofundado, a partir da Fenomenologia, tirando-o da trivialidade de dimensão locacional (Relph, 2012) e do caráter funcionalista e positivista ainda presentes na análise quantitativista (Marandola Jr., 2016).

5. EDWARD RELPH: A GEOGRAFIA FENOMENOLÓGICA DOS LUGARES

Relph (1970; 1976a; 1976b; 1979) apresenta em seus textos iniciais uma leitura abrangente sobre os filósofos da Fenomenologia, destaque para Husserl, Heidegger, Scheler, Schütz e Merleau-Ponty, assim como outros pensadores que dialogam com a vertente, a exemplo de Bachelard, Sartre, John Wild e Willian James. O geógrafo trata o conceito de mundo-da-vida com coerência, sem cair na tentadora armadilha de confundi-lo com coisa material ou realidade objetiva, experiência concreta e cotidiana. Reforçando o coro junto aos fenomenólogos, Relph (1976b; 1979) toma o mundo-da-vida (*live-world*) como dimensão subjetiva e intersubjetiva dos significados, mas que mantém raízes implicadas na dimensão factual do que ele define por mundo-vivido (*lived-world*), um mundo natural-social, ou mundo pré-determinado das aparências percebidas, dos fatos demonstráveis, das experiências sensíveis e vivenciadas junto a materialidade da natureza e do cotidiano da sociedade.

A Geografia Fenomenológica proposta por Relph (1976a; 1976b), teve como base o desdobramento da consciência e significados do e no lugar e a partir das experiências. Trazer a dimensão da experiência para a intencionalidade de investigação, expressa uma postura crítica de Ralph e dos demais geógrafos humanistas. Estes assistiam com muita suspeita, durante os anos de 1960-70, a hegemonia da Geografia Nova, seu objetivismo analítico e sua abstração euclidiana sobre os espaços. Uma geografia dedicada à experiência, como Relph propunha, acaba sendo um resgate de uma geografia pré-científica⁴ e existencial, que se coloca no mundo como aquela outrora exercida por aventureiros e exploradores, tão valorizada por Eric Dardel (2012).

Em “*Place and Placelessness*”, seu tratado epistemológico sobre a Geografia Fenomenológica do lugar, Relph (1976b) explora esse conceito de maneira inédita e minuciosa (Marandola Jr., 2016), mas sem perder de vista sua relação intrínseca com espaço e paisagem. Em referência a Merleau-Ponty, o espaço de Relph (1979) se revela como uma projeção dos próprios corpos que o constitui, estabelecendo assim um contínuo entre espaço, corpo e subjetividade. Para o geógrafo, o espaço é um contexto vivido, experienciado e significado, para o qual faz parte os demais conceitos geográficos como lugar e paisagem. A paisagem nos parece ser o conceito mais convencional nos argumentos de Ralph, se assemelhando muito ao que a Geografia Tradicional já explorava

⁴ Considerando o sentido formal de ciência definido pelo positivismo e suas atualizações, ou seja, ciência como uma construção racional e universal do objeto do conhecimento, a partir da aplicação de regras lógicas formais de descrição, quantificação, classificação e funcionalidade.

ao longo de sua trajetória, ou seja, como cenário de fundo para os demais conceitos, entorno geográfico, tangível e estruturado, um quadro passível de ser observado e apreciada de maneira estética, como também pensava Carl Sauer (2004).

Sobre o conceito de lugar, Relph (1976b;1979) nos apresenta um dedicado esclarecimento e reflexão, promovendo-o à categoria fundamental, base e ponto de partida para a Geografia Humanista, assim como toda e qualquer experiência geográfica. É a partir do lugar que o ser humano habita o espaço, dá forma à sua existência, se encontrando não só com as coisas do mundo exterior, mas consigo mesmo e se envolvendo com os demais seres humanos. Fazendo uso dos princípios husserlianos, Relph (1976b) toma o lugar primeiramente como dimensão perceptiva, por onde mantemos uma experiência corpórea, direta e imanente (sensível) com o mundo vivido. Paralelo e simultaneamente à sensibilidade corpórea, mantemos também, na dimensão do lugar, uma percepção afetiva, que traduz a imanência como mundo da vida, interioridade, pensamentos, intuições e sentimentos diversos.

