

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

CYNTHIA NUNES DE ALMEIDA PRADO

PLURALIDADE E SINGULARIDADE
UMA COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA DA IDENTIDADE

SÃO PAULO

2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

CYNTHIA NUNES DE ALMEIDA PRADO

**PLURALIDADE E SINGULARIDADE
UMA COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA DA IDENTIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso como exigência parcial para graduação no curso de Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Sodelli.

SÃO PAULO

2018

AGRADECIMENTOS

Agradeço minha família, que não mede esforços para ajudar a tornar os meus projetos realidade. Em especial minha mãe, Elizabeth Nunes Fernandes de Almeida Prado, que além de todo o suporte e carinho em minha trajetória, me ajudou na revisão deste trabalho em específico.

Agradeço minhas amigas e amigos pelo compartilhar de suas histórias, aflições e sonhos, além de todo o carinho e companheirismo. Em especial ao meu companheiro Arthur Henrique Maresca, por todo amor, suporte e consideração.

Por fim, gostaria de agradecer a todos os professores da graduação que me apresentaram o horizonte de pensamento da fenomenologia. Estes me possibilitaram uma ampliação de mundo, que logo em um primeiro momento me angustiaram e também potencializaram.

Gostaria de agradecer em especial à professora Luciana Szymanski, por ter me apresentado o mundo acadêmico e científico por meio de minha iniciação científica.

Por último, não poderia deixar de agradecer o meu orientador, Marcelo Sodelli, por ter me dado a liberdade de me aventurar em minha pesquisa, bem como a segurança de um suporte e orientação cuidadosos.

Resumo

Este trabalho teve como objetivo entender como a fenomenologia-existencial compreende o fenômeno da Identidade. A Identidade é reconhecida por muitas áreas da psicologia e sociologia como uma formação cristalizada, uma referência imutável e idêntica, tendo sua origem na palavra latina *identitas*, que significa “sempre igual”. Assim, este trabalho buscou desconstruir essa visão cristalizada de formação identitária e, ao mesmo tempo, tentou trabalhar como se dá o reconhecimento de um ser-aí acerca de si mesmo e com os outros, ou seja, como se dá esse modo de ser que de certa forma permanece e traz uma sensação de pertencimento ao Dasein? A metodologia do trabalho foi uma revisão bibliográfica a respeito de como a fenomenologia compreende o fenômeno da Identidade, através de livros, palestras e artigos científicos que possuem como embasamento o referencial de pensamento de Martin Heidegger. Pudemos identificar nestas leituras que o modo como o Dasein se apresenta ao mundo tem a ver com aquilo que os outros o apresentaram e ele já compreendeu, de modo que isso vai arquitetando uma história que este ser-aí conta para si mesmo, compondo como ele consegue se ver e se reconhecer ao longo do tempo. Assim, identidade tem a ver com as nossas recordações e com a recordação dos outros acerca de nossas ações, envolvendo uma construção plural e singular acerca de quem somos, fomos e pretendemos ser.

Palavras-chave: Identidade, Fenomenologia, outros, história.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
1.1 Trajetória	6
1.2 Identidade	7
2. MÉTODO	9
3. FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS	10
4. FENOMENOLOGIA E IDENTIDADE.....	17
4.1 A construção da nossa História	18
4.2 A Trama de sentido do Impessoal	20
4.3 O quê testemunhamos a partir de nossa autopercepção?	22
4.4 Identidade enquanto abrigo	23
5. DISCUSSÃO: COMO EU ME RECONHEÇO E COMO OS OUTROS ME RECONHECEM.....	25
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	31
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	33

1. INTRODUÇÃO

1.1 Trajetória

A identidade apareceu enquanto questão em minha trajetória ao realizar um estágio do núcleo de graduação de quarto ano da graduação em psicologia da PUC-SP. Tratava-se do qual realizávamos, junto a adolescentes em situação de abrigamento, projetos de futuro. Estes projetos tinham como finalidade construir e instruir com as devidas ferramentas o processo de desacolhimento destes adolescentes, tendo em vista que, ao completar dezoito anos, estes deixam de estar sob tutela do Estado, passando a ter de dar conta do seu futuro. Assim, o trabalho visa ajudar nessa transição de desinstitucionalização, tendo como principal objetivo a fomentação de autonomia.

Neste estágio, trabalhávamos estes projetos de vida tendo quatro eixos como norteadores: moradia, cidadania, trabalho e uso consciente do dinheiro. Em todos estes eixos, tínhamos como plano de fundo construir e fomentar junto aos adolescentes a questão da identidade. Nesse sentido, buscávamos, junto a eles, compreender com o que eles se identificavam, aquilo que eles gostavam ou não e como eles se imaginavam no futuro. Isso era muito importante para o nosso trabalho, pois permitia que os adolescentes tomassem consciência daquilo que eles queriam para o seu futuro, de modo que se movimentavam e se tornaram pessoas mais ativas e autônomas em seus projetos.

A partir desta experiência, me interessei por esse fenômeno da identidade. Questionei-me sobre o que seria esta construção, como ela se dava e, além disso, como poderia pensa-la a partir de um olhar fenomenológico-existencial. Isso porque, desde o primeiro ano de minha trajetória enquanto estudante de psicologia, a fenomenologia tomou um lugar muito importante em como eu passei em compreender o mundo. Era espantoso como várias certezas e determinações ônticas passavam a ser questionadas ao longo do curso, bem como o modo de entender o ser humano enquanto abertura trazia, de certa forma, uma liberdade e, também angústia. Acho que me identifico muito com o que Critelli (2016) apresenta quando diz que seu primeiro contato com Heidegger “entendia sem entender” (p.14), ou seja, algo me chamou a atenção e, justamente por isso, me debrucei em estudar seu pensamento para, então, buscar compreender.

Este trabalho, então, visou tentar compreender como se dá o fenômeno da identidade, tendo como norteador o pensamento fenomenológico-existencial.

1.2 Identidade

Identidade, palavra de origem no latim *identitas* ou *identitatis*, que tem raiz na palavra *iden*, que significa “o mesmo; a mesma” e possui a etimologia “Este precisamente” originando a palavra identidade ou semelhança, de modo que “*iden ac*” significa “o mesmo que” (TORRINHA, 1942, p.140). Segundo o dicionário Houaiss (2008, p.402) este termo significa

“i.den.ti.da.de *s.f* 1 conjunto de características próprias e exclusivas de um indivíduo 2 consciência da própria personalidade <*crise de i.*> 3 o que faz que uma coisa seja da mesma natureza que outra <*i. de pensamentos*> diferença 4 estado que fica sempre igual <*a.i. das impressões digitais revelaram o assassino*> diferença 5 documento de identificação.” (HOUAISS et.al, 2008, p.402)

Assim, pode-se inferir que a origem da palavra identidade se dá em algo estático, sem movimento, “sempre o mesmo”.

