



## PARA REFLETIR SOBRE A GEOGRAFIA CONTEMPORÂNEA: DO PREDICAMENTO EGOCÊNTRICO À FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL

Dayana Paes de Araujo<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo objetiva promover uma reflexão de caráter epistemológico sobre a Geografia na contemporaneidade a partir da crítica fenomenológica à herança Moderna concernente ao modo prevalente de estruturação da relação sujeito e objeto/sujeito e mundo, ao qual a formatação da disciplina esteve estreitamente vinculada. O fio condutor desta exposição é, por essa razão, a relação sujeito-objeto no bojo do pensamento Moderno e, posteriormente, no contexto fenomenológico existencialista. Traça-se, desse modo, um percurso de análise que parte do triunfo do predicamento egocêntrico no horizonte da Modernidade em direção ao seu declínio como desdobramento da crítica fenomenológica. Recorre-se à crítica da tradição filosófica Moderna para que seja possível adentrar um panorama teórico que subsidie um fazer geográfico que preze pela situacionalidade dos seres humanos. Ao se conceber a existência humana como fundamentalmente encarnada e incorporada, são abertos caminhos promissores para refletir acerca da Geografia na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Geografia Moderna, Fenomenologia, Geografia encarnada, corpo geográfico.

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo promover una reflexión epistemológica sobre la Geografía en la contemporaneidad a partir de la crítica fenomenológica del patrimonio moderno en torno a la forma imperante de estructurar la relación sujeto y objeto/sujeto y mundo, a la que se vinculó estrechamente el formateo de la disciplina. Por ello, el hilo conductor de esta exposición es la relación sujeto-objeto en el seno del pensamiento moderno y, más tarde, en el contexto fenomenológico existencialista. De esta manera, se traza un camino de análisis que parte del triunfo del predicamento egocéntrico en el horizonte de la Modernidad hacia su declive como despliegue de la crítica fenomenológica. Recurre a la crítica de la tradición filosófica Moderna para que sea posible adentrarse en un panorama teórico que subsidia un hacer geográfico que valora la situacionalidad de los seres humanos. Al concebir la existencia humana como fundamentalmente encarnada, se abren caminos prometedores para reflexionar sobre la Geografía en la época contemporánea.

**Palabras clave:** Geografía Moderna, Fenomenología, Geografía encarnada, cuerpo geográfico.

### INTRODUÇÃO

Este artigo objetiva promover uma reflexão de caráter epistemológico sobre a Geografia na contemporaneidade a partir da crítica fenomenológica à herança Moderna concernente ao modo prevalente de estruturação da relação sujeito e objeto/sujeito e mundo. Vale contextualizar que o discurso científico geográfico está centrado no estudo integrador da relação ser humano-meio. Tematizar a relação homem-meio representa, aliás, uma maneira de abordar

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UNICAMP, SP, sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Marandola Jr. E-mail: dayanapaesdearaujo@gmail.com.



a relação sujeito-mundo (MOREIRA, 2007, p.32). Pode-se depreender, assim, que a Geografia Moderna esteve estreitamente vinculada à dicotomia sujeito-mundo, eixo condutor da Revolução científica deflagrada no século XVII, visto que o nascimento da Ciência associa-se à cristalização de uma nova cosmovisão, convergente com o modelo cartesiano-newtoniano, e, por extensão, a uma nova forma de se conceber a relação ser humano-mundo, alicerçada na externalidade recíproca.

A configuração assumida pelo discurso científico geográfico pode ser correlacionada ao problema do conhecimento na Modernidade, uma vez que o dualismo caro a esse período reverberou na relação ser humano-mundo triunfante, de cunho externo e disjuntivo, que influenciou as concepções modernas de espaço, de natureza e de ser humano. O discurso científico da Geografia, por consequência, não logrou focar o ser humano engajado no mundo ou na realidade circundante. A abordagem das problemáticas epistemológicas da disciplina não pode, desse modo, suceder desconectadamente da reflexão sobre a oposição sujeito-mundo pertinente à Filosofia Moderna. O fio condutor desta exposição é, por essa razão, a relação sujeito-objeto estruturada no bojo do pensamento Moderno e, posteriormente, no contexto fenomenológico existencialista. Traça-se, desse modo, um percurso de análise que parte do triunfo do predicamento egocêntrico no horizonte da Modernidade em direção ao seu declínio como desdobramento da crítica fenomenológica, de maneira a explicitar os limites do idealismo gnosiológico – expresso na subjetividade moderna – e contextualizar as ideias centrais da Fenomenologia transcendental até a crítica existencial.