Sensibilidade e afetos integrados faz do lugar não só mundo-vivido (*lived-word*), exterior, tangível e cotidiano, como também um mundo-da-vida (*live-word*) dimensão subjetiva, interioridade e mentalidade geográfica. Os mundos da vida e vivido, estabelecidos em contiguidade, mantém correspondência direta ao mundo-carne ou espaço como corpo-pensamento concebido por Relph a partir de Merleau-Ponty. Essa mesma indissociação entre exterioridade e interioridade do lugar se aproxima do sentido de geograficidade em Dardel, apresentada como experiência geográfica (Relph, 1979).

A interioridade como subjetividade geográfica aqui exposta em princípio, assume um segundo sentido no aprofundamento da tese de Relph, a saber, interioridade como um fazer parte do lugar, está dentro e conectado a ele (Relph, 1976b; Marandola Jr. 2016). Tal sentido doa à interioridade do lugar o sentido de pertencimento, um existir enquanto lugar, um entendimento a mais para além da subjetividade. Tais traduções não são excludentes, pois só pertencemos e existimos enquanto lugar, quando o temos dentro de si como sentido, pensamento, sentimento e memória. Se a interioridade é conexão e pertencimento, a exterioridade, além de dimensão exterior à consciência, é também ausência de pertencimento, manter-se fora, distante ou alheio ao vínculo com o lugar.

Os vínculos vividos e experienciados no cotidiano do lugar faz desse espaço uma dimensão repleta de laços afetivos, de apreço, pertencimento e enraizamentos, que identificam as pessoas com seus lares, ruas, vilas e bairros. Os lugares de pertencimento estão repletos não só de afetos, como também de memórias, que fazem da circunstância

de estar-no-espço um conjunto de estímulos que despertam as lembranças do lugar (Relph, 1976b). Além disso, o lugar também se faz marcado no vivente, interiorizado em sua personalidade, memória, hábitos e comportamentos, fazendo com que este o leve para outros mundos próximos ou distantes.

O lugar como dimensão perceptível, de vínculos afetivos, memória e pertencimento, contempla a condição de espaço existencial que Relph (1976a; 1976b; 1979) pode identificar em uma variabilidade de fenomenólogos como Alfred Schütz, Max Scheler e principalmente Martin Heidegger, sua referência fundamental (Marandola Jr., 2016). A partir da ontologia hermenêutica de Heidegger, Relph, antes até do que Jeff Malpas, identifica um pensamento espacial-fenomenológico que propõe o lugar como situação existencial, compreensiva e que fundamenta o habitar humano sobre o espaço.

Experiência, pertencimento, afetividade, memória, evento, situação e circunstância, atrelados ao lugar, corresponderam mais tarde a ideia central de reunião que Relph (2012) explora em textos mais maduro a partir de suas leituras a Jeff Malpas.

Lugar, argumenta Malpas, refere-se à particularidade e à conectividade com a qual sempre experienciamos o mundo. Às vezes é rico, as vezes é pobre, mas é uma inescapável parte do ser. Um lugar especial é uma **reunião** que, em sentido geográfico, reúne a fisionomia de lugar, atividades econômicas e sociais, história local e seus significados. Em sentido mais psicológico, reunião integra nosso corpo, o estado do nosso bem-estar, a imaginação, o envolvimento com os outros e nossas experiências ambientais (Relph, 2012, p. 29, grifos no original).

Sendo assim, o lugar se apresenta como reunião, não só das dimensões perceptivas, afetivas, experienciadas e recordadas, como também uma contiguidade entre corpo e pensamento, tempo e espaço. Este sentido de reunião também se estende à capacidade compreensiva do vivente em relação ao seu mundo, o que faz do lugar uma centralidade para o conhecimento. O lugar, portanto, torna-se o foco ou a base de onde o vivente direciona a sua intencionalidade para compreender o mundo onde está e a sua volta, de onde é possível desvendar e desencobrir os sentidos das experiências, das coisas, lugares e relações vividas no espaço. Concebendo o sentido das experiências e dos espaços a partir do lugar, o vivente é capaz de significar (nomear), construir e habitar o mundo de maneira interiorizada, autêntica, responsável e cuidadosa, o que em Relph revela suas influências heideggerianas.

