

O DASEIN QUE SOMOS NO PESQUISAR EM GEOGRAFIA
The dasein that we are in the research in geography

Antonio Bernardes¹

RESUMO

Partindo da discussão do que é o *ser* do homem ou o *Dasein*, como se refere Heidegger, e suas respectivas traduções para a língua portuguesa – como, por exemplo: *ser-aí*, *estar-aí* e *pre-sença* –, pretendemos posicioná-lo e situá-lo devidamente nos estudos geográficos, notadamente, para inferir uma concepção de *ser* para além do pesquisado e de suas dinâmicas que caracterizam o lugar em direção ao próprio pesquisador que é *ser-no-mundo*, com os Outros e os entes em geral. Trata-se de uma tentativa de indicar o pesquisador e o pesquisado teoricamente sob as mesmas condições de *ser* sem deslocá-los de sua posição, perspectiva de abordagem, situação e corporeidade para os estudos geográficos no lugar.

Palavras-chave: Ontologia. *Dasein*. Heidegger. Mundo. Lugar.

ABSTRACT

Starting with the discussion of what is the being of the man or the *Dasein*, as discussed by Heidegger, and their translations into Portuguese – for example: being-there or presence –, we intend to position it and located it properly in geographical studies, highlighting, to infer a conception of being beyond the researched and their dynamics that characterize the place in direction of the own researcher which is being-in-the-world along with the Others and with things in general. It is an attempt to indicate the researcher and the researched theoretically under same conditions which are *being-in-the-world* without moving it from its position, perspective's approach, situation and corporeality for geographic studies of and in place.

Keywords: Ontology. *Dasein*, Heidegger, world, place.

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes-RJ. Doutorado em Epistemologia e Ontologia em Geografia e Pós-doutorado em Metodologia de pesquisa em Geografia pela UNESP-FCT. antoniobernardes@id.uff.br.

✉ Rua José do Patrocínio, 71, sala 103 H, Centro, Campos dos Goytacazes, RJ. 28010-385.

PREÂMBULO

Na língua alemã o *Dasein* se trata de um termo vernáculo para a existência. O *sein*, nesse caso, é um substantivo neutro que indica o ser e o estar de modo sintético. O *Da*, por sua vez, se trata de um advérbio de lugar – aí, ali, lá. Na Filosofia ele foi utilizado teoricamente por diversos pensadores. Por exemplo: Hegel (2005) indica que o *Dasein* é o devir a partir da dialética entre o ser e o nada. Sartre (1997), parte de algumas críticas quanto as concepções de Hegel e, traçando um diálogo com Husserl e Heidegger, indica o que o *Dasein* é o ser que somos, ou seja, “*Dasein ist je meines*”² (SARTRE, 1997, p.317).

Já em Heidegger, o *Dasein* indica o *Ser*³ que **somos**, ou seja, o homem e a fundamentação recíproca do *Ser* e do ente. Na língua portuguesa o *Dasein* foi traduzido e interpretado com base nos verbos ser e estar. Podemos **grosseiramente** indicar – já que não se trata de um entendimento de Heidegger – que o ser indica a essência, a ideia e a subjetividade, o estar indica a existência, a matéria e a objetividade. Entretanto, na língua que dá origem ao termo – alemão – ser e estar é representado por um único verbo, *sein* – em outras línguas ocorre o mesmo fato, no inglês pelo verbo *to be* e no francês pelo verbo *être*.

A tradução mais corrente de *Dasein* na língua portuguesa é por **ser-aí**⁴ que busca expressar a dinâmica fundamental e indissociável entre o ser e estar como o é na língua alemã. Outra tradução mais recente para o português é por *presença*. Conforme a tradutora da obra de “Ser

e tempo” de Heidegger (2011), Márcia Sá Cavalcante Schuback, define que a

Presença não é sinônimo nem de existência e nem de homem. A palavra Dasein passa a ser usada na língua filosófica alemã no século XVIII como tradução da palavra latina *praesentia*. Logo em seguida passa a traduzir o termo *existentia*, sendo por isso comumente usada no alemão moderno na acepção de existência. Em Ser e tempo, traduz-se, em geral para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí”, *être-là*, *esser-ci*, etc. Optamos pela tradução de Dasein por presença, pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado a implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma posição estática que o “ser-aí” ou o “estar-aí” sugerem. O “pré” remete ao movimento de uma aproximação antecipadora e antecipação aproximadora, constitutivo da dinâmica de ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o “ex” de existência suscita caso permanecesse no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência [...]; 4) presença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humano (HEIDEGGER, 2011, p. 561).

A tradutora se preocupa com a separação que implica o binômio existência/essência quando traduzido por **ser-aí**, assim como o imobilismo que a tradução anterior pode atribuir ao *Dasein*. Relevando a primeira assertiva, ela está em acordo com que Heidegger (2012) afirma em “Os problemas fundamentais da fenomenologia”, porque o filósofo desconstrói o par conceitual essência/existência na Filosofia medieval com os conceitos que interpelam o ente a partir das perguntas: o que é – essência – e se é – existência. Um dos principais resultados críticos dessa interpretação é que o *Dasein* possui um modo de ser que não poder ser compreendido a partir do sentido tradicional dessas duas categorias.

² Em alemão: “O *Dasein* é cada vez meu”.

³ As flexões dos verbos ser e estar quando utilizados em itálico indicam a existencialidade e a essencialidade humana. Por vez, quando o ser estiver grafado em maiúscula – Ser – refere-se ao *Dasein* e em minúscula – ser – ao ser-no-mundo.

⁴ Referimo-nos as traduções para o português de “Ser e tempo” de 1989 e 2009 realizadas pela mesma tradutora, Márcia Sá Cavalcante Schuback.

Ainda podemos destacar que na tradução por **pre-sença**, a tradutora possui certa preocupação com os aspectos locacionais quando destaca o termo “pré” de **presença** ao modo do “Da” de *Dasein*. Guardadas os devidos incorrências dos termos, é possível interpretar que a tradutora busca, de uma só vez, alcançar o aspecto espacial e o temporal para a tradução do *Dasein* na língua portuguesa. Todavia, para avançarmos na discussão, sublinhamos uma assertiva de Flores (2009), quanto aos aspectos temporais para Heidegger, sendo que

[...] o tempo é a perspectiva na qual o ser-aí compreende e interpreta ser, o tempo é o sentido do ser do ser-aí. Na medida em que a temporalidade constitui o sentido do ser do ser-aí e se à constituição do ser deste ente pertence a compreensão de ser, então a compreensão somente pode ser possível tendo como base a temporalidade. [...] o tempo é o horizonte a partir do qual ser se faz compreensível (FLORES, 2009, p. 8).

A temporalidade de ser no presente indica o passado e o futuro como modos de ser do *Dasein* como estruturas *ek-stática* porque ele é. Sartre (1997) afirma que o *Dasein* é **estando sendo** e o **sendo estando**. Sem margens para trocadilhos, o gerúndio dos verbos não indica somente o devir, mas também a ligação fundamental do presente quanto aos modos de ser. O passado é uma das estruturas *ek-státicas* do *Dasein* que permite sua compreensão no presente rumo ao futuro. Nesse sentido, entendemos que designar o *Dasein* por *pre-sença* na língua portuguesa é limitar a estruturação do *Dasein* ao momento presente. Sob outros termos, o próprio Heidegger critica essa concepção quando criticou a ontologia tradicional que concebia o ente como presença:

Torna-se, assim, evidente a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo “mundo” e pela “natureza” no sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do “tempo”. A determinação do sentido do ser como $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ e

$\sigma\acute{\iota}\alpha$, que, do ponto de vista ontológico-temporâneo, significa “vigência”, representa um documento externo dessa situação, mas somente isso. O ente é entendido em seu ser como “vigência”, isto é, a partir de determinado modo do tempo, do “atualmente presente” (HEIDEGGER, 2006, p. 63-64).

Para contribuir ao debate tomamos a assertiva de Inwood (2002) para os modos como Heidegger utiliza as palavras gregas $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (*parousia*) e $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (*ousia*), como segue:

A palavra grega *parousia*, um entre presente, presença chegada”, é composta de *ousia* e para, “ao lado etc.”. *Pareinai* similarmemente significa “estar [*einai*] presente [para]. A forma *ousia* surge do particípio presente feminino de *eiani*, *ousa*.) Heidegger sustentou que *ousia* significava “vigência, presença [*Anwesenheit*]” (INWOOD, 2002, p. 201).