Este trabalho teve como objetivo compreender qual o sentido da identidade para o pensamento fenomenológico-existencial. É nebuloso do ponto de vista fenomenológico esse fenômeno, tendo em vista que nada está pronto, que nada “é”, tudo “está sendo”. Não obstante, é inegável que o ser humano possui uma compreensão de si como diferente dos outros entes e dos outros humanos, e também como sendo o mesmo humano hoje que no dia anterior, mesmo que diferente. Assim, a Identidade é fundada, ela mesma, no “parecer ser” de uma diferenciação. Isso significa que há algo que permanece, um modo de ser que se estende na vida do ser humano enquanto reconhecimento, tendo em vista que ele se vê e se reconhece ao longo de sua história.

Nesse sentido, este trabalho compreende como condição ontológica humana ser *Dasein*¹, ou seja, um ser-aí no mundo que se constitui enquanto abertura de possibilidades.

¹ Segundo Mautner (2011, p. 180), *Dasein* é uma “palavra alemã canônica para *existência*”, ou seja, significa literalmente “ser- aqui” ou “ser-aí”. A concepção heideggeriana desta palavra a compreende como um modo particular de existência: o modo de existir ou de ser dos seres humanos. A característica que diferencia a existência deste tipo à

Esta concepção de Dasein foi fundamental para a sustentação deste trabalho, tendo em vista que carrega nela mesma uma compreensão do existir enquanto temporal e finito, possibilitando assim que este ente se reconheça e constitua para si, e para os outros, a sua história.

Este trabalho, portanto, buscou romper com uma visão cristalizada e não mutável da identidade, considerando-a uma forma de abrigo acerca de quem nós somos, como nos reconhecemos ao longo de nossa trajetória. Este abrigo, porém, não é algo fixo, imutável e impenetrável, ou seja, possui uma maleabilidade ao longo de nossa história. Além disso, foi considerado que, por mais que nos abriguemos em um modo de ser que possui uma certa constância, este é um desdobramento ôntico que está sempre sujeito à nossa condição mais originária de abertura.

É importante ressaltar que não compreendemos a identidade enquanto estrutura ontológica, mas justamente como uma questão ôntica que nos situa no mundo e que, a partir dela, construímos a nossa história e nos reconhecemos enquanto nós mesmos, criando assim uma crença na nossa memória acerca de quem somos, fomos e pretendemos ser.

Por fim, salientamos também que este trabalho não possui por objetivo ou tem a pretensão de realizar uma definição una a respeito da identidade. Tratando-se de uma pesquisa que se embasa no pensamento fenomenológico, não há aqui uma busca pela “verdade”, mas uma tentativa de formular caminhos e considerações acerca do tema.

A fenomenologia põe em questão exatamente essa espécie de crença metafísica em na unicidade da verdade e na busca de uma perspectiva de conhecimento que seja absoluta. Em consequência, põe em questão a redefinição do que é, efetivamente, uma perspectiva epistêmica, de que se trata, o que a compõe. O pressuposto de que parte a fenomenologia, nesta discussão, é o de que a perspectiva do conhecer e a verdade que este alcança não podem, senão, ser relativas (CRITELLI, 2007, p.13).

dos outros entes é que o Dasein compreende o seu ser enquanto questão. Essa condição ontológica será explicada mais profundamente neste trabalho no capítulo 3 “Fundamentos Fenomenológicos”.

2. MÉTODO

O presente estudo se caracteriza como uma investigação teórica fundamentada no método desconstrutivo-constutivo da fenomenologia existencial. Esta abordagem teórica foi utilizada para fundamentar a discussão sobre o fenômeno da Identidade, de modo a desconstruir alguns conceitos já conhecidos sobre outros vieses e compreender como a fenomenologia pode contribuir para esta questão. Estruturalmente o trabalho se divide em três capítulos: 1. Apresentação do pensamento fenomenológico; 2. Fenomenologia e Identidade; 3. Discussão: como eu me reconheço e como os outros me reconhecem. Para o primeiro capítulo, foi realizada uma revisão bibliográfica sobre o pensamento de Martin Heidegger, especificamente de sua obra *Ser e Tempo*, utilizando essa mesma obra e outros diversos estudiosos e comentadores desse pensamento, que subsidia toda discussão que se segue ao longo do trabalho. Para o segundo capítulo, foi realizada uma revisão bibliográfica acerca do que já foi escrito a respeito da Identidade tendo como referência autores que fazem uso da metodologia da fenomenologia-existencial e que, mesmo que indiretamente, estudaram o fenômeno da identidade. O terceiro capítulo se caracteriza como uma discussão acerca do que foi apresentado nos dois primeiros capítulos e como essa questão está intrinsecamente caracterizada pela relação que o ser-aí tem com os outros e com o mundo para a construção de sua singularidade, bem como a apresentação da memória enquanto elemento central para termos uma referência de história e reconhecimento. Finalmente, no último capítulo, são apresentadas as considerações finais da pesquisa.

3. FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS

Para compreender melhor os direcionamentos deste trabalho, será apresentado, de forma breve, o método fenomenológico, com ênfase nos pensamentos de Martin Heidegger.

Fenômeno, palavra de origem grega *phänomen*, significa “aquilo que se mostra em si mesmo”, aquilo que é manifesto, que aparece. Nesta forma de pensar, as aparências tomam um novo rumo em relação à concepção filosófica predominante até então, na qual a aparência era somente “mera aparência”, ou seja, aquilo que esconde o que “é” mais precioso, aquilo que “realmente” seria “verdade”. Para a fenomenologia, porém, o que interessa é justamente aquilo que se mostra tal como se mostra, porque é isso que nós teríamos acesso.

Quando um cientista, por exemplo, explica que a água é composta por uma molécula de oxigênio e duas de hidrogênio (H₂O) é isso que aparece para ele, ou seja, aquilo que ele vê é a molécula, e não mais a água em sua concepção original de matar a sede. Assim, nós lidamos com a *aparência* daquilo que *aparece* e não mais pela *representação das aparências*.

Para, no entanto, compreender o pensamento heideggeriano, particularmente o que ele pretendia estudar e compreender em sua obra *Ser e Tempo*, é preciso voltar-se à sua pergunta originária, que seria “*qual o sentido de Ser?*”. Para isso, ele considera que duas dimensões da existência humana devem ser compreendidas.

É preciso, em princípio, compreender a dimensão ontológica da condição humana, ou seja, qual a estrutura ontológica que fundamenta e possibilita as possibilidades de ser do ente homem.

Ontologia é a disciplina filosófica que estuda o ser dos entes. A palavra “ente” traduz o termo grego *onta*, que designa entidades, aquilo que é ou que existe. Ontologia, portanto, é ciência ou estudo metodológico (*logia*) daquilo que é - o ente -, visando determinar sua essência ou seu ser. A busca pelo sentido da pergunta constitui já uma modalidade de questionamento ontológico, pois o que se tornou problemático não é outra coisa se não o *sentido de ser* (Giacoina, 2013, p.53).

Assim, o

(...) termo ontológico remete ao sentido de *Ser enquanto Ser* e não dos entes em geral. (...) A essa diferença ontológica corresponde, no léxico de *Ser e Tempo*, a

diferenciação conceitual entre *Existenzial* (existencial-ôntico) e *Existenzial* (existencial-ontológico) (Giacoina, 2013, p.57).