A essência ou senso de lugar proposto por Relph (2012), acaba por nos transmitir o que o autor aponta como a natureza multifacetada do conceito. Na leitura do geógrafo canadense, o lugar traduz essa multiplicidade de aspectos descritos anteriormente, diversidade que compõe a complexidade do espírito do lugar (*genius loci*). Esse sentido ou

espírito de lugar expressa ao mesmo tempo uma sacralidade⁵ subjetiva e imaginativa, que envolve as experiências e vivências no espaço, como também uma identidade que revela o enraizamento, pertencimento e afetividade que as pessoas mantem com seus lugares (Relph, 1976b). Marandola Jr. (2016) iluminou essa relação entre o sentido de identidade dos lugares com o antagonismo envolvendo as ideias de autenticidade e inautenticidade, interioridades (níveis de pertencimento) e exterioridades (níveis de distanciamento). A correlação entre identidade e autenticidade nos esclarece muito sobre o peso da noção de espírito, ou essência do lugar, o que, no nosso entendimento, fundamentou a ideia de lugaridade, conceito chave na obra fundamental de Relph.

Esse emaranhado ou reunião de aspectos é que faz da Geografia Fenomenológica do lugar um resgate do esforço corológico (ideográfico) que marcou a tradição geográfica por muitos anos (Relph, 2012). A investigação sobre a essência e identidade dos lugares proposta por Relph corresponde a um estudo de particularidades espaciais de áreas ou realidades geográficas diferenciadas.

Neste conjunto de aspectos, o lugar é até mesmo a sua própria negação, o que revela uma nuance dialética no pensamento de Relph (1976b; 1979; 2012). Explicar melhor essa negação seria ressaltar que o lugar, que é vivência, percepção e afetividade, não é somente aquele que atrai, agrada, inclui e identifica, mas também aquele que afasta, exclui, maltrata e amedronta, fazendo justiça ao conceito de tofobia desenvolvido nos textos de Yi-Fu Tuan (2012). Neste mesmo raciocínio, os textos mais recentes incluem, entre os aspectos que compõe a reunião do lugar, o sentido de não-lugar, ou ausência de lugaridade, tão rebatido nas primeiras publicações de Relph (2012).

Interpretamos que o “não-lugar” soa como um termo impreciso, que não alcança seu sentido de maneira direta e imediata, carecendo de explicações ao leitor. O termo não sinaliza de modo absoluto a nulidade do lugar, sua inexistência plena, mas sim um enfraquecimento, pobreza ou palidez de seus aspectos fundamentais. A criação do termo também escolheu um alvo que revela um posicionamento crítico de Ralph (1976b) diante do mundo moderno, marcado pela hegemonia das relações econômicas capitalistas. O não-lugar, portanto, seria a marca que caracteriza os lugares fabricados pela arquitetura moderna e a serviço das intenções neoliberais do mercado.

Tais lugares inautênticos e enfraquecidos em sua lugaridade, senso de pertencimento e interioridade são aqueles marcados pela exterioridade, produzidos deliberadamente pelas

⁵ Ideia associada a espiritualidade envolvendo a mente humana e sua relação interpretativa com a terra, não havendo relação exclusiva com a religiosidade.

intenções comerciais, caracterizados por uma homogeneidade em suas formas e funções, espaços desacralizados, essencialmente objetificados, que não possibilitam maiores vínculos, afetos e identificação profunda com os viventes locais ou de fora. Os não-lugares da arquitetura neoliberal moderna, são aqueles espaços fabricados em massa para a eficiência econômica, ou seja, maior capacidade de acumulação, já que são muito arrojados em infraestrutura tecnológica, possibilitando grande velocidade e fluidez na mobilidade, relações produtivas e trocas econômicas.