Pelas considerações de Heidegger e de Inwood é possível afirmar que vigência e *pre-sença* são termos próximos que indicam uma condição dos entes na ontologia tradicional. O *Dasein* aponta para o ente que é o homem pelos seus modos de ser *sendo* ou como afirma Heidegger (2006, p. 64) “o ser do homem caracteriza-se como [...], o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade de falar”. Desse modo, entendemos que *pre-sença* não é, pois, o termo adequado para exprimir a *ek-sistência* do homem, isto é, a sua natureza de ente lançado pelo *Ser* na clareira que é mundo.

Nesse sentido, para nossa discussão, destacamos as considerações da tradutora quanto ao **ser-aí** que sugere um imobilismo arbitrário ao *Dasein* e, por outro, como o termo *pre-sença* indica uma posição e situação prévia – inclusive temporal – que foi colocado o *Dasein*. Discutiremos algumas dessas determinações mais adiante como intuito de indicar possibilidades interpretativas e de análise e como podemos entendê-los nos estudos geográficos para se relevar o pesquisar em

Geografia que em certa situação – discutiremos este conceito mais adiante – há o pesquisado e suas dinâmicas que caracterizam o lugar em direção do próprio pesquisador – como um dos modos de **ser-no-mundo** – com os Outros e com os entes em geral. Em outras palavras, se trata de uma tentativa de indicar o pesquisador e o pesquisado teoricamente sob as mesmas condições de *ser* sem deslocá-los de sua posição, perspectiva de abordagem, situação e corporeidade para os estudos geográficos do e no lugar.

De antemão, alertamos que nos atemos ao *Dasein* como proposto por Heidegger em sua obra “Ser e tempo”, pois entendemos que é nela, principalmente, que ele se dedica a analítica existencial do **Ser**. Também nos apoiamos na obra “O Ser e o Nada” de Sartre, pelo diálogo que ele desenvolve com as proposições da analítica existencial de Heidegger, não fazendo incursões nas críticas que ele desenvolve ao “sistema” heideggeriano e sim pontuando os pontos em comum que nos possibilite entender os modos de existência do *Dasein*.

É justamente no *Dasein* e nos seus modos de existência que está calcada nossa proposta para os estudos geográficos, como um meio de abertura do *Dasein* para a interpretação e o entendimento do mundo e de si, carregada de significados, e não como certo entendimento deslocado da posição e situação que o faz **ser**. Isso vale tanto para o pesquisador como para o pesquisado. Nesse sentido, não intentamos realizar uma discussão mais aprofundada acerca da categoria lugar na Geografia e as respectivas influências das proposições Heidegger e sim apenas indicar como para os estudos geográficos no lugar é necessário, antes de tudo, que o *Dasein* que somos não seja/esteja prévia e arbitrariamente posicionado no mundo.

QUEM E/OU O QUE É O DASEIN?

Quem é o *Dasein* para Heidegger? Ele (HEIDEGGER, 2011, p. 42) define o *Dasein* como “esse ente que cada um de nós mesmos sempre

somos e que, entre outras coisas, possui em seu *ser* a possibilidade de questionar”. Em outras palavras, o *Dasein* é o homem que somos considerando tanto seus aspectos objetivos como subjetivos e que possuem a capacidade de questionar outros entes que não **são**, assim como o ente que ele **é**.

A discussão acerca do ente e do *Ser*, como uma tentativa de definir quem **é** o homem e o mundo não é nova na Filosofia. Podemos tomar como exemplo os escritos de Tomás de Aquino (1995), especificamente, em sua obra “O ente e a essência”. Para ele o ente é algo próximo a concepção de matéria e de forma, já a essência, em uma de suas acepções, é o significado – ideia – que se atribui aos entes e o que permite a definição de gêneros e espécies. Em suma, a “essência” diz que, por ela e nela, o ente recebe o ser.” (AQUINO, 1995, p. 5-7).

Heidegger não fará como Aquino em que as essências esposam os entes e sim indica que o **ser** é o que **é** porque questiona os entes e a si próprio no mundo. Trata-se de uma diferença fundamental, porque é pelo mundo que podemos falar quem **é** o **Ser** e por ele podemos se referir o que **é** o mundo. De toda maneira, Heidegger não descarta uma concepção fundamental trabalhada por Aquino que, também, é uma preocupação de muitos estudos metafísicos, gnosiológicos e ontológicos, o qual podemos melhor expressar pela indagação: **quem é este ente que é o homem?**

Elaborar a questão de ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo presença esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar (HEIDEGGER, 2011, p. 42-43).

Continuando, Heidegger coloca que:

A presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, **estar em jogo** seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição do ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. [...] A presença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma (HEIDEGGER, 2011, p. 48).

Heidegger desenvolve a sua ontologia por interrogações ao *Dasein*. O *Dasein* é o ser que somos. O ente que é **Ser**, sendo, no mundo, podendo questionar os outros entes em geral que não possuem o mesmo caráter de **Ser**, essência, assim como, podendo questionar o seu próprio modo de ser. Para tanto, Heidegger indicará duas regiões distintas de entes, nas palavras de Ferreira (2010):

[i] o ente intramundano (o simplesmente dado), que tem como caráter ontológico as categorias (deixar e fazer todos verem o ente em seu ser). [ii] E o ente ser-no-mundo (a presença), que tem como caráter ontológico existencial. Na primeira região temos o ponto de vista naturalista dos entes e na segunda o ponto de vista existencial. [...] a perspectiva existencial é originária e por esta razão podemos dizer que a visão naturalista do ente deriva da existencial (FERREIRA, 2010, p. 112-113).

Ferreira indica que há os entes como coisas e objetos no mundo e o outro ente, essencialmente distinto, é o *Dasein* na sua própria existência. É o *Dasein* quem indica os entes em geral, assim como a sua própria existência. A essência do *Dasein* é existir **estando** no mundo. **Estando** no mundo que o *Dasein* pode compreender seu próprio modo de ser.

A presença se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ela é e, de algum modo, isso também significa que ela se compreende em seu ser. Nele, porém, encontra-se

a indicação de que, para uma interpretação ontológica desse ente, a problemática de seu ser deve ser desenvolvida a partir da existencialidade da existência (HEIDEGGER, 2011, p. 87).

A existencialidade da existência é o modo de ser do *Dasein* e se realiza na cotidianidade em que os entes em geral aparecem para Si e Ele ao mundo. Pela alteridade do *Dasein* aos Outros e para os entes em geral, podemos indicar onde ele **está**. A localização não se trata somente uma consideração cartesiana de certos pontos sobre uma base comum abstratamente atribuída e sim de uma espécie de mergulho para o entendimento do próprio *Dasein* que somos pelo existencialidade de sua situação.

ONDE ESTÁ O DASEIN?

A assertiva de Heidegger (2011, p.42) “o *Dasein* que somos” deve ser levada no seu sentido radical para definir a posição e situação do *Dasein*, em outras palavras, o fato de **sermos** no mundo nos revela uma situação que cada um de nós **é** e que há outros entes no mundo copresentes a **nós**. A partir disso, desenvolvemos duas interpretações, considerando duas perspectivas – do *Dasein* –, uma relativa e uma relacional dos fenômenos.

Pela relacionalidade dos fenômenos, podemos apontar ao menos duas perspectivas de análise. Por uma, nos colocamos como uma espécie de observador neutro para o fenômeno considerado. Constatamos e buscamos entender as múltiplas relações entre os entes sem nos remeter a nossa posição e situação, em outras palavras, podemos **Ser** aqui, aí ou lá ao mesmo tempo e sem maiores implicações situacionais. No limite, por não **estarmos** situados para outro *Dasein* copresente no mundo e para as coisas em geral, destuímos o Outro de sua capacidade de **Ser** quando os consideramos como um ente

dentre outros entes num sistema de relações passíveis de análise. Tal qual como afirma Dardel (2011, p. 89), como aqueles que “se deixam observar tal como insetos de um terrário”. Por outra perspectiva, consideramos e remetemos ao próprio *Dasein* que somos e revelamos a nossa posição, situação e perspectiva de mundo para o outro *Dasein*, pela alteridade de **ser**. Assim, o *Dasein* não está deslocado e o entes em geral e os Outros **Me** fundamentam do mesmo modo que **eu** os fundamentos, como **Ser** no mundo.