Recorre-se à crítica da tradição filosófica Moderna para que seja possível adentrar um panorama teórico que subsidie um fazer geográfico que preze pela situacionalidade dos seres humanos. Como alternativa à objetivação do mundo inerente à Ciência Moderna, surge a noção de corpo-sujeito que abrange a interconectividade entre consciência, corpo e mundo. Ao se conceber a existência humana como fundamentalmente encarnada e incorporada, são abertos caminhos promissores para refletir acerca da Geografia na contemporaneidade. As reflexões contidas neste texto visam, assim, pôr em primeiro plano a noção de um ser imerso no mundo, de sorte a enaltecer seu envolvimento corporificado com o mundo. Apesar da evidente impossibilidade de esgotar o problema na esfera desta pesquisa, trilha-se esse percurso analítico com o propósito de enfatizar a necessidade inadiável de construção de um fazer geográfico que contemple a vinculação inescapável do ser humano com o mundo.

## **METODOLOGIA**



Os dados objetos de estudo são, fundamentalmente, materiais bibliográficos e estudos pré-existentes. Por esse motivo, opta-se por utilizar, como metodologia, a revisão bibliográfica sistemática qualitativa, com a utilização de autores da Geografia e da Filosofia. Em virtude da natureza desta pesquisa, bem como de seu propósito, elementos teóricos colhidos de livros constituem a base do raciocínio relativo à construção da problemática, à qual contribuições teóricas selecionadas de artigos serão adicionadas.

Esclarece-se, em primeiro lugar, que revisão sistemática qualitativa é uma síntese rigorosa de pesquisas relacionadas à questão orientadora do estudo, na qual não se aplica análise estatística. O objetivo primordial da referida metodologia é ampliar as possibilidades interpretativas, construindo (re)leituras ampliadas (HOEFELMANN; SANTOS; MORETTI-PIRES apud GOMES, 2014). As revisões sistemáticas qualitativas podem, segundo alguns autores, ser subdivididas em outros tipos; em contrapartida, outros autores consideram apenas a existência da metassíntese em oposição à metanálise. Para os fins deste projeto, considera-se o emprego da metassíntese, em consonância com a leitura de que os demais tipos são variações dessa metodologia (SOUSA; CASTELO BRANCO, 2015, p.88).

A metassíntese é uma estratégia de caráter bibliográfico, por isso pressupõe a revisão da literatura. Uma vez que é mais ambiciosa quanto à abrangência, não se equipara a resumo ou a mosaico, posto que, ao expressar a necessidade de conhecer o que foi realizado, para buscar o que ainda não foi investigado, endereça-se a uma discussão e, com o intuito de transpor a síntese, objetiva elaborar um novo conhecimento que se apresente no cruzamento das informações (OLIVEIRA et al, 2015, p.148).

A ação interpretativa deflagrada opera a superação da síntese; por isso, logra propor uma crítica interna à produção científica e um novo conhecimento (OLIVEIRA et al, 2015, p.150). O texto final da metassíntese poderá, por fim, expor lacunas, “perspectivas ainda não consideradas, desafios para novas investigações sobre o tema ou velhas e novas perguntas ainda sem respostas” (OLIVEIRA et al, 2015, p.152). Portanto, ao derivar-se da análise e das interpretações, outro nível de síntese é possível.

## **REFERENCIAL TEÓRICO**

Retrocede-se alguns séculos para que seja possível circunscrever a problemática central alvo de contestação pelo movimento fenomenológico no início do século XX. Retoma-se, por isso, brevemente, o surgimento da tradição filosófica Moderna com a finalidade de situar o problema do conhecimento esboçado então, ao qual o movimento fenomenológico se contrapõe



por meio do desenvolvimento da crítica ao sujeito autoconsciente moderno. A discussão sobre sujeito (consciência) e objeto (mundo/corpo) no âmbito da Filosofia Moderna é, pois, essencial à apreensão do ponto de partida da Fenomenologia no século XX.