O mundo no qual temos acesso, o mundo vivido, é esse mundo ôntico. É este mundo que se apresenta a nós, o qual reconhecemos e experienciamos.

A dimensão ontológica, então, dá sustentação a esse mundo ôntico, tendo em vista que o ser humano é o único ente no qual o sentido de ser está em questão. Heidegger diferencia o homem dos outros entes ao denominá-lo como *Dasein*, traduzindo em português, ser-o-aí. Essa diferenciação se dá pois o *Dasein* é o único ente que pergunta sobre a própria existência e o seu sentido. É o único ente que interroga e se interroga, que se projeta ao futuro e transcende o passado- algo que será mais explicado posteriormente ao enunciar a compreensão de Heidegger sobre o tempo. Assim, seu atributo essencial seria existir, mostrar-se e aparecer numa abertura.

Dasein é uma palavra composta pelo verbo “ser” (*sein*) e pelo advérbio “aí” (*da*). Em acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é ente cuja essência pertence o ser; que existe (é) enquanto *aí-* no aberto, em abertura para o Ser. Essa é a condição ontológica do homem enquanto *Dasein*, como ser-o-aí. Nesse sintagma, “da” não deve ser tomado em acepção espacial, como se indicasse um “aqui” em contraposição a “lá” ou “acolá”. Em *Ser e Tempo*, o “aí” significa uma dimensão de exterioridade, como a expressão pelo prefixo latino *ex-* em “expelir” ou extirpar (Giacoina, 2013, p. 63).

Deste modo, o *Dasein* é ontologicamente este “aí”, um estar “fora de si”, no mundo.

Heidegger (...) pensa o *Dasein* como ente cuja ex-sistência é ontologicamente fundamental, ou seja, é constitutiva da essência: uma existência contingente, temporal, mundana, finita, cujo sentido é ser-para-a-morte. (Giacoina, 2013, p.63).

Nesse sentido, o *Dasein* é esta abertura às possibilidades de ser, possibilidades essas que são oferecidas no meu mundo. Esta abertura se dá em três modalidades originárias, três modos nos quais se estrutura, se fundamenta. A primeira destas modalidades é a afinação. Segundo Giacoina (2013), o ser-aí já se dá em um estado afetivo, de humor. Não se trata de um sentimento específico ou um estado psicológico constante, mas um tônus afetivo com o qual o *Dasein* se relaciona com o mundo. Assim, a angústia é a mais fundamental das afinações, não em um sentido de temor ou aflição, mas na amplitude de possibilidades de ser na qual este ente se encontra, na “tensão entre ser-si-próprio e perder-se, desgarrar-se, a possibilidade sempre presente de faltar em si” (Giacoina, 2013, p.75). A segunda modalidade diz respeito à

compreensão. O ser-aí já se dá em uma compreensão porque somos este “aí”, ou seja, já compreendemos que estamos jogados no mundo e, por isso existimos, e justamente por existirmos acontecemos e somos o testemunho deste acontecimento. Assim, existimos e acessamos o mundo nos ocupando dele, afinal mesmo os mais céticos pensadores que questionam a existência abrem um guarda-chuva quando está chovendo, pois já compreenderam o mundo em que estão. A compreensão de qualquer coisa, portanto, se dá no próprio pressuposto de que aquela outra pessoa já compreendeu outras coisas: uma língua, um contexto, um mundo. Quando vamos escrever alguma coisa, por exemplo, nós já compreendemos o papel, a caneta, a escrita e as palavras que serão explicitadas no ato de escrever. Isso não se dá de forma separada, mas em um todo significativo.

Trata-se de uma circularidade inevitável, porém não viciosa e sim virtuosa: quem compreende algo dispõe também de um sistema prévio de compreensão. Esse círculo é essencialmente hermenêutico, pois a hermenêutica é a ciência da interpretação e da compreensão. (...) Compreender é entender de ser, *prima facie*, saber de si, cuidar do seu próprio ser, cuidar de existir, de si como existência. Ser-o-aí, nesse sentido, é *poder-ser*, *ser-possível*, entender de ser (Giacoina, 2013, p. 76 e77).

Por fim, é preciso falar da terceira modalidade desta abertura: o discurso. Heidegger diz que a linguagem é a morada do ser, tendo em vista que o modo como compreendemos, o campo de significação se dá via linguagem, via λόγος (logos). Segundo Giacoina (2013) a linguagem é o modo como a articulação dos sentidos se dá, de modo que somente é possível entrar em contato com o mundo via verbo. “Essa articulação é o modo como o ser-o-aí enuncia o seu entendimento de Ser – como manifesta, pelo verbo, o que vem-a-ser, dando com isso as condições para o desvelamento do Ser em sua verdade (Giacoina, 2013, p.77)”.

Ontologicamente, o nosso ser é livre, pois não há uma essência que nos limite. Em termos Ônticos, porém, o nosso ser já está inserido numa trama de sentidos, que Heidegger denominou *Impessoal*. O seguinte trecho de *Ser e Tempo* detalha esta questão.

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência – um entendimento do ser de todo ente não conforme ao-*Dasein*. Por isso, ele tem uma terceira precedência com a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se

mostrou como ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar interrogado (HEIDEGGER, 2009, p. 63).

Justamente por não ter essência, onticamente o Dasein já tem que dar conta de um mundo que é o seu, ou seja, o ser-o-aí é também ser-no-mundo. "O Dasein é lançado em meio ao já dado. No entanto, ele se realiza com o mundo que o circunda" (DUARTE e NAVES, 2010, p.68). Nesse sentido, o Dasein é marcado pela tarefa de ter-que-ser, cuidar da sua existência e ter de viver a vida que é a sua, até a sua destinação final que seria a morte. A este cuidado, este zelo heideggeriano, caracterizamos como o modo que o ser-aí lida e cuida da sua existência, sendo ela uma sucessão de encontros e vivências. O Dasein é uma abertura justamente por estar sempre em falta, o que caracteriza a sua postura de vir-a-ser.

A morte atinge aquilo em que somos mais próprios, pois impossibilita o nosso poder-ser, sendo irretornável e indeterminada. Por conta disso, a angústia é uma das disposições fundamentais do ser humano. Nós, seres-aí, nos angustiamos com o nosso poder-ser, caracterizado pelo *nada*.

Na angústia, diz-nos Heidegger, acompanhado de Kierkegaard, o que nos ameaça não está em parte alguma, a ameaça entretém relação com algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo. O perigo que nos espreita e em toda parte nos acua é o mundo como mundo, originário e diretamente, que se abre para o *Dasein* desabrigado. O incômodo do desabrigo é a factícea possibilidade a que nos entrega *solus ipse*. É afinal o *Dasein* mesmo que nos angustia, pois já sem a proteção do cotidiano, revelando-se, então, nesse sentimento, o poder-ser livre, a possibilidade de escolha, desapossado da familiaridade com o mundo, tornando-o inóspito. Angustiar-nos é não mais nos sentirmos em casa, a estrutura da subjetividade abalada, sem o encobrimento da mediania do cotidiano e a envolvimento da queda (...). Nessas condições, fugimos constantemente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência (NUNES, 2002, p.19 e 20).