Para a perspectiva relativa podemos considerar ao menos duas formas de abordagem. A primeira como aquela que ao nos situarmos abstratamente no mundo possibilita pontos de vista relativos quanto aos fenômenos, sem nos comprometer com o mundo. A segunda, não se distingue muito daquela que Einstein desenvolve para a teoria da relatividade especial ou restrita. Ou seja, quando consideramos dois pontos de vistas ou duas perspectivas distintas para interpretação de um mesmo fenômeno nenhum é mais verdadeiro que o outro, se tratam de pontos de vista distintos (HAWKING, 2005, p. 41-42).

De modo geral, consideramos que tanto na perspectiva relacional como na relativa as duas primeiras acepções deslocam o *Dasein* do mundo e as duas segundas o abordam como estabelecido e assentado fortemente na mundaneidade. Relacionalmente, cada *Dasein* deve estar para os Outros e para os entes em geral num processo de fundamentação recíproca no mundo e, relativamente, cada *Dasein* possui uma perspectiva, posição e situação de e no mundo que lhe é única.

A situação do *Dasein* nos permite considera-lo posicionado e assentado no mundo pela sua própria perspectiva de **ser**. De tal modo, tomamos as considerações de Sartre (1997) acerca da situação, quando ele dialoga e se baseando nas assertivas de Heidegger, define que a

situação é sujeito inteiro (ele não é nada mais do que sua situação) e é também a “coisa” inteira (não há nada jamais do que coisa). Se quisermos, é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender ou as coisas remetendo suas imagens ao sujeito. [...] daí resulta que o ser-em-situação define a realidade humana, dando conta tanto do seu ser-aí como de seu ser-para-além. A realidade humana é, com efeito, o ser que é sempre para-além de seu ser-aí. E a situação é totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida no e pelo ser-para-além (SARTRE, 1997, p. 672-673).

Em outras palavras, Sartre nos indica que a situação é o *Dasein* imerso na cotidianidade do mundo em que busca sempre superá-la em conformidade com suas ocupações e manualidade. Ela é, também, o mundo que cerca o sujeito e por ele é “cercado”, havendo a fundamentação recíproca, porque ele o vive e, assim, busca interpretá-lo e entendê-lo.

Não podemos afirmar que Heidegger considera o *Dasein* relativa e relacionalmente e, tampouco, discute o conceito de situação à maneira de Sartre, mas, com certeza, o ponto nevrálgico dessa discussão e em comum é que ele não destitui o *Dasein* de sua posição, situação e perspectiva no mundo. Não poderia ser diferente, porque isso incorria num deslocamento do *Dasein*, o colocando numa posição e situação fundada abstratamente em prol de uma perspectiva que preza por relevar múltiplos pontos de vista para análise de certo fenômeno.

Um conhecimento puro, com efeito, seria conhecimento sem ponto de vista, logo, conhecimento do mundo situado, por princípio, fora do mundo. Mas isso não faz sentido: o ser cognoscitivo e seu objeto desvanecer-se-ia na indistinção total das relações recíprocas. Assim, o conhecimento, posto que iria definir-se por seu objeto e seu objeto desvanecer-se-ia na indistinção total das relações recíprocas. Assim, o conhecimento só pode ser surgimento comprometido no determinado ponto de vista que somos. Ser, para a realidade humana, é *ser-aí*, ou

seja, “aí, sentado na cadeira”, “aí, junto a mesa”, “aí, no alto da montanha, com tais dimensões, tal direção etc.”. É uma necessidade ontológica (SARTRE, 1997, p. 391).

Sartre aponta que o *Dasein* fora do mundo ou sem situação no mundo incorre no desenvolvimento de conhecimentos puros, pois ele desapareceria na indistinção das múltiplas relações. Ele salienta que o conhecimento só pode ocorrer a partir de uma determinada perspectiva de mundo que **somos**. Trata-se da necessidade ontológica ao qual se refere Sartre ou o privilégio ôntico-ontológico ao que se refere Heidegger (2011). Para ambos a existência e a essência são uma única e mesma coisa. Assim, o privilégio ôntico-ontológico questiona cabalmente o *cogito* cartesiano – *cogito ergo sum* –, base de muitos dos estudos metafísicos desenvolvidos até então, notadamente, porque desloca o *Dasein* de sua posição e situação no mundo.

Aqui chegamos a um ponto que merece nossa reflexão. Em que medida nos destituímos de nossa posição e situação quando desenvolvemos certo procedimento de pesquisa? Qual a nossa posição nos sistemas de relações que queremos analisar? Qual nossa situação e como os entes e os Outros nos motivam no decorrer da interpretação e da análise? Qual nossa perspectiva – e isso incorre na consideração dos mais diferentes valores de juízo – de mundo? Quem **somos** quando pesquisadores? **Somos** diferentes do que somos cotidianamente?

Não temos respostas para todas essas indagações, mas destacamos que não é possível desconsiderar o *Dasein* que somos quando desenvolvemos certa pesquisa científica por **estarmos** em campo no meio de existência de Outros. Isso acarretaria em desconsiderar a totalidade que **somos**, assim como a totalidade que os entes e o outro *Dasein* é em benefício de uma posição e situação abstrata.

Sem dúvida que toda e quaisquer análises científicas apontam qual a posição e situação do pesquisador no mundo. São por elas que

conseguimos aferir o seu comprometimento no mundo e o modo como aborda os Outros que não ele próprio, seja como entes entre entes no mundo destituído de sua capacidade de **ser** ou como um **Ser** que pode questionar a si e ao mundo. Levando a cabo o primeiro modo de abordagem reiteramos a crítica de Sartre (1997), pois reificamos os Outros ao tratá-lo como, por exemplo, pelas intencionalidades atribuídas aos objetos e seus modos reativos a este. Essa abordagem não nos permite indicar quem o **é** e sim o diluímos em universalidades que eclipsa seus modos singulares de **ser**, ou seja, desconsideramos sua humanidade que se expressa pela sua ocupação racional e emotiva.

Eis o primeiro pressuposto a ser considerado: a posição e a situação que indica a localização que **estamos** enquanto *Ser* no mundo para os estudos geográficos. Refiro-me a **Mim**, a **Você**, a **Nós**, como pesquisadores, mas antes de tudo como homens. Somente dessa maneira que podemos considerar que o *Dasein* se trata de um pressuposto para uma tentativa de liberação demonstrativa das fundações que o constituem no mundo (HEIDEGGER, 2011). Devemos *estar* e *ser* no mundo para os entes em geral nos aparecer e aparecermos no mundo. O mundo entendido como as possibilidades de **sermos** o que **somos**, **sendo**, ou **sermos** o que projetamos, **sendo**.

AS POSIÇÕES E SITUAÇÕES DO DASEIN

As considerações anteriores podem ser resumidas numa constatação de caráter fundamental: o *Dasein* **está** no mundo **sendo** como um ente entre outros entes pela sua facticidade de ser com a diferença que se trata de um ente que possui a capacidade de questionar a si e aos outros entes, porque ele **é**.

Como sabemos nem todos os entes possuem o caráter de ser do *Dasein*. A ocupação do *Dasein* é aquela que revela os entes que não **são**

ou os entes em geral e ela é mais receptiva a estes do que para aqueles entes que **são**. A ocupação do outro *Dasein* e sua facticidade de **ser** revela que ele possui as mesmas qualidades de ser que Eu. O *Dasein* que **sou** não **está** só no mundo. *Estamos* co-presentes à **Outros**:

Os "outros" não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o carácter ontológico de um ser simplesmente dado "em conjunto" dentro de um mundo. O "com" é uma determinação da presença. O "também" significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. "Com" e "também" devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é a copresença (HEIDEGGER, 2011, p. 174-175).

Nesse momento há um complexificação da discussão, pois Heidegger entende o **ser-no-mundo, sendo com** e **em** no mundo, assim como, o Outro nos aparece no mundo como certo **ser-em-si** (SARTRE, 1997) que não **sou** e inversamente. **Ser em, ser-no-mundo**, é considerar a totalidade que é o *Dasein* em sua relação com o mundo de modo unívoco. "A expressão composta 'ser-no-mundo', já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade" (HEIDEGGER, 2011, p.98-99).

Quanto ao **Outro**, ele deve fundamentar o *Dasein*, inicialmente, do mesmo modo que os outros entes em geral que não possuem o carácter de **ser**. A diferença reside que o **Outro** é **co-presente** ao *Dasein*, pois do mesmo modo que o *Dasein* **é**, o Outro o **é** também ao modo de **ser-em-si**. Esse **ser-com** o **Outro** no mundo ou o **Mitsein**, como

denomina Heidegger, pode ser entendido de ao menos dois modos para Heidegger, em acordo com as explanações de com Sartre (1997): o primeiro, o **Outro** se revela como certo **ser** no mundo que não **sou**; o segundo, pelos projetos do **Outro** que foram objetivados nos entes de que nos ocupamos.