Russell (1957, p.486-490), Reale e Antiseri (2004, p.284) apontam René Descartes (1596-1650) como o fundador da Filosofia Moderna, a qual se inicia com a inversão do questionamento filosófico fundamental erguido no horizonte da Filosofia Antiga. Em outras palavras, o mundo é destituído da posição central para dar lugar a primazia do sujeito cognoscente. Reale e Antiseri (2004, p.284) atribuem a Descartes a instituição dos novos princípios que possibilitaram a inauguração de um saber centrado no ser humano e na racionalidade.

O filósofo francês interpretou que o ser humano seria composto por duas substâncias, distintas e separadas, *res cogitans* ou substância pensante, de natureza espiritual, e *res extensa* ou substância extensa, de natureza material, sedimentando a dicotomia mente-corpo ou consciência-mundo. O dualismo cartesiano balizou ainda uma cultura em que o espaço e o ser humano são dicotomizados, uma vez que os corpos são destituídos da qualidade de espaciais para, em substituição, serem exclusivamente concebidos como localizados no espaço. O conceito de espaço converte-se, assim, em um dado geométrico, representando um mundo externo ao ser humano. O espaço cartesiano corresponde a um “campo-suporte da matematicidade do real” (MOREIRA, 2008, p.58). Essa conceituação de espaço foi incorporada à Filosofia Clássica e, subsequentemente, atingiu seu ápice com Descartes e Newton na Filosofia Moderna (MOREIRA, 2008, p.57). O paradigma cartesiano-newtoniano foi absorvido pela Geografia, resultando na acepção de espaço como sinônimo de um espaço receptáculo (2012, p.61).

Além disso, Descartes propôs um método baseado na dúvida metódica. Para ele, somente seria possível afirmar a existência daquilo que pudesse ser provado, ou seja, de algo cuja existência não restassem dúvidas. A finalidade da dúvida cartesiana era atingir certezas supostamente indubitáveis. Por meio desse procedimento metódico, Descartes constata que a existência da mente é inquestionável, visto que não seria possível duvidar do pensamento, isto é, o pensamento constitui a prova da existência do “eu”. A subjetividade constituiria, assim, o fundamento do conhecimento.

Como consequência, a Filosofia posterior a Descartes orienta-se pelo subjetivismo, de modo que considera “[...] a matéria como algo apenas conhecível, se é que o é, por dedução do que se sabe da mente” (RUSSELL, 1957, p.491). Em paralelo, o eu que pensa consiste em “[...] uma substância da qual a natureza total ou essência consiste em pensar, e que não necessita de



nenhum lugar ou coisa material para sua existência” (RUSSELL, 1957, p.491). Em contraposição ao realismo, para o qual o conhecimento é determinado pelo objeto, “o idealismo considerará, preferentemente, o conhecimento como uma atividade que vai do sujeito às coisas, como uma atividade elaboradora de conceitos, ao final de cuja elaboração surge a realidade das coisas” (MORENTE, 1980, p.68). Com essa nova interpretação do ser humano e, também, da sua capacidade de conhecer, a ênfase recai sobre o sujeito que conhece e não mais sobre o objeto como outrora.

Por conseguinte, no mundo Moderno, o idealismo gnosiológico adquire preponderância, isto é, o fundamento do conhecimento não mais se encontra nos objetos, mas, sim, no sujeito cognoscente – nas condições de possibilidade de conhecimento do objeto e não no objeto em si. Essa nova posição sobre o caráter do conhecimento culmina com as proposições de Kant, o qual trata de eliminar a ideia de ser em si ne medida em que concebe que, na relação do conhecimento, o ser não corresponde a um ser “em si”, mas a um ser objeto, um ser a ser conhecido logicamente pelo sujeito cognoscente (MORENTE, 1980, p.244).

Nesse contexto, a Teoria do conhecimento assume posição privilegiada, posto que “[...] visa estudar os problemas levantados pela relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.40); ainda, “o sujeito [corresponde ao] a mente, a consciência, aquilo que conhece, opondo-se ao objeto [o que inclui o próprio corpo], como aquilo que é conhecido. Sujeito e objeto definem-se, portanto, mutuamente, como polos opostos da relação de conhecimento” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001, p.180). O idealismo gnosiológico alicerça-se na “a redução do objeto de conhecimento à representação ou ideia” (ABBAGNANO, 2007, p.534).