Nesse sentido, para a fenomenologia a morte é potencializadora, pois a finitude traz ao homem a noção de possibilidades e de escolhas, de modo que as escolhas se tornam exclusivas a aquele espaço e a aquele momento. O impessoal então aparece também com uma função de manobra ôntica, de modo que o Dasein passa a levar a sua vida de modo não preocupado com a própria morte, se ocupando com a própria existência.

O *Dasein* se descobre como poder-ser. Mas sendo essa possibilidade sempre minha, ela seria todo instante recuperável, a existência se prolongando indefinidamente. Mas desde o princípio o *Dasein* está predeterminado ao seu fim. Basta o homem viver, que já é bastante velho para morrer, reza o antigo provérbio alemão. Então a morte é esse fim “como possibilidade da impossibilidade”. Estamos diante do não-ser como essência da existência. Eis em que consiste o *ser-para-a-morte*. “O *Dasein* não tem um fim aonde chegar e simplesmente cessa, mas existe finitamente” (NUNES, 2002, p. 22).

Temos aqui então as duas formas de cuidado características do *Dasein*, os dois modos de ser os quais ele se desdobra no mundo. A propriedade seria justamente o apropriar-se de si, se confrontando com a existência finita e a partir dessa angústia abrir as suas possibilidades. O modo impróprio, em contrapartida, se dá já a partir de uma trama de significados já existente, o Impessoal. A esse modo de ser mais característico e impróprio de ser, Heidegger também deu o nome de medianianeidade.

Todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser (indiferenciação da cotidianidade) e a ele retorna. A essa indiferenciação cotidiana do *Dasein* damos o nome de mediania (HEIDEGGER, 1927/2009, p.143).

Mediania seria, portanto, o comum, o corriqueiro, aquele lugar aonde as pessoas não se diferenciam. É importante, porém, apontar que Heidegger não aponta o modo de ser próprio melhor que o impróprio, até porque vivemos na impropriedade a maior parte de nosso tempo. Além disso, o *Dasein* não vem pronto para ser próprio, o mais corriqueiro é justamente a fuga desta angústia de ser finito. Assim, as pessoas de modo geral só vivem, e têm a morte como algo longínquo e que não diz respeito a si mesmo, à morte que é sua.

Tendo isso em vista, o *Dasein* não se concebe de modo estéril, isolado e, de certa forma, “neutro”. Ele está sempre inserido num mundo e junto aos outros *seres-aí* sendo, assim, ser-com-os-outros.

O *Dasein* não habita o espaço, ele especializa: abre o espaço que ocupa como ser no mundo. Preocupado em agir e fazer, e desta forma ocupado com ações e obras, o *Dasein* também cuida de outrem. Seja de maneira positiva, negativa ou indiferente, a existência não é só a minha existência, mas também a de outro, comigo compartilhada num *ser-em-comum* (*Mitsein*). Ser-no-mundo, o *Dasein*, é igualmente ser com os outros, tendo nisso uma outra via de acesso ao mundo, capaz, no entanto, de subtrairmos a nós mesmos, de englobar-nos nessa busca de si em que nos empenhamos como um poder estranho, superior, anônimo, impessoal – a gente (*das Man*) – em que nos demitimos e que a todos se sobrepujasse, sob a máscara do pronome Eu, depois de ter origem em cada qual. Do cuidar do outros passamos ao senhorio do ser-em-comum (NUNES, 2002, p. 17).

(A) possibilidade de existir no modo de ser-si-mesmo não exclui, ao contrário, inclui uma outra característica da existência: co-existir. O homem não é primordialmente um sujeito isolado que só depois entra em contato com os outros. Ele tem primordialmente o caráter fundamental de ser-com-o-outro. Co-existindo, os homens mantêm aberto este mundo “descoberto”.

Além de ser sempre no modo de ser-com-o-outro, o homem está sempre em relação com as coisas, ainda quando isso se dá sob a forma da indiferença. Ele está sempre situado numa relação de proximidade ou de afastamento com o que se apresenta a ele no mundo (BOSS, 2007, p.27).

A partir desta questão, é intrínseca uma reflexão acerca da questão do *tempo*. Esse tempo não somente pautado na dimensão do *Cronos*, que presume uma mensuração, uma contagem e uma linearidade, mas também a dimensão do *Kairós*, que se embasa em um “tempo vivido”, naquele tempo que chega aos homens, o tempo que o *Dasein* sente.

O nosso “sendo” sustenta uma dimensão do tempo. Tempo este que tem a ver com a experiência do *Dasein*, por isso é possível mensurá-lo como referência. Assim, *Dasein* é, ao mesmo tempo, seu passado, presente e futuro.

Para entendê-lo (o Tempo) faz-se necessária uma *explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento-do-ser, a partir da temporalidade como ser do Dasein que-entende-ser* (HEIDEGGER, 2009, P.75).

A temporalidade começa pelo fim, tendo em vista que toda a ação do homem, todo o projetar-se se embasa numa perspectiva. Nesse sentido, Nunes (2002) aponta sobre os dois modos os quais o *Dasein* vive essa temporalidade, seja de modo *próprio* ou *impróprio*. Os seguintes trechos apresentam esta questão:

Em sua singular completude, a temporalidade pode abranger o homem em seu ser como um todo porque se remete (e nos remete) à morte, assumida contra a tendência para encobri-la no envolvimento cotidiano. (...) temporalidade autêntica: o passado, a retomada do que uma vez foi possível; e o presente, o instante da decisão. Assim, o êxtasis (ek-stasis) da temporalidade corrigem a compreensão vulgar do tempo, que tem no presente a sua fase axial: os momentos pretéritos ficaram pra trás, e os porvindouros passariam para a frente, ainda por suceder. Na verdade o passado ainda está presente, como mostra a retroveniência. O *Dasein* ainda é o passado sem deixar de ser presente. E no presente está comprimido o passado; como no passado antecipa-se o futuro (NUNES, 2002, p.25 e 26).

O “presente” que funda a queda também temporaliza a envolvimento pelos entes em que nos perdemos no mundo circundante. Mas por aí chegamos à *temporalidade imprópria*, quando o presente se torna um simples *agora*, quando o “futuro” muda-se em expectativa (Gewartigen), o “passado” produzindo-se em esquecimento (Vergessenheit) no que já passou. Ela esquece a morte, e o ser, a menos que se

recupere em seu poder-ser e, com a primazia do “futuro”, restabeleça o *tempo originário*, em que o “passado” se dá como retomada e o apresentar como *instante* da decisão. (NUNES, 2002, p. 26 e 27).

Nesse contexto, o Dasein é também marcado pela questão histórica. O ser humano é marcado pelo contar a própria história, “costurando” os momentos e acontecimentos que o marcaram e fizeram sentido a aquele Dasein, constituindo um todo significativo. A partir desta reflexão, é possível redescobrir e ressignificar alguns acontecimentos, por vezes perdidos na “queda” da impropriedade e, até mesmo esquecidos.