Para que possamos revelar o **Outro** como certo **Ser** que não **sou** e que possui o carácter de **ser**, antes de tudo, temos que considerar nossa posição e situação como certo *Dasein* no mundo co-presente. Aparentemente, nos parece que esse procedimento só pode ser entendido quando destituímos abstratamente nossa facticidade de **Ser**, assim como nossa posição e situação no mundo, em benefício do **Outro**. Todavia, entendemos que Heidegger propõe que o mundo deva ser considerado pela correlação e pela co-presença com os **Outros**. Com um *Dasein* co-presente a **Outros** no mundo, porque **são ser-em-si**. O **Outro** pensa, sente e nos motiva, assim como, inversamente.

Anteriormente a Heidegger, Husserl (2010) indica que a co-presença pode ser explicada pela correlação entre as subjetividades, ou seja, a intersubjetividade como um modo de indicar o Outro. A diferença radical entre as duas proposituras é que a Heidegger enfatiza o carácter factual do *Dasein*. É facticidade de ser do *Dasein* – corporeidade – que coloca como condição irremediável que se ele **seja** e **esteja aqui** no mundo para os Outros e para os entes em geral e não, ao mesmo tempo, **aí** ou **lá**.

W. v. Humboldt examinou várias línguas que exprimem o "eu" pelo aqui (*hier*), o "tu" pelo "por aí" (*da*), o "ele" pelo "lá" (*dort*), portanto, línguas que, numa formulação gramatical, exprimimos pronomes pessoais pelos advérbios de lugar. [...] O "aqui", "lá", "por aí" não meramente determinação de lugar dos entes intramundanos, simplesmente dados em posições espaciais, e sim caracteres da espacialidade originária da presença. Os supostos advérbios de lugar são determinações da presença,

possuindo, primariamente, um significado existencial e não categorial. [...] No “aqui”, a presença que se empenha em seu mundo não se dirige para si mesma, mas de si mesma para o “lá” de um manual da circunvisão, aludindo, porém, a si na espacialidade existencial (HEIDEGGER, 2011, p. 175-176).

Utilizando-se de alguns estudos de Humboldt, Heidegger coloca que certos advérbios de lugar exprimem pronomes pessoais como um modo de determinação existencial do *Dasein*. O “eu” pelo “aqui”, o “tu” pelo “aí” e o “ele” pelo “lá”. Esses advérbios indicam certo local ou o modo de existir dos entes em geral, assim como, do próprio ente que é o *Dasein*.

Como nos referimos anteriormente, o *Da* de *Dasein* indica os advérbios de lugar, faltando frisar que essa referência é sintética. O “ali”, “aí” ou “lá” estão indicados num só e mesmo termo, o *Da*. Todavia, não podemos cometer o erro de interpretação do termo vernáculo *Da* deslocando o *Dasein* de sua condição de **ser**, pois há a **Minha** posição e situação e a do Outro. Tratando-se, exclusivamente, do *Dasein* que **sou**, eu sou “aqui” e os entes em geral e os **Outros** são “aí” ou “lá”. Estando “aqui”, o *Dasein* se empenha no mundo pela ocupação e pela manualidade que está “aí” ou “lá” e quando faz isso, indica o “aqui” de sua existência.

A partir dessa discussão e abrindo um parêntese, entendemos que cabe um alerta quando se considera a tradução de *Dasein* por **ser-aí** e a sua interpretação de modo equivocado se baseando exclusivamente na aceção da língua portuguesa do advérbio de lugar “aí” – deslocando o *Dasein* que **sou** de sua posição – sem levar em conta o desenvolvimento da proposição de Heidegger. Com isso, optamos pela manutenção do termo em alemão, *Dasein*, para não incorrer em equívocos e incoerências teórico-metodológicos.

Hegel (2005), em sentido similar, afirma que a consciência funda e é fundada contraditoriamente pela relação com os entes no mundo ao indicar um “isto”, “isso” ou “aquilo” que será objeto de sua *práxis*. A relação entre o “isto” e “aquilo”, o “aqui” e “ali”, o “antes” e “depois” é um dos aspectos fundamentais da consciência para certo campo material como contradição que indica o movimento do pensamento (MARTINS, 1996).

O “isto”, o “isso” e ou “aquilo” indicam não só um ente a ser ocupado pelo *Dasein* numa totalidade conjuntural e, também, a perspectiva que certo *Dasein*, pela ocupação, estabelece para os **Outros**. Assim, há a enunciação de sua posição, situação no mundo e, principalmente, de sua espacialidade. Cada um desses pronomes demonstrativos indica um modo de relação do *Dasein* com o Outro e com os entes em geral no mundo, por exemplo: o “isso” aponta para algo que está afastado do *Dasein* falante e mais perto do *Dasein* ouvinte ou de algo passado, mas relativamente recente; o “isto” indica algo que está próximo do *Dasein* que fala ou, temporalmente, que é recente; o “aquilo” designa algo que se encontra distante, tanto do *Dasein* falante como do ouvinte.

A correlação entre os pronomes pessoais, os advérbios de lugar e os pronomes demonstrativos nos remetem a considerar a posição e situação do *Dasein* que somos, dos Outros e dos entes em geral no mundo. Ferreira (2010) assegura que esse é um dos pressupostos fundamentais para a concepção de espacialidade em Heidegger:

Na totalidade conjuntural e significativa, a presença e o simplesmente dado encontram-se em uma rede de referencialidades responsável pela determinação da espacialidade da presença (o lugar que ela ocupa nesta conjuntura) e pela determinação da espacialidade do simplesmente dado (a manualidade na qual ele se encontra nesta conjuntura). [...] Ao mesmo tempo, esta apropriação do ente na manualidade lhe concede o seu caráter de espacialidade (perto, longe, acima, em

baixo etc.). Por outro lado, a totalidade conjuntural mostra como a presença arruma espaço através da abertura antecipativa da circunvisão da ocupação (FERREIRA, 2010, p. 118).

O *Dasein*, os entes em geral e os **Outros** estão em uma rede de relações – relacionalidade – que determinam suas posições. Quando o *Dasein* se ocupa deles pela manualidade ele define e organiza a espacialidade dos entes que não **são** e, ao mesmo tempo, que indica a sua posição e situação, a espacialidade. Para os entes que *são*, Eles **são** reconhecidos pela ocupação de **Ser**.

Por uma perspectiva dos entes intramundanos, eles estão simplesmente dados no espaço, como por exemplo, a caneta está em cima da mesa. Eles estão em certo local no espaço passível de mensuração. Pela perspectiva do *Dasein*, a existencial, o ente que **é** e não ocupa o espaço do mesmo modo que os entes em geral e sim ele **é** estruturado existencialmente no espaço, ou seja, ele organiza o espaço para Si e para os entes em geral. Assim, a espacialidade dos entes em geral é originária da espacialidade existencial do *Dasein*.

A espacialidade é uma das estruturas de ser do *Dasein*, pois cada totalidade conjuntural ou campo material em ele **está** determina um “isso”, “isto” e “aquilo”, o “aqui”, o “aí” e o “ali”, o “antes” e “depois”, ou seja, indica a espacialidade que a determina em um ou outro modo de **ser**. A totalidade conjuntural se origina da correlação dos entes que estruturam o *Dasein*. Na espacialidade existencial, o espaço é constituído pelas características constitutivas de direcionamento e distanciamento/proximidade, pela posição que um ente ocupa numa conjuntura e pela situação que ele se direciona ao projeto de uma totalidade conjuntural que pode acontecer dessa ou daquela maneira.

Para Heidegger o termo projeto (*entwurf*) coloca o mundo como possibilidade do *Dasein* numa totalidade conjuntural, em suas palavras:

O projeto pertence à constituição de ser da presença: do ser que se abre para o seu poder se. Como um em compreendendo, a presença pode compreender-se tanto a partir do “mundo” e dos outros entes quanto a partir do seu poder-ser mais próprio. Esta última possibilidade diz: a presença abre-se para si mesma em seu poder-ser mais próprio e como tal (HEIDEGGER, 2011, p. 292).