As críticas dos movimentos fenomenológico e existencialista endereçam-se, precisamente, ao cerne da supracitada problemática do conhecimento. É a contestação da natureza da relação sujeito (consciência) e objeto (mundo/corpo) no âmbito da Filosofia Moderna que conduz à ruptura desencadeada pela Fenomenologia. As proposições cartesianas respaldaram a equiparação da consciência a um gabinete fechado, visto que sua existência seria o único fato inquestionável. De acordo com essa tradição, como o contato com o mundo real não seria passível de comprovação, o mundo passou a ser concebido com uma mera projeção subjetiva. Mais ainda, por estar confinada, a consciência estaria dissociada do próprio corpo. A consciência estaria, assim, limitada a acessar as suas próprias experiências e ideias. Essa perspectiva de consideração da consciência foi denominada predicamento egocêntrico (SOKOLOWSKI, 2014, p.18). Em outras palavras, o predicamento cartesiano corresponde ao fundamento da acepção de consciência/mente, encerrada em si mesma, que se contrapõe não só



ao mundo, mas a seu próprio corpo. O abismo entre a consciência e o mundo, decorrente do triunfo do predicamento egocêntrico, desemboca em um dilema filosófico de grande expressão.

Com a defesa da noção de intencionalidade, Edmund Husserl, expoente da Fenomenologia transcendental, oferece uma pretensa solução ao referenciado impasse. Com o emprego da aludida noção, ele alcança demolir a ideia de uma consciência de si solitária, consciência somente de si mesma, de suas sensações e de seus pensamentos, porque compreende a intencionalidade como inerente à essência da percepção. A direcionalidade é tida, assim, como a característica basilar da consciência. Rompendo com a acepção de consciência autocentrada, a intencionalidade supõe que cada ato da consciência é, necessariamente, intencional. Como a consciência escapa de seu enclausuramento, uma vez que a Fenomenologia se entrelaça ao pressuposto da manifestação dos fenômenos no campo da experiência humana, o mundo é restaurado como horizonte de contato, de modo que a realidade e a verdade dos fenômenos são reconhecidas como passíveis de serem alcançadas (SOKOLOWSKI, 2014, p.24). Em outras palavras, a Fenomenologia, em contraposição à tradição Moderna, não submerge a verdade na subjetividade, pois, de forma semelhante à Filosofia pré-moderna, compreende a razão como constituída para a verdade. Por conseguinte, a Fenomenologia foi indispensável à quebra do predicamento egocêntrico, núcleo da doutrina cartesiana do conhecimento, por rejeitar a concepção de uma consciência confinada no interior de seus próprios limites, incapaz de alcançar a realidade da manifestação das coisas. Portanto, buscar a verdade torna-se novamente possível (SOKOLOWSKI, 2014, p.214).

Husserl propõe ainda a redução fenomenológica – Epoché (Suspensão do mundo) – como método necessário para desvelar as essências em virtude das quais os objetos são o que são, visto que a descrição fenomenológica não se esgota na percepção empírica dos fenômenos (COOPER, 1997, p.45). De acordo com esse método, “para atingir a ‘intuição essencial’ devemos colocar entre parênteses o ponto de vista natural (nossas crenças na existência de um mundo exterior, e de nossos psiquismos empíricos)” (COOPER, 1997, p.46, traduzido pela autora). A operação da redução fenomenológica desembocaria na focalização do denominado ego transcendental (Eu puro). Em razão do resultado obtido da redução fenomenológica, esse “Eu purificado”, a despeito de incorporarem a doutrina da intencionalidade com entusiasmo, alguns filósofos existencialistas acusam Husserl de não ter se desvinculado suficientemente da premissa epistemológica que alicerçou a tradição filosófica Moderna: “o preceito de que o conhecimento e a compreensão pertencem no final de contas a espectadores em vez de agentes (espectador não participante de seus atos e de sua vida)” (COOPER, 1997, p.48-49, traduzido pela autora). Como se esforça por isolar e descrever a consciência pura, a consciência adquiriria



preponderância como um ente descorporificado em algumas das ideias desenvolvidas por Husserl. O primeiro produto da premissa espectadora seria, nesse caso, o ego transcendental (um espectador incorpóreo desinteressado de sua vida). Por consequência, a Fenomenologia transcendental não teria logrado escapar de uma espécie de solipsismo metodológico (COOPER, 1997, p.43).