O Dasein é um ser temporal, em constante conversa com o passado, presente e futuro, assim, “(...) o homem nunca é um ‘agora’ (o que é), é um ‘já sido’ (o que foi) sendo para um ‘porvir’ (O que será)” (Gawendo, 2001, p. 64). Nesse sentido, o agora é sempre marcado por uma memória daquilo que já aconteceu, da história vivida por aquela pessoa e, ao mesmo tempo, é projeto daquilo que está por vir, é o projetar-se que a move. Essa condição ontológica histórica foi caracterizada por Heidegger como historicidade.

A tese da historicidade do ser-aí não diz que o sujeito desprovido de mundo seria histórico, mas sim que o ente que existe como ser-no-mundo é histórico. *O acontecimento da história é um acontecimento do ser-no-mundo*. A historicidade do ser-aí é essencialmente historicidade do mundo que pertence, com base na temporalidade ekstático-horizontal, à sua temporalização. Na medida em que o ser-aí existe faticamente, também já veio ao seu encontro algo descoberto de maneira intramundana. *Com a existência do ser-no-mundo histórico, o ente à mão e o ente presente à vista já sempre se inseriram na história do mundo* (HEIDEGGER, 1927, p.513 apud CASANOVA, 2017, p.4).

Heidegger, portanto, pensa o Dasein como um ente que possui uma existência ontologicamente fundamental, o que significa que se trata de um modo de ser essencialmente temporal, mundano e finito, cujo sentido é ser-para-a-morte (Giacioia, 2013).

4. FENOMENOLOGIA E IDENTIDADE

Partindo do livro "História de vida: Identidade e Proteção- A singularidade das histórias de vida", realizado e organizado pelo Instituto Fazendo História,

"Identidade é a forma como cada um se apresenta ao mundo e se reconhece como um ser único, diferente de todos; um processo de construção vivido ao longo de toda a vida nas esferas individual e coletiva. Este processo se constitui a partir de relações interpessoais, do contato com o Outro, que percebe a singularidade do sujeito e o auxilia a construí-la e a reconstruí-la por meio de processos de identificação." Identificação seria o "processo pelo qual um sujeito assimila aspectos de outro e se transforma, total ou parcialmente, por meio dessa relação. A identidade constitui-se em uma série de identificações". (ELAGE, 2010, p.14).

“Identificação: processo pelo qual um sujeito assimila aspectos de outro e se transforma, total ou parcialmente, por meio dessa relação. A identidade constitui-se em uma série de identificações.” (ELAGE, 2010, p.14).

Tendo como horizonte estas definições e, também, do apresentado na introdução, que aponta a identidade com raiz na palavra *identitas* e lhe atribui o significado de uma constância na apresentação do indivíduo algo que sempre é igual e se repete, trazemos a questão: é possível falar de identidade a partir de um pensamento fenomenológico? Essa questão é central neste trabalho, pois compreendemos o ser-aí enquanto abertura e, nesse sentido, não se pode limitá-lo a uma constância na sua apresentação por estar aí, aberto ao mundo. Em contrapartida, por mais que uma pessoa mude ao longo de sua história existe algo que faz com que ela se reconheça no passado, mesmo que de modo diferente e que, ao mesmo tempo, se projete ao futuro. A que atribuímos esse reconhecimento? Será que podemos chamar isso de identidade?

Sanguinetti (2012) nos explicita essa questão trazendo uma distinção fundamental entre pensamento fenomenológico e o da metafísica presente até então: o pensamento fenomenológico não faz uma distinção entre sujeito e objeto, mas compreende o ser humano enquanto Dasein. Isso muda completamente o modo de compreender a Identidade, pois não estamos tendo como foco um “objeto de estudo”, mas este ente que está aí, aberto ao mundo. Não se deve falar, portanto, de propriedades da identidade do Dasein, pois isso seria um

fechamento da sua abertura, mas sim de possibilidades. Nesse sentido, o ser-aí se apropria dos entes que estão aí, que existem no mundo, em um movimento de construção e desconstrução, que tem por via de acesso a própria compreensão.

4.1 A construção da nossa História

Tendo essa noção como horizonte, Sanguinetti segue dizendo que a identidade se distingue enquanto unidade narrativa a partir de uma relação entre a trama da vida e a historicidade.

A trama da vida é interpretada a princípio como uma sequência de vivências onde o propriamente real é o presente, de modo que as vivências passadas e futuras não são “reais”. O passado é concebido aqui simplesmente como o que está para trás e o futuro o que está à frente. O resultado desta interpretação não é somente que o passado e futuro não são considerados como “reais”, senão, ademais, que o tempo se torna reduzido a um mero “aí”, a um simples presença. A pergunta, sem embargo, como o que enfatiza Heidegger, está no prolongar o estender-se (erstrecken) do Dasein, entre o nascimento e a morte. Nesta prolongação, o Dasein existe como uma soma de vivências que desaparecem depois de haverem sido “reais” em algum momento. Tampouco é possível interpretar este “um atrás do outro” das vivências como uma espécie de recipiente que vai se enchendo desde fora, à maneira de uma relação puramente aditiva (SANGUINETTI, 2013, p. 39 e 40).

A pergunta pela trama do Dasein é, sem embargo, o problema de seu “gestarse histórico” (Geschehen). A expressão “Geschehen” significa evento, acontecer, carecer, advir (SANGUINETTI, 2013, p. 40).²

Nesse sentido, aponta que ao se deparar com a “trama da vida” e com o seu ter-que-ser, o Dasein acaba por construir uma narrativa de sua história, se reconhecendo enquanto si-mesmo. Ele nomeia essa construção de identidade narrativa, na qual apresenta a dinamicidade do acontecer humano, do apresentar-se através de um movimento hermenêutico a transcende uma temporalidade cronológica. É preciso apontar, ainda, que esse modo de identidade não é cristalizado como em uma noção metafísica de separação entre o sujeito e o objeto, mas de um ser-sí que é ser-no-mundo, de forma que não é possível fazer um exercício idealizado de separação. Assim, trata-se de uma identidade com movimento, mudanças ao longo do tempo mas que, ainda assim, há um reconhecimento enquanto sua narrativa, sua história.

² Tradução livre.

A identidade humana não é somente uma identidade estática, voltada constitutivamente ao mundo, mas também, se nos permitem a expressão, uma identidade fissurada, estendida no tempo. Sem embargo, esta identidade descomprimida temporalmente não é simplesmente a de uma mera sucessividade de momento desconexos, constituída por instantes discretos, fugazes e puramente contingentes, senão uma unidade de sentido. O que o conceito de *identidade narrativa* parece negar duplamente é o seguinte: a identidade da vida humana no é nem a de um sujeito transcendental alheio ao tempo e ao devir, nem a de um sujeito sem ordem e sentido transcendente. Temporalidade e temporalidade com sentido, tais parecem ser as exigências da *identidade narrativa* da existência humana (SANGUINETTI, 2013, p.39).³

Critelli (2016) segue por um caminho semelhante a Sanguinetti ao apresentar a questão de que nós possuímos um reconhecimento de nós mesmos através da construção de relatos, historietas e histórias, que contamos para os outros e, também, para nós mesmos. Este modo de nos apresentarmos possui um “fio de sentido”, que é construído também com uma disposição afetiva e determinada compreensão de um todo de mundo. Funcionam, deste modo, como “guias de ser”, quem eu sou, fui e serei, como eu me reconheço ao longo da minha trajetória e como eu me apresento aos outros.