Sartre (1997, p. 612-614) está em acordo com Heidegger quanto ao projeto como estrutura do *Dasein*, “isso porque a única força do passado lhe vem do futuro: qualquer que seja a maneira como vivo ou avalio meu passado, só posso fazê-lo à luz de um projeto de mim sobre o futuro.”. Pelo projeto do *Dasein* há uma espécie de síntese da totalidade conjuntural, da espacialidade existencial e das estruturas *ek-státicas* temporais perfazendo o que Heidegger denomina de **ser-no-mundo**.

O DASEIN COMO SER-NO-MUNDO

Desde que enunciamos o *Dasein* ele já **está** e desenvolve uma relação fundamental no mundo. Contudo, pelo desenvolvimento de nossa discussão optamos por abordá-la como **ser-no-mundo** somente quando estivesse devidamente situado. Proferimos como a facticidade do *Dasein* fundamenta seu posicionamento, perspectiva, situação e circunvisão para, então, abordar a espacialidade como uma espécie de síntese desses modos de **ser** e de organizar o espaço do seu **projetar** e de suas significações.

A organização e as significações empreendidas pelo *Dasein* só podem ocorrer no mundo ao seu modo de **ser** situado, por exemplo: em certa totalidade conjuntural há uma árvore, lidou com ela para colher seus frutos, sombrear, fazer objetos etc. Determino sua

localização como “aqui”, “aí”, “lá”, “acima”, “abaixo”, etc. levando em conta a posição em que **estou**. Pelo empreendimento do *Dasein* que **sou** em determinar a árvore e indicar suas possibilidades de utilização, descubro a árvore. Essa ocupação só pode ocorrer na cotidianidade e a manualidade condiz com o ente que está à mão, disponível, na lida cotidiana do *Dasein* que **sou**.

A função ontológica da manualidade é referenciar os entes em uma conjuntura significativa, que constitui a mundanidade do mundo e diz o que o ente é neste contexto em que ele está referenciado. Assim, a ocupação da presença com o simplesmente dado retira-o deste lugar e o joga em uma manualidade, determinando-o como aquilo que ele é naquela conjuntura, naquele contexto em que ele está junto de outros entes e da presença (FERREIRA, 2010, p. 113).

A ocupação e a manualidade revelam o mundo e constituem sua mundaneidade quando o *Dasein* espacializa os entes em geral. Ele organiza e atribui significados aos entes em geral enunciando sua espacialidade. Há um processo de fundamentação recíproca em que se humaniza o mundo, ao mesmo tempo em que se mundaniza o *Dasein*. O mundo para Heidegger está baseado nessas relações fundamentais do *Dasein*, pois

[...] o contexto “em que” uma presença fática vive como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio” (HEIDEGGER, 2011, p. 112).

O *Dasein* surge num mundo em que as coisas lhe investem, assim como os Outros. O significado pré-ontologicamente existenciário do

mundo se trata da relação de fundamentação recíproca e unívoca entre o *Dasein* e o mundo. O mundo pode ser público, porque há **Outros** no mundo. O mundo pode ser o circundante mais próximo, por isso, doméstico e “próprio”. O circundante, o doméstico e o “próprio” são características que indicam uma relação locacional, significativa e profunda com o meio de existência dos homens. É pelo **habitar** que Heidegger aborda inequivocidade dessa relação, porque ela é íntima entre ao *Dasein* e o mundo como totalidade. Esse é um dos fundamentos do **ser-no-mundo**, porque **ser-no** é **ser-em** – no sentido de habitar – e é **ser-junto**.

“em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou (HEIDEGGER, 2011, p. 100).

A ocupação e a manualidade são o que caracterizam ontológica e existencialmente a mundanidade do mundo. São por elas que podemos abordar a estrutura do **ser-no-mundo** existencialmente por meio do **ser-em**, **ser-com** e **ser-junto**. “Na mundanidade do mundo a *pre-sença* encontra-se em um mundo (ser-em), junto de outros entes intramundanos (ser-junto) e com a copresença (ser-com)”.

Dardel (2011, p. 89), em sentido similar ao desenvolvido por Heidegger e Ferreira, propõe que nos estudos geográficos devemos considerar que a existência humana na Terra como comprometimento, pois há uma relação unívoca e íntima entre o meio e o homem, pois é nele que se realiza a sua existência como uma possibilidade essencial de seu destino. Nesse sentido, abordar o homem como um objeto do conhecimento isolado do meio de sua existência é antes de tudo destituir dos homens aquilo que os diferencia dos existentes em geral, a essência humana. Porque habitar o mundo é tê-lo como destino.

A CORPOREIDADE COMO UM MODO DE SER-NO-MUNDO

Neste momento, temos condições de apontar outro nexo ontológico da analítica existencial de Heidegger em direção as nossas considerações finais acerca do aspecto locacional e situacional de **ser**. Trata-se da corporeidade⁵.

Na obra de Heidegger que tomamos como referência para essa discussão, "Ser e tempo", o filósofo afirma que não abordaria a corporeidade, como ele mesmo afirma ao tratar dos direcionamentos e da especialização do *Dasein*.

A espacialização da presença em sua "corporeidade" (*Leiblichkeit*), a qual comporta uma problemática especial que não será tratada aqui, acha-se também marcada por essas direções (HEIDEGGER, 2011, p. 163).

Por mais que soubesse da importância quanto a discussão da corporeidade, o seu foco está na analítica existencial, ou seja, no entendimento quanto a estrutura da existencialidade do *Dasein* e da mundanidade do mundo. Nesse sentido,

Heidegger abordará o tema da corporeidade, anos depois, nos "Seminários de Zollikon". Nestes seminários, que remontam a resposta, dada por ele, a crítica dos filósofos franceses a pouquíssima ou a quase nenhuma menção sobre o corpo em *Ser e tempo*, encontramos a seguinte afirmação: "O corporar do corpo [*Leiben des Leibes*] é assim um modo do Da-sein" (FERREIRA, 2010, p. 108).

⁵ Heidegger distingue a estatura material, orgânica, natural ou biológica do corpo (*Körper*) da estatura ontológica do corpo (*Leiblichkeit*), ou seja, o corpo como fenômeno e como existencial.

Pelas palavras de Ferreira inferimos que Heidegger considera que a corporeidade é um dos modos de ser do *Dasein*. Não poderia ser diferente, pois o corpo indica um existencial que **é**, assim como os entes em geral, mas com a diferença que possui a qualidade de **Ser**.

Tendo como base com que foi até aqui discutido, podemos afirmar que a corporeidade comparece em nossa discussão como uma estrutura existencial do *Dasein*, porque há o **habitar** e, assim, o "estar aqui do corpo, meu estar sentado nesta cadeira é, por sua essência, sempre um estar aí junto de algo." (HEIDEGGER *apud* FERREIRA, 2010, p. 112). Como foi abordado, o existencial que estrutura o *Dasein* como um **estar** junto de algo é o **ser-junto** e o **estar aqui** do corpo é o **ser-em**. No entanto, o existencial que estrutura o *Dasein* na situação de sentada na cadeira é a disposição, no sentido de projeto de **ser**.

Diante desses elementos, podemos acrescentar que há uma convergência entre os existenciais que estruturam o *Dasein* e a constituição existencial da corporeidade, pois é necessário e irremediável que os entes indicam o corpo do *Dasein* quando deles se ocupa, revelando a mundaneidade. Trata-se, sob outros termos, da conjuntura relativa e relacional que assinalamos, mas aqui com significativos avanços teóricos na compreensão da propositura da analítica existencial de Heidegger, porque o *Dasein* é ao modo de **ser-em** e **ser-junto** no mundo ao modo de sua corporeidade. Isto significa que os entes expõem a corporeidade do *Dasein* e, juntamente, ela é determinada pelos modos de **ser** que o estruturam, porque ele **é**.

Pelo corpo, a corporeidade é co-originária, ou seja, surge ao mundo juntamente com os Outros e com os entes em geral, portanto, é um modo de ser do *Dasein*. O comprometimento do *Dasein* no mundo pela ocupação e manualidade o situa e enuncia a sua posição e perspectiva como **ser-no-mundo** aos Outros e aos entes em geral. Se, a facticidade do Outro nos permite determinar sua existência, a sua essência só

pode ser determinada por Mim pela sua ocupação e manualidade no mundo, assim como, inversamente.