Nessa leitura crítica diante dos espaços do capitalismo, Relph se posiciona em favor das paisagens vernaculares, dos espaços marcados pelo cotidiano de culturas tradicionais, ou grupos que mantêm alguma tradição coletiva de uso e apreço pelos lugares. Porém, como muito debatido ao longo das últimas décadas, o conceito de não-lugar em Relph é passível de muitos questionamentos e discordâncias, o que também nos faz reconhecer que os supostos não-lugares do mundo moderno, são capazes de cativar determinados grupos e gerações, estabelecendo alguns laços, memórias e identificações. Os conceitos de lugar e não-lugar, portanto, são marcados por uma expressiva relatividade de perspectivas, que só se faz desvendada a partir do rigoroso cuidado com as experiências e vivências que as pessoas mantêm com os espaços.

6. ERIC DARDEL E A GEOGRAFICIDADE

É compreensível que um geógrafo sem pretensões de seguir uma jornada estritamente acadêmica cumpra os ritos de formação, investigação e publicação de forma muito austera e pragmática, revisando temas importantes, mas sem grandes preocupações em enfrentar ou ultrapassar paradigmas, empreender ineditismos, inovar ou fundar propostas alternativas de método e pesquisa. Esse bem poderia ter sido o caminho escolhido por Eric Dardel (1899-1967), professor de História e Geografia dos Liceus de Paris, cofundador e diretor do Liceu Experimental Jean-Jacques Rousseau, na comuna francesa de Montmorency.

No ano de 1941, nas dependências da Universidade de Paris, em pleno contexto de ocupação nazista, Dardel defendeu com louvor sua tese sobre “A Pesca do Arenque na França” sob a avaliação de ninguém menos que Maximilian Sorre (Holzer 2011, Pinchemel, 2011). Com a tese concluída e poucos artigos divulgados, Dardel se limitou a publicar dois pequenos livros em uma coleção organizada pelo filósofo Emilie Bréheir. O primeiro texto foi dedicado à uma reflexão histórica intitulada “História, ciência do concreto”, publicado em 1946. O segundo trata-se do livro que de fato nos interessa, “O homem e a Terra: natureza

da realidade geográfica”, publicado em 1952 e traduzido para o português somente em 2011, pelo arquiteto e geógrafo Werther Holzer (2011).

Relph (1979, p.2) havia reforçado a importância da obra de Dardel ao qualificá-la como a “descrição mais completa das bases fenomenológicas da geografia”. Holzer (2011, p. 144) adensa ainda mais as recomendações, ao apontar o livro como “o melhor tratado de geografia fenomenológica que já foi até hoje escrito”. “O homem e a Terra” é um caso muito exemplar de um clássico em boa medida esquecido (Marandola Jr., 2012). Nas poucas páginas de sua obra, Dardel (2011) inovou, nos oferecendo um marco extraordinário para o nascimento de uma Geografia Fenomenológica e Existencial, servindo também de fundamento para uma inspiradora Geografia Poética e Literária.

Ao mesmo tempo que propõe novidades, Dardel resgata uma natureza geográfica em vias de substituição em seu tempo. O pós-guerra na Europa se faz muito marcado por uma Geografia que se modernizava profundamente. As influências das teorias dos lugares centrais de Walter Christaller e sua visão geométrica, econômica e estratégica dos espaços dominariam a cena geográfica europeia e despertariam em Dardel uma posição crítica contra a hegemonia positivista dos anos de 1950 (Claval, 2014).

A tradição geográfica dos estudos regionais refugiava-se nos Estados Unidos, tendo os trabalhos de Carl Sauer e Richard Hartshorne como seus últimos redutos. Na França, Dardel sustentava princípios rudimentares de uma postura geográfica vidaliana, de natureza ideográfica. Esta estaria mais preocupada em compreender o espaço por uma perspectiva distinta da homogeneidade e neutralidade da abstração euclidiana, diferenciando a realidade geográfica em lugares excepcionais. A geografia de Dardel portanto, seria também dedicada a compreender feições da paisagem, conceito entendido ao modo de Alexander von Humboldt (1875), isto é, uma convergência ou congregação de elementos geográficos na constituição do entorno humano.