Os relatos constituem uma narrativa rápida, simples e fortuita e que, ao mesmo tempo, revelam algo da pessoa, ou de como ela estabelece uma relação com o outro. Podemos ter como exemplo a seguinte cena: “Encontrei-me com o Carlos ontem e, para variar, ele me veio com aquela história de que ainda me ama e que vai se separar da esposa”. Nesta narrativa podemos compreender um trecho de uma vivência amorosa que a personagem teve com Carlos, bem como uma disposição afetiva de impaciência e descrédito, como se aquela narrativa já estivesse sendo repetitiva e, de certa forma, tivesse se esgotado, se esvaziado. Podemos, portanto, identificar uma relação. Nesse sentido, é importante ressaltar que esses relatos não se dão na solidão, mas que o mundo e os outros que nos guiam, levando a uma interpretação e autointerpretação.

Os outros nos dão notícias de nós mesmos. Como nos olham, o que dizem a nosso respeito, o que esperam positiva e negativamente de nós, como se comportam conosco são os primeiros e os principais fios com os quais talhamos a nossa identidade. Nossa singularidade é construção plural e temporal, instrumentada pelas palavras. Os relatos dos outros sobre nós tornam-se nossos próprios relatos e autointerpretações (CRITELLI, 2016, p. 46).

³ Tradução livre.

Historietas, em oposição aos relatos, possuem a característica de trazerem uma ação e relação mais completas, elas se estendem ao longo do tempo. Nesse sentido, apresentam uma expressão, um juízo, uma interpretação sobre as suas ações e sobre as ações dos outros e os acontecimentos. É a nossa versão dos fatos, que é particular e diferente das dos outros. Assim,

Historietas revelam quem somos, como sentimos, o que e como pensamos, como agimos e o alcance dos nossos gestos e palavras. Por essa razão compõem nossa biografia, mas nunca isoladas. Individualmente, cada historietas nunca basta para configurar a nossa biografia, porque esta última diz respeito ao todo de nossa vida (CRITELLI, 2016, p. 49).

As histórias, por fim, possuem um caráter mais abrangente temporalmente, bem como mais autointerpretativo, no qual há uma síntese de toda a nossa experiência vivida, do nosso passado até o momento presente, além de uma sustentação para nossos projetos de futuro. Nesse sentido, em contraste aos relatos e historietas, as narrativas não se dão de forma clara e lógica. Tende a ser difusa e sem uma cronologia muito bem estabelecida. É como aquele ser-aí se reconhece.

(...) as histórias são elaborações difusas, veladas e silenciosas. Em geral, temos uma noção do todo da nossa existência, mas nunca nos detemos para estruturá-lo numa narrativa consistente (...).

Nossa própria história nos ronda numa síntese emblemática e silenciosa. É uma síntese, pois certamente condensa a autointerpretação que viemos fazendo de nós mesmos e das razões de sermos quem somos (CRITELLI, 2016, p. 51).

4.2 A Trama de sentido do Impessoal

Parece que, ao longo do tempo, o mundo nos situa a respeito não somente o nosso modo de nos apresentarmos no cotidiano, mas como este modo de ser apareceu ao longo de nossa história. Ex: quando eu era criança adorava esportes, ficava o dia todo jogando futebol e correndo. A partir da história o Dasein sedimenta também uma formação identitária, ou seja, a minha identidade não diz respeito somente ao modo como aquele ser-aí experiencia o mundo hoje, mas também quem ele já foi e agiu ao longo da sua vida, bem como quais são os seus projetos, como ele se lança ao futuro.

É preciso, no entanto, trazer à luz a questão de que da mesma forma que a identidade

nos apresenta ao mundo, ou seja, ela muitas vezes nos aponta enquanto referência aos outros, esta referência pode ser, por vezes, limitante, tendo em vista que o Dasein pode se privar de algumas experiências de sua vontade por não fazer parte de “quem ele é”. Da mesma forma o mundo possui uma exigência da não mutabilidade, o que interfere nas escolhas do Dasein em relação às suas vontades. Isso é bastante claro em frases como “não estou te reconhecendo”. Critelli (2016) nos apresenta esse perigo da Identificação exacerbada na definição dos outros nos apontando que os outros possuem o privilégio de observar e caracterizar outros seres-áí sem serem agentes destas ações, de modo a trazer uma imagem daquele que é observado, uma identificação perante a coletividade. Existe, com isso, a possibilidade do indivíduo tomar tudo aquilo que lhe é dito como verdade, o que, se não condizer com uma noção correspondente ao que ele compreende de si, pode ser maléfico à sua noção de si-mesmo. Isso porque o Dasein, nesses casos, se define exclusivamente pelas palavras de outros e não através de um autoconhecimento ou, nas palavras de Critelli, uma narrativa de si mesmo. “Se não pudermos, através das palavras, nos afirmarmos como autores dos nossos atos, o risco é o de nos perdermos de nós mesmos, absorvidos pelo testemunho de outros” (CRITELLI, 2016, p.37).

Assim, a Identidade tem a ver com o nosso *ser-com-os-outros*. Preciso ser sem saber quem eu sou, de modo a ser parecido com os outros e, ao mesmo tempo, diferente, ou seja, diz respeito a um *Pertencimento* e a uma *Diferenciação*.

Santos (1994) em sua tese de mestrado caracterizou a identidade enquanto fenômeno pertencente à Cotidianeidade. Segundo a autora, o homem compreende a si mesmo “Regularmente na cotidianeidade” – de forma que a impessoalidade é o modo de ser na cotidianeidade, modo no qual a identidade não é constituída. Assim, “a cotidianeidade caracteriza-se por um modo indiferenciado de ser-no-mundo” (SANTOS, 1994, p.24).

Seguindo nessa direção, é preciso compreender a Identidade como modo de ser peculiar ao ser-áí, modo de ser fundamentado em sua própria constituição ontológica. "Isto é, constituindo-se o 'conduzir-se em relação a seu ser' pela própria 'compreensão do ser', ao homem é dado, ontologicamente, construir uma existência ôntica e cotidiana." (SANTOS, 1994, p.19).

O mundo exige do Dasein que ele se identifique, que ele seja “ele mesmo”, se categorize.