Aqui, reiteramos nossa posição de manutenção do termo *Dasein* para os estudos geográficos devido que a interpretação incorreta do “ai” pode imobilizar arbitrariamente o *Dasein* em uma posição que não é a sua. Nossas considerações se amparam nesse momento além da situação, como ora fizemos, mas, também, no modo de **ser-no-mundo**, sua espacialidade e os projetos de *Ser* em relação com a totalidade conjuntural que ao ser enunciada pelo *Dasein*, enuncia sua corporeidade como um modo de **ser**.

O DASEIN NO LUGAR NO PESQUISAR EM GEOGRAFIA

Até o momento nossa preocupação foi em determinar a posição, situação e espacialidade do *Dasein*. Primeiro, no seu sentido mais genérico, na indiferenciação do **Ser**, seja ele o pesquisador ou o pesquisado. A partir das discussões acerca do *ser-no-mundo* e da corporeidade tentamos situa-lo e enuncia-lo devidamente em sua relação fundamental com a totalidade conjuntural indicando diferenciações espaciais entre o *Dasein* que **sou** e o Outro copresente. Entendemos que somente então é possível indicar algumas de suas utilizações em certa ciência, no caso, a Geografia.

Destaca-se que nosso objetivo não é realizar uma discussão aprofundada acerca da categoria lugar na Geografia e, tampouco, as respectivas influências das proposições Heidegger e sim apenas indicar como para os estudos geográficos no lugar é necessário, antes de tudo, que o *Dasein* que somos não **seja/esteja** prévia e arbitrariamente posicionado no mundo e, muito menos, deslocado dele.

O nosso interesse está centrado em entender a situação que se encontra o *Dasein*, que é o pesquisador lançado no mundo, em

campo para a pesquisa, no mundo circundante e co-pertencente de outro *Dasein*, buscando compreendê-lo. Nesse sentido, o termo lugar é tratado em dois sentidos: um, com o intuito de aproxima-lo as concepções de posição, situação e espacialidade do *Dasein*; dois, como aquela categoria geográfica mais adequada para o desenvolvimento da discussão, pois o pesquisador, como **ser-no-mundo**, ao imergir na mundaneidade do pesquisado o deve fazer sob com as mesmas qualidades de **ser**.

Poderíamos ao invés da categoria lugar, trabalhar com o espaço, o território, a paisagem, etc. A escolha pela categoria lugar – ao modo trabalhado pela Geografia, tendo em vista que Heidegger também utiliza o mesmo termo, só que para outros fins – ocorre porque ela possibilita uma abordagem eminentemente atrelada ao de co-pertencimento – sendo possível enunciar significados e as significações empreendidas pelos homens. Para tanto, nesta empresa nos apoiamos em algumas discussões realizadas por Tuan (1983) e Relph (1979).

Nesse sentido, podemos indicar que a categoria lugar, do modo proposto por Tuan e Relph, há ao menos dois âmbitos a serem considerados. O primeiro se refere estritamente ao modo abordado por esses geógrafos em que o lugar é o *loco* das relações dos sujeitos⁶ que atribuem significações aos locais, ao mesmo tempo em que eles são essa totalidade significativa e intencional no mundo. O pesquisador interpreta e analisa esses fenômenos pelos pressupostos geográficos em que a categoria lugar possui notoriedade na abordagem. Assim, entendemos que o lugar para Tuan (1983) e Relph (1979) deve ser uma pausa não porque é inerte e sim porque necessita de ser vivenciado cotidianamente para que tenha profundidade significativa.

⁶ Por mais que se trate de concepções diferentes, **ser-no-mundo** e sujeito, os utilizaremos de modo aproximado. Contudo, a distinção ocorre, estritamente, para indicar quais são aquelas passagens dos geógrafos considerados e aquelas atinentes a Heidegger, evitando assim, maiores confusões.

1) Se o tempo for concebido como fluxo ou movimento, então o lugar é pausa. De acordo com este enfoque, o tempo humano está marcado por etapas, assim como o movimento do homem no espaço está marcado por pausas. Do mesmo modo como o tempo pode ser representado por uma flecha, uma órbita circular ou caminho de um pêndulo oscilante, assim também os movimentos do espaço; e cada representação tem seu conjunto característico de pausas ou lugares. 2) Se bem que se leva tempo para se sentir afeição por um lugar, a qualidade e a intensidade da experiência é mais importante do que a simples duração. 3) Estar arraigado em um lugar é uma experiência diferente da de ter e cultivar um “sentido de lugar”. [...] O esforço para evocar um sentimento pelo lugar e pelo passado frequentemente é deliberado e consciente. Até onde o esforço é consciente, é a mente que trabalha, e a mente – se lhe permitirmos exercer seu domínio imperial – anulará o passado, transformando tudo em conhecimento presente (TUAN, 1983, p. 218-219).

Quando Tuan (1983, p. 218) afirma que “cada representação tem seu conjunto característico de pausas ou lugares” ele se refere as diferentes espacialidades que o sujeito vivencia e o modo que lhe atribui significados, valorando-a conforme sua qualidade e intensidade e não somente por sua duração. Em verdade, trata-se da vivência de um mundo circundante e aquele público como certas temporalidades que estruturam o sujeito, ou seja, como uma espécie de pausa.

Retomando a discussão sob os termos filosóficos empregados por Heidegger, a estrutura temporal o *Dasein* que o *é* não ocorre como uma sucessão ininterrupta de instantes presentes e sim como uma estrutura *ek-stática* de seu próprio *ser*. Esta temporalidade do *ser* exige que a análise parta do tempo do *Dasein*. Numa aproximação, as estruturas e temporalidades *ek-státicas* podem ser expressa quando Tuan (1983, p. 219) afirma que “até onde o esforço é consciente, é a mente que trabalha, e a mente – se lhe permitirmos exercer seu domínio imperial – anulará o passado, transformando tudo em conhecimento presente.”.

Em sentido similar, Relph (1979) afirma que

Os lugares que conhecemos e gostamos são todos lugares únicos e suas particularidades são determinadas por suas paisagens e espaços individuais e por nosso cuidado e responsabilidade, ou ainda, pelo nosso desgosto, por eles. Se conhecemos lugares com afeição profunda e genealógica, ou como pontos de parada numa passagem através do mundo, eles são colocados à parte porque significam algo para nós e são os centros a partir dos quais olhamos, metaforicamente pelo menos, através dos espaços e para as paisagens (RELPH, 1979, p. 17-18).

Responsabilidade e afeição profunda quanto aos lugares são um modo de comprometimento com o mundo e como “pontos de parada através do mundo” (RELPH, 1979, p. 17) que estabelecem centros ou perspectivas de mundo. Em outras palavras, seguindo os pressupostos de Heidegger, podemos entender que o comprometimento do *Dasein* no mundo pela sua ocupação e manualidade estabelecem estruturas *ek-státicas* pelas relações com os lugares, centro de referência ou perspectiva de mundo é por ela estruturada.

Por essas duas concepções de lugar, inferimos que um dos seus elementos constituintes, senão o fundamental, deriva das significações atribuídas pelos sujeitos ao meio de sua existência. Assim, a categoria lugar, tanto na definição de Tuan como na Relph, é abordada como certo meio vivido e ao qual o sujeito atribui significados. Trata-se do meio que foi objeto de sua ocupação e uma de suas características é a significação que ocorre pela expressão e objetivação de seus sentimentos. Tuan considera o lugar como pausa, ou seja, o desenvolvimento de certa afeição atribui sentido ao meio, que é caracterizado pela intensidade e qualidade de uma relação significativa. O passado do lugar não é anulado porque ele se faz presente no movimento de recordar. Relph, de modo similar a Tuan, destaca o caráter temporal da relação

significativa com o lugar e pondera que, somente assim ele pode se tornar referência para as percepções de outros meios e paisagens.

Nesse ponto retomamos o outro âmbito enunciado. Trata-se de uma derivação por nós elucubrada no sentido de situar o *Dasein*, operacionalmente, nas pesquisas geográficas no lugar. Refere-se ao fato que o pesquisador enquanto **ser-no-mundo** pode imergir num mundo, que será seu campo de trabalho, pela sua corporeidade de **ser** em que há o **habitar** do Outro. A alteridade se perfaz reciprocamente e a sua interpretação e análise ocorrem como formas de negociação com o Outro no lugar.