A crítica de Dardel (2011, p.5) aponta para uma geografia definida por ele como “interior, primitiva”, anterior as intencionalidades de medição e apropriação utilitarista da Geografia moderna. O geógrafo francês ansiava por uma geografia mítica, heroica e das velas desfraldadas, praticada pelos exploradores interessados na Terra, plenos em vontade de correr o mundo, de franquear os mares e ainda capazes de se surpreenderem com a descoberta de outras paisagens. Sua noção de paisagem, que além de arranjo e conexão entre elementos geográficos, também pode ser entendida enquanto forma, fisionomia, desenho concreto moldado tanto pela natureza, quanto pela mão humana. Essa materialidade da paisagem seria entendida por Dardel como uma expressão da interrelação

geográfica. Uma forma que marca as feições de lugares e regiões e que é posta por Dardel como uma espécie de escrita, linguagem, vocabulário proferido pela própria Terra, sendo esta um ente vivo, autônomo, dotado de forças independentes.

A geografia de Dardel seria então uma geografia de lugares diferenciados e que descreve a Terra, traduz, ou interpreta as feições da paisagem como se esta fosse dotada de voz própria, capaz de lançar apelos para que os seres humanos se coloquem a decifrá-la. Em “O Homem e a Terra” a geografia se apresenta como uma hermenêutica da expressão terrestre. Para que essa interpretação aconteça, Dardel destaca uma condição fundamental, sendo esta a geograficidade, conceito dentre os mais explorados no autor.

Assim como a atenção dada à apreciação estética da paisagem em Humboldt era uma influência do romantismo alemão, arriscamos dizer que a geograficidade em Dardel também apresenta essa ancestralidade epistêmica, que fora desdobrada com contribuições da Fenomenologia. A geograficidade pode ser entendida, em um primeiro ato, como uma relação de cumplicidade envolvendo ser humano e a Terra, uma espécie de parentesco espiritual⁶ e inato, que marca o modo humano de existir. Tal elo entre humano e Terra era uma concepção bem recomendada pela Filosofia Romântica dos séculos XVIII e XIX. Dardel também se fundamenta em tais antecedentes ao explorar os textos de Novalis, Schelley e Hölderlin, mas as influências não se limitam a estes.

A Fenomenologia também se apresenta em “O Homem e a Terra” como fundamento para a geograficidade. Dal Gallo e Marandola Jr. (2015) destacaram que a condição de ser-no-mundo, desenvolvida por Heidegger em sua ontologia, respalda o sentido de geograficidade apresentado por Dardel. Ser-no-mundo, portanto, é colocar-se junto a Terra, ser em proximidade ao mundo efetivo, concreto e objetivo, ou seja, fazer uso da experiência imediata em meio a factualidade da existência. Geograficidade como a experiência de ser-no-mundo condiz muito bem com as recomendações do método fenomenológico, tanto em Husserl, como em Heidegger. Para alcançar o *noema*, ou consumir a redução eidética, se faz primeiro necessário descrever as *noeses*, colocando-se conscientemente diante da exterioridade (Husserl, 1990).

Em nossa leitura, a geograficidade como experiência é apenas a primeira camada do conceito, que Dardel propôs como uma espécie de geograficidade original. Essa primeira camada, portanto, é a etapa imanentista, corpórea, imediata e experiencial da

⁶ Espiritual aqui não se confunde com um aspecto da vida religiosa, mas sim como dimensão transcendental. No caso do romantismo alemão, o espiritual envolvendo a relação entre humano e natureza traduz a capacidade humana de conceber a forma e dinâmica da natureza em pensamentos e sentimentos.

“fenomenologia do espaço” proposta pelo autor (Dardel, 2011, p.25). Para esse primeiro movimento, o conceito de lugar, inspirado nas leituras do geógrafo aos textos de Emmanuel Levinas (Lima, 2018), é utilizado como fundamento, base da existência, suporte para o Ser, a situação (espaço e tempo) e circunstancialidade (acontecimento) de onde nos colocamos no mundo e de encontro com a Terra. O lugar se faz diferenciado pelas feições de suas paisagens e se consolida como habitat humano, o meio onde nos abandonamos em repouso, onde confiamos em nos demorar, a parcela de espaço sobre a qual construímos e habitamos.