(...) sendo a impessoalidade o modo de ser da cotidianidade, condição esta de existência a todo (e) cada homem, é a identidade mesma fundada no modo de ser da impessoalidade. (...) A saber, a impessoalidade é o modo de ser desde o qual cada homem concretiza a sua identidade mas é, ao mesmo tempo a condição da existência, justamente, pela qual a identidade mesma se faz necessária. Na impessoalidade a identidade tem a sua origem, ao mesmo tempo, que dela recebe, enquanto “prescrições”, as determinações, limites e alternativas de realização. Por este fato, temos indicado a identidade, enquanto constituída no “parecer ser” de uma diferenciação. (SANTOS, 1994, p.148).

O Impessoal, portanto, já nos oferece uma trama na qual nos é apresentado o mundo, bem como os entes que o circundam. A partir da apropriação destes entes é formada a identidade Dasein, ou seja, a partir daquilo que lhe é apresentado há uma identificação, algo que lhe é próximo. Esta identificação, como vimos, não é isenta de direcionamentos. O nosso mundo já possui um percurso impessoal sedimentado e tende a estreitar as possibilidades de ser do Dasein. Assim, muitas vezes, o Dasein se apropria destas sedimentações sem refletir se aquilo de fato lhe faz *sentido*. “(...) o sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique exposto e tematicamente à vista (HEIDEGGER, 2009, p. 881)”. Nesse ponto de vista é reforçado o que Critelli (2016) apresenta enquanto narrativa de si mesmo, o que caracteriza uma reflexão sobre meus pensamentos, compreensões e julgamentos, o que caracteriza o que ela chama de “testemunho de si”.

4.3 O quê testemunhamos a partir de nossa autopercepção?

Para compreendermos como se dá esta autopercepção e testemunho de si é preciso que se fale da questão da *consciência*. Consciência aqui não se trata de uma estrutura metafísica de uma “psique”, em um sentido categorial e estruturante. Consciência nada mais é do que um fenômeno originário que implica em um “saber mudo sobre nós mesmos. Um saber que nos segue inexoravelmente e nos orienta em nosso existir (CRITELLI, 2016, p. 52)”. Nesse sentido, consciência então possui uma duplicação de nós mesmos, “ O pensamento transcorre num diálogo sem som entre mim e eu mesmo (CRITELLI, 2016, p. 53)”. Assim, a finalidade última da consciência não se trata de uma função em específico ou

um conteúdo, mas permitir que o Dasein consiga refletir e se tornar outro para si mesmo.

Nesta duplicação, neste diálogo entre eu e eu- mesmo, os seres-aí vão construindo opiniões e concepções sobre si-mesmos, em um processo de autopercepção.

A autopercepção é tarefa das mais difíceis, embora não seja de todo impossível. Não temos, como os outros, nenhuma condição de olhar para nossos feitos e palavras desde a exterioridade. Em contrapartida, observam-nos pela perspectiva dos nossos desejos, de nossos sentimentos e sensações, de nossos motivos e intenções. É nessa quase interioridade que se instaura a opinião que formamos sobre nós mesmos. Esse é um dos pontos de acesso que temos a nós mesmos, mas que é vedado aos outros, a menos que falemos deles e os revelemos. Apenas através dos discursos os desejos e, sobretudo, os propósitos podem se tornar visíveis para os outros (CRITELLI, 2016, p. 73).

Nesse sentido, é possível ao Dasein se aproximar e se afastar de si mesmo, retomando suas ações, pensamentos e, inclusive, se julgar diante de seus feitos e propósitos. Assim, Critelli (2016) nos apresenta que testemunhamos a nós mesmos. Testemunho de si em um sentido de avaliação de si mesmo em relação à relação com os outros e consigo mesmo. Esta avaliação só é possível pois há um recordar-se a respeito de quem fui ao longo da minha história. Trata-se, portanto, de concepções pertencentes à memória.

A memória é guardiã do passado, mas é também protetora do futuro. Todo projetar-se humano sobre o que ainda não é e pode ser depende da memória da própria projeção, ou seja, ela salva a possibilidade descoberta, mas ainda não efetivada, para a realização. A memória protege o futuro, o que ainda não é, porque mantém o foco, ou seja, mantém em foco a possibilidade então compreendida (CRITELLI, 2016, p.77).

A memória, portanto, nos fornece a nossa Identidade, um situamento no mundo. Apresenta também as possibilidades já compreendidas e nos possibilita fazer projetos, caracterizando nossa condição originária de poder ser.

4.4 Identidade enquanto abrigo

Pompéia (2017) apresenta a possibilidade da Identidade ser um abrigo, uma forma de sobreviver às indeterminações do passado, presente e futuro. O futuro é incerto, de modo que a finitude e a condição ontológica de ser-para-a-morte não nos dá garantia, ou seja, é possível e até “saudável” fazer planos, mas o futuro é marcado por incertezas. O passado, concomitantemente, também é indeterminado, pois apesar de fatos em si serem determinados, o sentido do passado está em constante mudança. Sentido que se totaliza a cada momento como parte de uma história. O trauma, por exemplo, não é uma propriedade

do acontecimento, mas do significado, que pode ser ressignificado ao longo da sua história. Para conseguirmos sobreviver a essas indeterminações é necessária a construção de um lugar de proteção, uma “casa”, um abrigo. Abrigo este que envolve um pertencimento.

5. DISCUSSÃO: COMO EU ME RECONHEÇO E COMO OS OUTROS ME RECONHECEM

Como pudemos perceber, uma característica fundamental para a formação da Identidade do Dasein são os outros, justamente porque o Dasein não se concebe no isolamento.

Quando um Dasein nasce, lhe é apresentado um mundo, bem como uma compreensão já dada sobre quem aquela pessoa irá ser, ou seja, alguns elementos que irão identificar e apresentar aquele bebê ao mundo. Assim, lhe é dado um nome, uma nacionalidade, uma casa e adultos de referência. É claro que isso não é suficiente e nem determinante para que a pessoa consiga reconhecer-se enquanto ela mesma, mas é um primeiro modo de situar-se no mundo. Conforme este ser-aí cresce, ele vai compreendendo e se apropriando dos diversos entes que lhe são apresentados, construindo assim a sua história e sua identidade.

Por que, no entanto, sentimos a necessidade de formar uma identidade? Uma referência ao mundo de quem nós somos? Talvez uma resposta a essa pergunta seja a determinação última do ser *Dasein*: a finitude. Heidegger nomeou essa condição ontológica de ser-para-a-morte. Justamente por sabermos que temos a determinação da morte como última, e sabermos que o nosso tempo possui uma limitação, faz-se necessário que formemos uma identidade, uma referência, um situamento no mundo. Caso fôssemos imortais talvez isso não fosse necessário, tendo em vista que poderíamos experimentar todas as possibilidades de ser que aparecessem.

Todas estas construções se dão e se apresentam através da intervenção dos outros diante do indivíduo, justamente porque a nossa identidade está intrinsecamente relacionada com o modo como lidamos e nos relacionamos com o mundo e com os outros. Já compreendemos os outros seres-aí enquanto seres-aí e assim vamos criando teias de relações que vão nos ensinando as diferentes formas de agir diante dos fenômenos que acontecem no mundo. Assim, nos constituímos em uma pluralidade, ou seja, os outros são expectadores que testemunham os nossos feitos e, ao mesmo tempo, residem em quem somos, na nossa identidade. Assim, como diria Critelli (2016), crescemos compreendendo o mundo e as

possibilidades de existência a partir do olhar do outro.