O lugar pode ser considerado como o *loco* das relações de co-pertencimento dos Outros porque nele há significações, ao mesmo tempo, em que eles próprios são essa totalidade significativa e intencional porque são ao modo de o **ser-em** e o **ser-no** mundo. Para o pesquisador interpretar e analisar esses fenômenos dos Outros **no** e **em** o lugar pelos pressupostos geográficos é necessário que nele imerja ao modo de **Ser**, como corporeidade e **ser-no-mundo** no lugar do Outro, que é o mundo circundante. Nesse sentido, o fato do pesquisador **estar** presente em campo, no lugar do Outro, indica e determina um conjunto de relações com o mundo com o qual ele busca investigar e isso não pode passar despercebido quando temos como parâmetro a categoria lugar para os estudos geográficos.

Podemos afirmar que a primeira forma de negociação em co-presença entre o pesquisador e o pesquisado é dada pela corporeidade e que a apreensão do Outro e do mundo vai ocorrer ao Meu modo e baseado na ciência particular que desenvolvo, mas que perpassa as formas de negociação que tenho com os Outros para interpretação dos fenômenos. Tanto o pesquisador como o pesquisado são totalidades de **ser** singulares e estabelecem, igualmente, formas singulares de co-presença. Nesse sentido, nem o *Dasein* que **está** como pesquisador e

tampouco aquele que **está** como pesquisado devem ser consideradas como uma espécie de reflexo das manualidades ou restringidas aos seus corpos. Há de se considerar o seu modo de **ser-no-mundo** como totalidade e a maneira como expressa seus projetos de mundo conforme certa situação. Muitas vezes, há certo estranhamento do pesquisador no lugar, pois num contexto de mundo de significações que desenvolvem identidades específicas, o Outro – nesse caso, o pesquisador –, como alteridade radical (BAUDRILLARD, 1996), pode causar certos estranhamentos.

A ocupação, manualidade e o projetar do pesquisador em campo são justificadas e indicam a sua espacialidade a partir da situação que **está** e **é** numa totalidade conjuntural. As significações são intencionais porque indicam um modo de relação específica que cada **ser-no-mundo** pretende estabelecer e como ele se situa e se identifica com e no mundo. Assim sendo, devemos considerar o *Dasein* que somos e compreender que ser pesquisador é apenas um de nossos modos de **ser**, contribuindo para o avanço do debate nos estudos geográficos que consideram os diferentes modos de pertencimento e estranhamento dos Outros como **ser-no-mundo**. Todavia, antes de tudo, isso implica que devemos situar o *Dasein* que somos e aqueles que **são** pesquisados sem desloca-los de sua posição e espacialidade para não incorrer num procedimento arbitrário, abstrato e especulativo como fazem alguns estudos geográficos. Tonar-se necessário operacionalizar o pesquisar para manter o **ser-no-mundo** devidamente situado, tal qual, como alguns dos procedimentos atinentes à pesquisa qualitativa.

DA ONTOLOGIA AO PESQUISAR EM GEOGRAFIA: UMA INTERLOCUÇÃO POSSÍVEL

Antes de abordarmos brevemente alguns procedimentos característicos da pesquisa qualitativa é necessário nos atentarmos

para algumas diferenças da abordagem científica em relação a filosófica, no nosso caso, especificamente, a ontológica.

Primeiro de tudo, cabe reiterar o privilégio ôntico-ontológico proposto Heidegger. Ele indica não só a existencialidade do *Dasein* no mundo e sim um modo de **ser** em que a interpretação antecede a compreensão dos fenômenos, em outras palavras, há precedência da ontologia fundamental em relação à ontologia regional. Essa última se diz as ciências em geral e a primeira se ocupa do entendimento dos modos de **ser** (BERNARDES, 2012). Por essa breve distinção, quanto mais certas ciências são trabalhadas sob os aspectos mais universais e abstratos do real, o privilégio ôntico-ontológico pode, cada vez mais, ser eclipsado por seus conceitos e categorias que generalizam a concreticidade do real e a existência dos homens. Por outro lado, a ontologia, como campo de estudos da Filosofia, pelo entendimento dos modos de *ser* do homem, aponta os aspectos fundamentais nas singularidades, assim a universalidade é fruto do empreendimento da interpretação e da compreensão do próprio *Dasein*.

Nesse sentido, Lukács (1979) afirma que

A forma científica é tão mais elevada quanto mais adequada for o reflexo da realidade objetiva que ela oferecer, quanto mais ela for universal e compreensiva, quanto mais ela superar, quanto mais ela voltar as costas para a imediata forma fenomênica sensivelmente humana da realidade, tal como ela se apresenta cotidianamente (LUCÁKS, 1979, p. 182).

Lukács assevera que o conhecimento científico possui como característica generalizar as singularidades da realidade, ou melhor, pelo universal busca-se conceber o singular. Trata-se de um procedimento dedutivo e cada ciência particular realiza esta operação em maior ou menor grau. Em outra obra, Lukács (1968), sob outros termos, afirma que o **ser-social** que é o homem e o mundo são,

cada um à sua maneira, uma totalidade em totalização que pode ser entendida pela contradição entre a singularidade, a particularidade e a universalidade. Assim, inferimos que a existencialidade de certo **ser-no-mundo** é caracterizada como totalidade de **ser** no mundo e que podemos interpretar e entender suas universalidades pela singularidade de **ser** e não inversamente.

Considerando o *Dasein* e **mundo** como uma única totalidade enquanto **ser-no-mundo**, Heidegger foca sua análise nas discussões ontológicas para deixar em aberto um grande campo exploratório para o entendimento dos modos de fundamentação do **ser-no-mundo**. Ora, generalizar os modos de **ser-no-mundo**, ou seja, toma-los antes de tudo por universalizações sem levar em conta as suas singularidades é destituí-los de sua essência, de sua humanidade. Nesse sentido, Heidegger (*apud* FLORES, 2009) afirma que:

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada; unicamente o ente e além disso – nada (HEIDEGGER *apud* FLORES, 2009, p. 45-46).

A ciência para Heidegger é concebida como um comportamento humano, sendo analisada a partir das premissas da existência científica. Há o relevo atribuído ao ente pelo cientista e além do ente há o nada. O nada como uma espécie de negação fundamental, mas **quem** nega coloca o ente que pergunta em questão, ou seja, o **ser-no-mundo** que é o cientista/pesquisador. Nesse sentido, teríamos um modo de mistificação especulativa da realidade, pois a abstração radical do pesquisador como **ser-no-mundo** em benefício do ente *per si* e além dele, nada, tende a colocá-lo mistificamente como um ente sem a capacidade de **ser**, assim como, os Outros.

Direcionando essas assertivas para os estudos geográficos, poderíamos afirmar que atualmente há em alguns estudos uma tendência de negligenciar a realidade sensível e imediata e os modos de **ser-no-mundo** em prol de conceitos como sociedade, classe social, atores etc. O mesmo vale para as categorias lugar, território, região e, destacadamente, o espaço geográfico. Esses últimos são considerados como substâncias cujo um dos seus modos é o campo material ou o meio da existência humana. Dilui-se o **ser** nos objetos, retificando-os e anula-se abstrativamente o pesquisador como **ser-no-mundo** pelo nada. Trata-se de uma versão implícita da denominada neutralidade científica em que se coloca de um lado o mundo e, do outro, a razão e abstração que possuem seu fundamento unicamente no pesquisador.

O que propomos? Que devemos entender a Geografia como uma ciência particular no seu sentido radical, ou seja, que o geógrafo interpreta a totalidade real do mundo e busca entendê-la pelas generalizações empreendidas pelos seus conceitos, categorias, teorias e paradigmas historicamente construídos. Assim sendo, concordamos com Silva (1996, p.99) quando ele afirma que a Geografia se trata de uma “ideologia do cotidiano”, não no sentido de ser mistificadora do real e sim como um discurso particular que instrumentaliza o entendimento da realidade.

Podemos entender a assertiva de Silva como uma espécie de alerta, pois a investigação não deve ser uma imposição teórico-metodológica para a realidade estudada e sim devemos desenvolver o hábito de vigilância epistemológica para aferir em que medida, mais ou menos forçosamente, estamos buscando confirmar teorias dedutivamente pela investigação dos fenômenos pelo arcabouço teórico-metodológico que desenvolvemos. A realidade é mesma para qualquer tipo de conhecimento, seja ele científico, artístico ou filosófico, mas cada um ao seu modo lança uma perspectiva de interpretação

particular sobre a realidade levando conta alguns aspectos universais, porque fundamentais, que caracterizam seus instrumentos de leitura da realidade.