O próximo movimento da geograficidade pode ser deduzido pela leitura de Jean-Marc Besse (201, p.120), que interpreta o termo como uma “consciência” geográfica daquele que se coloca junto à Terra. Deste modo, uma segunda geograficidade seria o ato interpretativo de traduzir o vocabulário da Terra, os apelos (concretizados nas formas e dinâmicas das paisagens) em linguagem poética. Essa geograficidade hermenêutica, portanto, seria o que Dardel (2011) nos esclarece como o ato de desmaterializar a concretude das formas da Terra em irrealidades imaginadas, dito de outro modo, é a transposição da objetividade da paisagem em subjetividade na consciência, ou seja, em fenômeno e imaginação geográfica.

Nesse ato de tradução Dardel (2011, p. 3) faz referência ao jogo de luz e sombra que aparece nas imagens que condiz com a ontologia hermenêutica heideggeriana.

Presença, presença insistente, quase inoportuna, sob o jogo alternado das sombras e da luz, a linguagem do geógrafo sem esforço transforma-se na do poeta. Linguagem direta, transparente que “fala” sem dificuldade à imaginação, bem melhor, sem dúvida, que o discurso “objetivo” do erudito, porque ela transcreve fielmente o “texto” traçado sobre o solo.

A tradução das paisagens da Terra em linguagem geográfica também assume na obra de Dardel as nuances do que o filósofo Gaston Bachelard (1991) denominou de jogo de ressonância e repercussão da imagem, contida em sua fenomenologia da imaginação. Ao estilo destes dois, a Terra, tendo a paisagem como sua expressividade imagética, solicita ao ser humano o reconhecimento situacional de seus apelos. Graças a virtude sensível de sua geograficidade original, o ser humano apreende no lugar e pelo corpo esses estímulos da Terra os interpretando, ou melhor, tingindo as formas da realidade geográfica com os tons dos significados. O vocabulário da Terra então se transpõe para o campo do pensamento, imaginação e subjetividade, sendo convertido em linguagem pelo esforço de uma geograficidade hermenêutica.

Essa tradução não se dá apenas por uma postura fruitiva diante da Terra, mas também por uma condição ativa e edificante, pois a linguagem traduzida se faz ação

interativa com os lugares. Ao agir sobre a Terra o ser humano sobre ela constrói e habita. Não se trata de um erigir à revelia dos objetivos humanos, ou das regras de sua razão, mas um construir ponderado no diálogo com o mundo, com a Terra e com os outros. Sendo assim, esse construir não deve explorar a Terra de maneira predatória e torturante, mas sim lançar luz sobre esta, dando a ela maior luminosidade para que a Terra possa ser e anunciar o que ela é em si mesma e o que deve ser pela vontade que a qualifica.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao explorar princípios filosóficos e bases de investigação geográfica dos autores aqui selecionados (Husserl, Heidegger, Relph e Dardel) cumprimos o objetivo de expor a Geografia Fenomenológica como método, caminho do pensamento e de investigação científica. Esta passa a ser vista com maiores desconfianças se o prisma de quem observa se limita ao que os positivistas definiram como Ciência única e legítima. As limitações também reaparecem quando se projeta na Fenomenologia a estirpe de campo psicológico. A percepção, nesse caso, deixa de ser instrumento, ora por desqualificação da imanência, ora por desprezo pela subjetividade. Essa é a contradição mantida pelos logocêntricos, que só consideram imanência e subjetividade se estas foram disciplinadas, aprioristicamente, pela metafísica das regras racionais, das medidas, ou da lógica dialética. Não parece ser tarefa fácil para os materialistas reconhecer que o espaço concreto não está desvinculado de um espaço imaginado. Esse é o desafio humanista. O alerta de nossas proposições desafia os olhares mais conservadores, já que não se pode mais desconsiderar a cultura, a sensibilidade e a subjetividade humana no desafio de entender o espaço, os fenômenos da realidade e da natureza dos lugares.

No cenário geográfico brasileiro identificamos não só o desconhecimento sobre Fenomenologia e Geografia Humanista, como também a curiosidade e o interesse, sobretudo nas novas gerações, avidas por mais caminhos para pesquisar. Por isso, o compromisso desse artigo é também fazer da proposta da Geografia Fenomenológica algo mais acessível, direto e sintético para as primeiras leituras, mas sempre mantendo o compromisso com as profundidades exigidas.