Na esteira da crítica descrita, “a Fenomenologia se torna existencial com a negação contundente do primado de um conhecimento espectador” (COOPER, 1997, p.49, traduzido pela autora). A premissa espectadora acarreta a dicotomia, pois induz a ideia de que o sujeito constitui um polo cognitivo independente sem corpo, divorciado do mundo. Como Steiner (1978, p.63) contextualiza, “em Descartes, diz Heidegger penetrantemente, a transcendência torna-se ‘rescendência’. Tudo é remetido ao espectador humano. O cogito vem antes de *sum*; o pensar precede o ser, a verdade é uma função da certeza do sujeito humano”. Desse modo, a Modernidade, assentada numa racionalidade subjetivista, foi responsável por alienar o ser humano do mundo. Os existencialistas rechaçaram veementemente, portanto, a ligação da natureza humana a uma postura puramente reflexiva e desengajada com o mundo da vida.

Ainda no interior desse movimento de crítica, Martin Heidegger entrega contribuições teóricas relevantes ao promover a radicalização da noção de intencionalidade tão discutida por Husserl. Heidegger recusa cabalmente a tese central da ontologia moderna: os modos fundamentais do ser são o ser da natureza (*res extensa*) e o ser do espírito (*res cogitans*). A orientação pelo sujeito na Filosofia Moderna deve-se ao julgamento de que somente o sujeito seria acessível. A diferenciação entre sujeito e objeto, herdada de Descartes, compõe a problemática basilar da Filosofia Moderna. Para Heidegger, tal distinção foi acentuada e converteu-se em fio condutor da problemática filosófica. Opta-se, por essa razão, pelo abandono da ideia de um sujeito transcendental e lógico em favor da aceção de um ser imerso no mundo, cujo sentido e existência se dão a partir do encontro com o mundo, pois se reconhece que “[...] o sujeito, com base na intencionalidade, já se encontra em relação com aquilo que ele mesmo não é” [...] ao sujeito sempre pertence um objeto, um não pode ser pensado sem o outro” (HEIDEGGER, 2005, p.228).

A noção de ser-no-mundo distancia-se, desse modo, da leitura na qual o sujeito constitui uma subjetividade que se localiza no mundo, mas que se encontra apartada das coisas, visto que

Reside no conceito do sujeito se relacionar. O sujeito é nele mesmo algo que se relaciona. Nesse sentido, é necessário formular a questão acerca do ser do sujeito de tal modo que essa determinação essencial do relacionar-se-com, isto é, *a intencionalidade*, seja copensada no



conceito do sujeito, ou seja, de tal modo que a relação com o objeto não seja algo que se ache articulado ocasionalmente com o sujeito com base no estar casualmente presente à vista de um objeto. À existência do ser-aí pertence a intencionalidade. *Existir* significa, então, entre outras coisas: *ser se comportando junto ao ente*. Pertence à essência do ser-aí existir de tal modo que ele já sempre se encontra junto a um outro ente (HEIDEGGER, 2005, p.231).

Como Heidegger parte da consideração da constituição ontológica do ser humano, entende que “[...] ele nunca é algo assim como uma esfera interna subjetiva. A razão pela qual nós reservamos o conceito “existência” para o modo de ser do ser-aí reside no fato de que a esse ser pertence o ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2005, p.250). Supõe-se, assim, a indissociação entre a pessoa e as coisas – ou entre a pessoa e o mundo (STEIN, 2002, p.106), uma vez que

O mundo é anterior a qualquer separação da pessoa e do mundo num sentido objectivo. E anterior a qualquer ‘objectividade’, a qualquer conceptualização: é também anterior a subjectividade, dado que tanto objectividade como subjectividade são concebidas dentro do esquema sujeito-objecto (PALMER, 1986, p.137).

Ser-no-mundo implica por isso transcender o mundo [...], [pois] a relação com o mundo é um engajamento préreflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexa entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento. É mais uma região ontológica do que uma realidade dada., [...] [porque] o mundo que está aí diante de nós não é ente ou receptáculo de objetos. [...] [Possuindo a espacialidade como dado inerente, não se reduz, porém, ao] cósmico e ao geométrico (NUNES, 2002, p.14).