A partir dessas considerações que entendemos que a pesquisa qualitativa⁷ pode possibilitar com acuidade o mergulho do pesquisador, como *Dasein*, no mundo, em que o Outro é co-pertencente. Considerando os lugares com suas significações coesas, o pesquisador, pelos procedimentos atinentes as pesquisas qualitativas, pode imergir, se situar e espacializar em e no lugar tentando minimizar a distância, o estranhamento recíproco e radical em relação aos Outros que busca investigar, caso contrário, poderia haver prejuízos a sua pesquisa. A imersão do pesquisador deve objetivar a integração e o envolvimento – co-pertencimento – quanto as significações e intencionalidades desenvolvidas pelo Outros estudados como **ser-no-mundo**, pois o seu modo de **Ser** como pesquisador em campo cambia as relações estabelecidas porque, já a princípio, a sua corporeidade é um modo de *ser*.

As pesquisas de cunho qualitativo nos remetem também a uma particular concepção de ciência em que os modos de *ser-no-mundo* é centro do debate:

- Ciência Dialógica: em dois sentidos: 1 – o reconhecimento do ser que um dos seus modos é o pesquisador como portador de subjetividade e de uma corporeidade, que entram diálogo com os Outros em campo;
- Ciência Modesta: ao aceitar as limitações da pesquisa, abre-

⁷ Bogdan e Biklen (1994) indicam que a pesquisa qualitativa se trata de um termo genérico que se refere às pesquisas que acionam estratégias – como observação participante, entrevista em profundidade, história oral e grupo de diálogo – que produzem dados chamados qualitativos. Isso significa que são informações ricas em pormenores descritivos, ou seja, estão relacionadas aos sujeitos, lugares, acontecimentos, registros orais de depoimentos, histórias de vida etc. e que oferecem complexo tratamento – de difícil sistematização.

se mão da autoridade científica, que poderia investir o texto de certo poder de verdade;

- Ciência auto reflexiva: deve-se estar constantemente refletindo e problematizando sua prática. Uma autoconsciência questionadora por parte do ser é pesquisador sobre o processo de pesquisa, o testemunho dos informantes, o envolvimento da sua subjetividade no processo. A reflexividade da pesquisa qualitativa é um dos critérios para sua validade.

A concepção e desenvolvimento de uma ciência dialógica, modesta e auto refletiva recai que as metodologias de pesquisa empregadas no decorrer da investigação incidam na crítica do arcabouço teórico do pesquisador e, sobretudo, em um dos modos de *ser* que é ser pesquisador.

Essa discussão reitera a situação do *Dasein* como **ser-no-mundo**, com a diferença de estender a condição de *Ser* de modo mais efetivo para os pesquisadores no mundo, pois como totalidade que **somos**, levamos para o campo o arcabouço teórico-metodológico que desenvolvemos, nossos valores de juízos e significações e nossa facticidade de ser. Isso influencia tanto a pesquisa quanto as concepções geográficas que desenvolvemos. **Somos** uma totalidade de **ser** em campo que investiga outras totalidades de **ser** e os entes em geral em uma cotidianidade que, muitas vezes, não é a nossa. Os Outros e os entes em geral devem **nos** sensibilizar do mesmo modo que os sensibilizamos no mundo para não incorremos em mistificações especulativas da realidade.

Desse modo, abordar a realidade, a princípio, por meio de universalidades é destituir o **ser** de sua essência. Como fora abordado, é trata-lo a partir de perspectivas relativas e relacionais sem comprometimento no mundo. Contudo, o pesquisador é **ser-no-mundo** com os Outros e com as coisas em geral. Sua ocupação

e manualidade, que estão em benefício da investigação são, muitas vezes, conflituosas com aquelas do lugar investigado e isso revela sua situação como **ser-no-mundo**. Ora, abordar a facticidade de **ser** como situada e espacializada é também enunciar, espacialmente, a facticidade de ser que é o *Dasein* pelo seu corpo e corporeidade como um modo de **ser-no-mundo**.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes mesmo da apropriação sistematizada dos pressupostos teórico-metodológicos concernentes a Geografia como uma perspectiva de abordagem da realidade, como uma das qualidades que nos caracteriza como geógrafos e pesquisadores, *somos* um homem ou uma mulher como **ser-no-mundo**. Trata-se de uma relação fundamental de *ser* com e no mundo que **habitamos**, ou seja, **somos** o lugar. Essa relação nos determina existencialmente em que a corporeidade é um de seus modos.

A corporeidade que **somos** é mais do que uma espécie de apresentação ao mundo porque ela é um modo do ser que **é**, é significativa, significativa e intencional. As estruturas temporais *ek-státicas* são presentes na corporeidade e não nos destituímos dela no apreender a Geografia e tampouco quando **estamos** em campo. Podemos cambiá-la, porque **ser-no-mundo** não é só Ser-em-si é, também, Ser-para-si e Ser-para-Outro – como foi indicado por Sartre (1997). Interpretamos, entendemos e modificamos o mundo pela ocupação e manualidade e nos modificamos pela mundaneidade do mundo e pela auto-reflexão, porque **habitamos** o mundo e questionamos a **nos** próprios e o mundo.

Desse modo, não podemos considerar que a totalidade que é **ser-no-mundo** seja somente o Outro como pesquisado e sim, também, o próprio pesquisador em campo. Muitas vezes num esforço de

interpretar e entender o Outro, seus modos de **ser** e o meio de sua existência, nos destituímos de nosso modo de **ser-no-mundo** em benefício de perspectivas múltiplas da realidade estudada. Ora, se ganhamos por esse um lado, perdemos pelo outro, quando reificamos os Outros e os relegamos a entes que não **existem** ao modo de **ser**. Fundamentalmente, concebemos um mundo em que não há **Ser** que nos motive e nos sensibilize porque nos **situamos** a uma distância do mundo como consciência especulativa.

O conhecimento científico – ainda mais para os estudos que relevam dos aspectos significativos e simbólicos – não deve se tratar exclusivamente de analisar o mundo com certa distância e sim no mundo. O pesquisador não deixa de ter o mesmo caráter do Outro imerso no cotidiano. Ele o **é** como quaisquer outros homens. Os pressupostos científicos e os valores culturais são contraditórios no desenvolvimento da perspectiva do pesquisador, assim como no seu modo de abordagem e entendimento da realidade. Por isso é necessário não se deslocar o *Dasein* devido a interpretações equivocadas concernentes ao adverbio de lugar quando traduzido para o português estritamente por “aí”, porque a posição dele ao modo do “Da” – como foi trabalhado por Heidegger –, é mais que uma simples posição e sim uma relação de **ser**. O entendimento do lugar só é possível porque o *Dasein* **é** no mundo pela sua facticidade de ser. Esse é um dos pressupostos fundamentais a ser considerado nos estudos geográficos acerca do lugar como *loco* total de afeições, significações, identidades e intencionalidades que podem ser operacionalizados por estratégias concernentes a pesquisa qualitativa. ☉

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás. **O ente e a essência**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal**: ensaio sobre fenômenos extremos. Campinas: Papirus, 1996.

BERNARDES, Antonio. **Das perspectivas ontológicas à natureza do internauta: contribuição à epistemologia em Geografia**. 2012. 264 f. il. Tese (Doutorado em Geografia) — Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2012.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. Características da investigação qualitativa. In: _____.; _____. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto, Porto Editora, 1994, p.47-51.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. **Síntese – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 37, n. 117, p. 107-123, 2010.

FLORES, Juliana Mezzomo. **A totalidade existencial e mundo como totalidade: o conceito de totalidade na ontologia fundamental de Martin Heidegger**. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2009.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. **Uma breve história do tempo**. Rio de Janeiro, Ediouro, 2005.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

O Dasein que somos no pesquisar em Geografia
Antonio Bernardes

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

LUKÁCS, György. **Introdução a uma estética marxista**: sobre a categoria da particularidade. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

_____. **Ontologia do ser social**. Os princípios ontológicos fundamentais em Marx. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

MARTINS, Élvio Rodrigues. **Da geografia à ciência geográfica e o discurso lógico**. 1996. 319 f. Tese (Doutorado em Geografia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

RELPH, E. As bases fenomenológicas da geografia. **Geografia** (Rio Claro), v. 4, n. 7, p. 1-25, 1979.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Armando Corrêa da. Aparência, ser e forma: Geografia e método. In: _____. **Geografia**: modernidade e pós-modernidade. Presidente Prudente, 1996. (Apostila destinada ao curso de Pós-Graduação em Geografia da UNESP-FCT, campus de Presidente Prudente)

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

Submetido em Julho de 2015.

Revisado em Março de 2016.

Aceito em Junho de 2016.