Aos mais seletivos, nossas colocações apresentam caminhos para quem queira se apropriar da Fenomenologia como método fundamental de uma Geografia muito especializada e restrita. Porém, cabe aqui apontar que a Fenomenologia também pode ser adquirida pelos mais ecléticos, como uma entre tantas ferramentas de pesquisa e reflexão,

sendo útil em determinadas etapas de trabalho. Que nosso esforço sirva a sua livre escolha, diante de uma Geografia plural.

REFERÊNCIAS

ANDERY, M.; MICHELETTO, N.; SÉRIO, T. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 15. ed. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo: São Paulo; EDUC, 1996. 436p.

ANDRADE, M. C. **Geografia Ciência da Sociedade**. Recife: EdUFPE, 2008. 243p.

ALES BELLO, A. **Introdução à fenomenologia**. Tradução: Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: EDUSC, 2006. 103p.

BACHELARD, G. **A Terra e os devaneios da vontade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1991. 317p.

BRANDÃO, P. R. B. Devotos, sábios e viajantes: os geógrafos do mundo islâmico medieval. **Geografia Ensino & Pesquisa**, Santa Maria, n. 22, e.3, p.8-16, 2018.

BUTTIMER, A. Humanistic Geography. In: SMELSER, N. J.; BALTIS. **International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences**. NY/Amsterdam: Elsevier, 7062-7067, 2001.

CAPALBO, C. **Fenomenologia e ciências humanas**. Aparecida: Ideias e letras, 2008. 176p.

CAPEL, H. **Filosofia e Ciência na Geografia Contemporânea: Introdução à Geografia**. Trad. Lílian Melchior e Jorge Guerra Villalobos. Maringá, Masoni, 2007. 168p.

CLAVAL, P. **Epistemologia da Geografia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. 408p.

CLAVAL, P. **História da Geografia**. Tradução: José Braga Costa. Lisboa: Edições 70, 2006. 140p.

CLOZIER, R. **As etapas da Geografia**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1950. 115p.

DAVIM, D. E. M. **Retorno à vontade da terra: Nietzsche como devir fundamental para uma geofilosofia**. 2019. 241 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

DARDEL, E. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva. 2011. 176p.

DE MARTONNE, E. **Panorama da Geografia**. Lisboa: Edições Cosmos, 1953. 815p.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Porto Alegre: L&PM, 2006. 80p.

ESTRABÓN. **Geografía**: Libros I e II. Tradução: J.L. García Ramón. Madrid: Editorial Gredos, 1991. 560p.

GOMES, P. C. C. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. 368p.

HADOT, P. **O véu de Isis**: ensaio sobre a história da ideia da natureza. Tradução: Mariana Servolo. São Paulo, 2006. 360p.

HARVEY, D. **Teorías, leys y modelos en Geografía**. Tradução: Gloria Luna Rodrigo. Madrid: Alianza Editorial, 1983. 499p.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. In: HEIDEGGER, M. Caminhos de Floresta. Tradução: Irene Borges Duarte. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Filosofia**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2009a. 456p.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2012a. 600p.

HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009b. 96p.

HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. Tradução: João Virgílio Gallerani. Coimbra: Arménio Amado, 1980. 186p.

HOLZER, W. **A Geografia Humanista**: sua trajetória 1950 - 1990. Londrina: Eduep, 2016. 340p.

HOLZER, W. A Geografia Humanista Anglo-saxônica, de suas Origens aos anos 90. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, v. 55, n. 1, p.109-146, 1993.

HOLZER, W. A Geografia Fenomenológica de Eric Dardel. In: DARDEL, E. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Tradução: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HUSSERL, E. **A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. 456p.

HUSSERL, E. **A ideia da Fenomenologia**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990. 136p.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Tradução: Pedro M. S. Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. 244p.

HUMBOLDT, A. **Cosmos (I)**: Ensayo de una descripción física del mundo. Bélgica: Editor Eduardo Perié, 1875. 472p.

LA BLACHE, P. V. Os gêneros de vida da Geografia Humana. In: HAESBAERT, R. (Org). **Vidal, Vidais: textos de Geografia Humana, Regional e Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

LAY, D. Cultural/Humanistic Geography. **Progress in Human Geography**, London, n. 5, e. 2, p. 249-257, 1981.