Também na contramão da leitura moderna de sujeito, Maurice Merleau-Ponty assevera que a relação primária do ser humano com o mundo não é equiparável a de um sujeito com o seu objeto, porque seria impossível desengajar a existência humana da do mundo. Diferentemente de Husserl, de Heidegger e de Sartre, ele enfatiza a experiência por ter sido influenciado pelo movimento da Gestalt no âmbito da Psicologia (CERBONE, 2014, p.147). Segundo Merleau-Ponty, a experiência vivida do corpo contrapõe-se à separação sujeito-objeto, posto que o corpo não se restringe a uma entidade puramente material no interior do mundo. Com essa bagagem, ao julgar o aparato disponibilizado pela Fenomenologia transcendental insuficiente, Merleau-Ponty concentrará esforços para superar o clássico dualismo entre mente e corpo.





Merleau-Ponty rechaça a filosofia da consciência e, por extensão, a concepção de sujeito transcendental, pois pressupõe que não é possível uma reflexão desencarnada: “compreende-se melhor que o corpo humano não seja para o homem o revestimento de sua ‘reflexão’, mas reflexão figurada (o corpo se tocando, se vendo) e o mundo não um em si inacessível, mas o ‘outro lado’ do seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 335). Correlatadamente, a ideia de um mundo exterior totalmente distinto do sujeito pensante a partir da qual a Filosofia Moderna desponta é problematizada. Merleau-Ponty sublinha que o ser humano está corporificadamente envolvido com o mundo. Essa condição se sobreporia, aliás, às capacidades reflexivas humanas. Para superar a concepção moderna de consciência, foca-se na situacionalidade corporificada e histórica do ser humano.

Em sua Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty reconhece o corpo como fundamento para aparição de outros objetos. A experiência da percepção dos objetos do mundo pressupõe necessariamente a referência à existência corporal (MERLEAU-PONTY, 1999). Compassadamente a essa compreensão, a noção de corpo-próprio como a realidade intencional do sujeito é mobilizada em contraponto à noção cartesiana de corpo-máquina ou corpo-objeto (REYNOLDS, 2014, p.164-165). Por conseguinte, Merleau-Ponty rejeita que o corpo possa ser tomado como um mero objeto, de modo que esse passa a assumir papel de sujeito (corpo-sujeito). O corpo não corresponde, no entanto, à coisa ou a ideia de forma excludente. O corpo é mundo e consciência simultaneamente. Ser consciente e ser corporificado estão entrelaçados com a existência humana. O corpo não detém, por conseguinte, uma posição subordinada em relação à consciência reflexiva ao mesmo tempo em que não se confunde com o sujeito pensante. Ao fim e ao cabo,

Não somos uma consciência reflexiva pura, mas uma consciência encarnada num corpo. Nosso corpo não é apenas uma coisa natural, tal como a física, a biologia e a psicologia o estudam, mas é um corpo humano, isto é, habitado e animado por uma consciência. Não somos pensamento puro, pois somos um corpo. Não somos uma coisa natural, pois somos uma consciência (CHAUÍ, 2000, p.307).

Fundamentar uma nova ontologia na leitura do corpo como entrelaçamento ou inerência, que contrasta significativamente com a aceção de corpo máquina intrínseca à ontologia moderna/cartesiana, torna-se tarefa prioritária. Merleau-Ponty reconhece, nesse percurso, a carne como amálgama, não equiparável à matéria, ao espírito ou à substância, constituindo alternativa ao dualismo substancialista entre sujeito e objeto – natureza e história ou, ainda, “*res extensa*” e “*res cogitans*”:



A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra, e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral [...]. Nessa acepção, a carne é um “elemento” do Ser. Não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao lugar e ao agora. Ademais, ela é inauguração do onde e do quando, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 184).

Sublinhando a inerência necessária existente ou o quiasma entre carne e mundo, a oposição entre consciência e mundo é rompida, posto que a imbricação do corpo no mundo é exaltada. É precisamente com a noção de inerência que Merleau-Ponty almeja dissolver o dualismo metafísico entre corpo e espírito ou entre natureza e humanidade. Como consequência da consideração dessa noção, advinda da superação da acepção substancializada de corpo, a centralidade não é mais atribuída ao sujeito perceptivo. Ao se conceber a carne como constituída da mesma natureza da qual é feito o mundo, é plausível atestar a existência de uma sutura entre ser humano e mundo, de maneira que a “‘subjetividade’ e o ‘objeto’ formam um único todo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 239). Com a mobilização da noção de carne, é possível notar a “experiência integral, a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 152).