LIMA, J. S. Dardel levinasiano? O sentido da hipóstase e a irrupção do sujeito no lugar. **Geograficidade**, v. 8, n. 2, p.149-160, 2018.

LOWENTHAL, D. Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology. **Annals of the Association of American Geographers**, n. 51, e. 3, p.141-160, 1961.

MALPAS, J. **Heidegger's topology: being, place, world**. Cambridge: MIT press, 2008. 424p.

MARANDOLA JR., E. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia**, Rio Claro, 37, e.1, p. 81-94, 2012.

MARANDOLA JR., E. Identidade e autenticidade dos lugares: o pensamento de Heidegger em Place and placelessness, de Edward Relph. **Geografia**, Rio Claro, n. 41, e.1, p. 5-15, 2016.

MORAES, A. C. R. **A gênese da Geografia Moderna**. São Paulo: Hucitec 1989. 206p.

MORAES, A. C. R.; COSTA, W. M. **Geografia Crítica: a valorização do espaço**. São Paulo: Hucitec, 1987. 196p.

MOSER, P. K.; MULDER D. H.; TROUT. J. D. **A teoria do conhecimento: uma introdução temática**. Martins Fontes: São Paulo, 2004. 248p.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 188p.

OLIVEIRA, P. S. (Org.) **Metodologia das Ciências Humanas**. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1998. 220p.

PINCHEMEL, P. Biografia de Eric Dardel. In: DARDEL, E. **O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução: de Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011. 220p.

PLATÃO. **Teeteto: o conhecimento**. São Paulo: Acrópoles, 2016. 264p.

RANGLES, W. G. **Da terra plana ao globo terrestre: uma mutação epistemológica rápida (1480–1520)**. Campinas: Papirus, 1994. 162p.

RANDLES, W. G. **The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760**: From Solid Heavens to Boundless Aether. Aldershot, England, and Brookfield: Ashgate Publishing, 1999.

RELPH, E. C. As bases Fenomenológicas da Geografia. **Geografia**, Rio Claro, v. 4, n. 7, p. 1-25, 1979.

RELPH, E. C. Humanistic Geography. **Annals of the association of american geographers**. n. 66, e.1, p. 22-37, 1976a.

RELPH, E. C. **Place and placelessness**. London: Pion, 1976b. 156p.

RELPH, E. C. Reflexões sobre a emergência, aspectos e Essência do Lugar. In: MARANDOLA Jr., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs.) **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012.

SAFRANSKI, R. **Heidegger, um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução Lya Lúfi. São Paulo: Geração Editorial, 2000. 593p.

SARAMAGO, L. T. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: MARANDOLA JR. E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Org.). **Qual é o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012.

SAUER, C. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, R. L., ROSENDAHL, Z. **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2004.

SCHAEFER, F. Excepcionalismo em Geografia: um estudo metodológico. Tradução J. MCPHERSON. **Boletim de Geografia Teorética**. v. 7, n. 13, p. 5-37, 1977.

SILVA, A. C. Fenomenologia e Geografia, **Orientação**, São Paulo, n. 7, e.1, p. 53-56, 1986.

TUAN, Y. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982. p. 143-164.

TUAN, Y. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Lívia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2012. 298p.

VITTE, A. C. A Physische Geographie de Immanuel Kant: descrição, história da natureza. **Terra Plural**, Ponta Grossa, n. 10, e. 2, p.285-299, 2016.

VITTE, A. C. Physische Geographie de Immanuel Kant: descrição e história da natureza. Confins, **Revista franco-brasileira de Geografia**. Lisboa. n. 22, e. 1, p. 1-13, 2014.

VITTE, A. C.; SILVEIRA, R. W. D. Considerações sobre os conceitos de natureza, espaço e morfologia em Alexander von Humboldt e a gênese da geografia física moderna. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 27, e.1 p. 77-94, 2010.

WULF, A. **A invenção da natureza**: a vida e as descobertas de Alexander von Humboldt. Tradução: Renato Marques. São Paulo: Planeta, 2016. 600p.