## **RESULTADOS E/OU DISCUSSÕES**

Em síntese, as reflexões tecidas resultam da tentativa existencialista de dissolver as dicotomias sujeito *versus* objeto, mente *versus* corpo ou consciência *versus* mundo, visto que se baseiam na avaliação de que a dúvida cartesiana e mesmo a Epoché de Husserl respaldaram a interpretação de que o cogito ou o "ego puro" poderia existir dissociadamente do corpo ou do mundo. Como marco incontestável da Fenomenologia, ao denotar a transcendência da consciência, a intencionalidade constitui um legado que reverbera com muita intensidade no pensamento filosófico contemporâneo. Ao reconhecer o contato com o mundo como intrínseco ao ser da consciência, a noção de intencionalidade põe em questão a relação do sujeito – mediada pela representação – com o objeto, base a partir da qual a Filosofia Moderna desenvolve-se como Teoria do conhecimento. A verdade é restituída à posição primaz, porque entendida [...] como desvelamento e não como acordo entre um sujeito e um objeto ou uma conformidade do pensamento consigo próprio, [com isso] distancia-se da Filosofia da consciência [...] (PASQUA, 1993, p.28). Como resultado, o problema do conhecimento como



problema da adequação entre a representação produzida na esfera da consciência e o objeto cognoscente perde relevância.

No cenário da Modernidade, o abismo desenhado entre ser humano e mundo fundamentou a compreensão do ser humano como desengajado do próprio mundo. As reflexões desenvolvidas neste texto derivam da necessidade de se pensar a Geografia sobre novas bases epistemológicas. Esse imperativo resulta da constatação de que a Geografia Moderna subsidiou a construção de um conhecimento desencarnado. Um dos grandes desafios a ser enfrentado pela disciplina é, por esse motivo, produzir um conhecimento situado.

Para atestar o julgamento em referência, remeteu-se à tradição filosófica Moderna para situar o problema do conhecimento esboçado então, ao qual os movimentos fenomenológico e existencialista se contrapõem por meio da crítica à acepção moderna de sujeito. Com a Fenomenologia e, posteriormente, o Existencialismo, a cisão é dissipada em virtude da recusa do sentido moderno de egoidade atribuído ao sujeito. Essa crítica elementar parte do reconhecimento de que o sujeito está permanente e necessariamente situado em um lugar determinado. O corpo, nesse sentido, estabelece a conexão entre sujeito e mundo. O destaque dado ao corpo, não mais considerado como um mero objeto, mas como um corpo-sujeito, decorre da revelação da inescapável situacionalidade histórica, social, política e cultural do ser humano. A corporeidade relaciona-se, de modo direto, inclusive, com as questões de raça, gênero, classe, identidade nacional/regional e idade (CRUZ HERNÁNDEZ apud HAESBAERT, 2020, p.80). Em resumo, com o abandono do cogito cartesiano em favor da experiência vivida, propiciado pelos movimentos fenomenológico e existencialista por meio da ênfase na corporeidade/carnalidade, o estranhamento entre sujeito e objeto é passível de ser transposto.

Mais especificamente, quanto à Geografia contemporânea, é a crítica ao esquema sujeito-objeto e, correlatamente, à relação ser humano-mundo triunfante na Modernidade, de cunho externo e disjuntivo, que possibilita a compreensão de como a concepção do espaço cartesiano-newtoniano – um espaço como sinônimo de extensão e dissociado do ser humano – incorporada à disciplina resultou nas dicotomias ser humano/natureza, ser humano/mundo, ser humano/meio e ser humano/espaço. Em contraposição à acepção moderna de espaço, a Fenomenologia possibilita a contestação das dicotomias que mantêm a consciência apartada do corpo e, por extensão, do mundo. Nessa direção, a partir proposição da superação da dicotomia entre sujeito e mundo, Heidegger semeia ideias que podem ser exploradas com mais afinco:



Quando se fala do homem e do espaço, entende-se que o homem está de um lado e o espaço de outro. O espaço, porém, não é algo que se opõe ao homem. O espaço nem é um objeto exterior e nem uma vivência interior. Não existem homens e, além deles, espaço. Ao se dizer um homem e ao se pensar nessa palavra aquele que é no modo humano, ou seja, que habita, já se pensa imediatamente no nome homem a demora, na quadratura, junto às coisas (HEIDEGGER, 2001, p.136).

O desafio é, assim, construir uma Geografia que compreenda o ser-no-mundo, de modo a romper com a tradição espacial Moderna, marcada pela relação de estranhamento entre espaço e ser humano.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os elementos teóricos reunidos neste trabalho constituem um instigante convite à reflexão sobre a Geografia contemporânea. No panorama brasileiro, a produção do conhecimento geográfico não pode negligenciar a posição geopolítica do país no mundo. Deve-se focar, em especial, o contexto latino-americano para construir um conhecimento geográfico a partir do diálogo com os movimentos sociais locais, uma vez que a colonialidade do poder está presente de forma marcante na América Latina. Desprezando tais aspectos, o fazer geográfico termina por se vincular à matriz de conhecimento eurocêntrica, condizente com as demandas dos grupos hegemônicos. Resta, portanto, à disciplina dedicar-se a produzir um conhecimento encarnado, drasticamente situado, que parta da carnalidade, do corpo e da experiência vivida.

Para finalizar – ou, melhor dizendo, (re)começar –, pode-se indicar que “o desafio, portanto, é produzir uma Geografia como mapa que não seja a projeção de sobrevoo, desencarnada, assumindo sua situacionalidade e limitação” (MARANDOLA JR, 2018, p.239). Apesar de que, neste texto, se atenha à dimensão epistemológica do desafio, não se pode negligenciar que “isso envolve não apenas um desafio epistemológico, mas ontológico e ético” (MARANDOLA JR, 2018, p.239). Em outras palavras, o conhecimento construído deve estar concatenado com a respectiva condição histórica, política e cultural, de sorte que a ciência geográfica possa ser também instrumento de transformação social, assumindo tonalidade subversiva.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.



- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- COOPER, David E. *Existentialism*. Oxford, Blackwell Publishers, 1997.
- GOMES, Isabelle; CAMINHA, Iraquitan. Guia para estudos de revisão sistemática: uma opção metodológica para as Ciências do Movimento Humano. *Movimento*, v. 20, n. 01, p. 395-411, jan/mar de 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=115329361019>. Acesso em: 04 ago 2017.
- HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, vol: 22, n.48, p.75-90, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Chuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. RJ: Vozes, 2012.
- JAPIASSU, H; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- MARANDOLA JR., Eduardo. Olhar encarnado, geografias em formas-de-vida. *GeoTextos*, Salvador, v.14, n.2, p. 237-254, 2018.
- MERLEAU-PONTY, M. *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MOREIRA, Ruy. *Geografia e práxis: a presença do espaço na teoria e na prática geográficas*. São Paulo: Contexto, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Para onde vai o pensamento geográfico?* São Paulo: Contexto, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pensar e ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento geográfico brasileiro*. As matrizes clássicas originárias. v. 1. São Paulo: Contexto, 2008.
- MORENTE, Manuel García. *Fundamentos de Filosofia: lições preliminares*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1980.
- OLIVEIRA, A et al. Metassíntese: Apontamentos para sistematização de revisões amplas e crítica interna à produção científica. *Atas CIAIQ2015*, v. 1, p.147-152, 2015. Disponível em:



XIV ENCONTRO NACIONAL DE  
PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM

**GEOGRAFIA**



<http://proceedings.ciaiq.org/index.php/Ciaiq2015/article/viewFile/36/34>. Acesso em: 04 ago 2017.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia: do humanismo a Descartes*. V. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Vozes: Petrópolis, RJ, 2014.

RUSSELL, B. *História da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SILVA, C. A. de F. Do cogito tácito à carne: Merleau-Ponty e a “sucessão” do “sujeito”. In: *Educação e Filosofia*, v. 30 (n.ESP), p.87-114, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v30nEspeciala2016-p87a114>. Acesso em: 15 set 2021.

STEINER, G. *As idéias de Heidegger*. São Paulo: Cultrix, 1978.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.