Duarte (2002) contribui com essa questão ao afirmar que não há como compreender o ser-aí sem compreender a sua relação com os outros. Isso porque o ser-aí se concebe nesta ‘relação, ele é ser-com-os-outros.

(...) o outro e o mundo deixaram de ser pensados como se fossem territórios alienígenas e alheios ao eu: o mundo se transformou num horizonte de sentidos compartilhados por entes que se compreendem e que, portanto, se encontram sempre uns com os outros, e não uns “ao lado dos outros” no “mundo exterior” (DUARTE, 2002, p. 163).

É retomada nesta citação justamente a quebra com esta dicotomia metafísica entre mundo externo e mundo interior, ou seja, o ser-aí por princípio ontológico pergunta pela questão do ser e sobre quem ele é, mas isso não se dá exatamente em uma estrutura psíquica, e sim na sua relação consigo mesmo, com os outros e com sua história.

A partir destas colocações podemos nos questionar esta construção da Identidade da seguinte forma: eu me dissolvo nas atribuições e características que o mundo apresenta ou é justamente essas características apresentadas que fazem com que eu cada vez mais me encontre e me reconheça enquanto eu mesmo? Esta questão atravessa a discussão sobre os modos de ser próprios e impróprios abordados no capítulo sobre os fundamentos fenomenológicos, pois atravessa a questão de uma tomada de decisão refletida e tendo como o parâmetro o contato com a nossa angústia originária de sermos mortais e, por outro lado, a questão da queda na medianidade e caminhos prontos que a trama do Impessoal nos apresenta.

(...) imaginar uma convivência social não regrada seria tão absurdo quanto suprimir a linguagem compartilhada e, ainda assim, almejar a comunicação com os outros. Nesse sentido, Heidegger pretende demonstrar que coexistir é já estar sempre entregue a um poder anônimo, aquele que pré-define as regras, padrões e parâmetros históricos de regulação cotidiana da abertura que somos. Daí a primazia da interpretação pública da totalidade dos entes, fundada no discurso como existencial constitutivo do ser do Dasein (DUARTE, 2002, p.170).

É o mundo que nos oferece a linguagem enquanto ferramenta ontológica de compreensão, o que inclui a nossa autointerpretação. Nós só compreendemos na medida em que vamos conhecendo o mundo, a partir daquilo que já nos foi apresentado anteriormente. Assim, é a partir do mundo e da linguagem compartilhada que conseguimos ter as ferramentas para significarmos as nossas experiências e compreendermos a nossa própria história.

Nesse sentido, fica claro que o Dasein necessita do mundo para se compreender e entrar em relação consigo mesmo, quer esta seja própria ou imprópria. O mundo exige que nos identifiquemos, que digamos quem somos a partir dos mais diversos entes e das mais diversas características. Os outros, inclusive, contribuem na nomeação de certos modos de ser, fazendo com que as pessoas se reconheçam na fala dos outros, o que, como apontou Critelli (2016) pode ser perigoso caso essa identificação seja exacerbada e sem crítica. Não obstante, é evidente que, ao mesmo tempo em que o mundo nos dá elementos para nos identificarmos e construirmos a nossa identidade, exige que nos categorizemos nas características dadas pelo mundo para que os outros possam nos reconhecer. Esta exigência atravessa a trama de sentidos já prontos do Impessoal.

A partir disso, voltamos à pergunta: a identidade se dá à partir de um modo de ser próprio ou impróprio. A resposta contempla essas duas formas de ser, justamente pois a Identidade pode envolver tanto uma autointerpretação, um processo de autoconhecimento, quanto uma exigência do mundo sobre querer te reconhecer e exigir quem você idealmente deve ser. Assim, a formação da identidade não exclui a possibilidade de um modo próprio de ser, por mais cristalizada que esta esteja. Isso porque estamos sempre sujeitos à disposição afetiva originária da angústia. “O que a angústia revela é aquilo de que o Dasein foge cotidianamente, ou seja, da estranha singularidade sem-porque do ser-no-mundo fático (Duarte, 2002, p. 175 e 176)”.

Na angústia uma série de certezas acerca de quem nós somos, bem como nossas exigências de mundo, passam a ser mais frágeis, de modo a serem questionadas. Isso não significa uma perda total da nossa identidade, mas justamente uma volta autêntica para si-mesmo, na qual passamos a questionar quem somos e quem queremos ser. Nesse sentido, trata-se de um projetar-se de forma mais própria e consciente, retomando-lhe aquilo que lhe faz sentido. O caminho para isso, no entanto, por mais que seja uma tomada de escolha própria em conversa consigo mesmo, tem como caminho o próprio Impessoal. Tomemos como exemplo a seguinte situação: uma pessoa é criada em uma família de classe média cujos pais possuem ensino superior e que imaginam que o único caminho para seus filhos seja entrar, também, em uma universidade. Caso os filhos concordem com esse caminho eles podem ter uma tomada de decisão própria ou imprópria. No primeiro caso a pessoa pode

querer dar conta, cuidar da própria vida e pensar que é aquilo que ela quer fazer, ou seja, ela se angustiou, pensou na sua existência e compreendeu que o fazer uma universidade era algo que fazia sentido para ela em relação às suas outras possibilidades. Em um segundo caso a pessoa pode delegar o cuidado de si a outros e ir fazer o ensino superior tomando isso como única possibilidade, mesmo sem refletir se aquilo faz sentido ou não.

Nesta autopercepção é preciso pensar também que existem alguns modos de dar conta da nossa vida que envolvem atravessamentos da moral vigente em nossa criação, bem como a moral vigente prevista pela sociedade. Nesse sentido, é evidente que refletir e mudar o nosso percurso do dito como “certo” ou “ideal” é bastante sofrido, tendo em vista que, além de um julgamento dos outros, envolve também, como diria Critelli (2016) um julgamento que fazemos de nós mesmos. Nesse sentido, é interessantes nos questionarmos em quanto nossas tomadas de decisões são regidas por uma moral, valores que parecem intrínsecos a quem nós somos, mas que são, também, construções que fizemos ao longo da nossa história.

Assim, a nossa Identidade está sempre sujeita a mudanças e momentos de propriedade nos quais várias “certezas” serão questionadas. Pode-se dizer, portanto, que a Identidade tem a ver com uma exigência do mundo e, ao mesmo tempo, um abrigo que nos conforta e, mais do que isso, nos situa no mundo. Esta, no entanto, não é fixa, idêntica ou impenetrável, de modo que por mais que na maior parte do tempo se dê de modo impróprio, tem seus momentos de propriedade. Estes costumam ser bem desconfortáveis, pois justamente tiram este conforto do abrigo da identidade. “*O não-ser-em-casa deve ser conceituado de modo ontológico-existencial como o fenômeno mais originário* (Heidegger, 2009, p.531)”.

A identidade envolve então um atravessamento dos outros e do contato consigo mesmo, sua autopercepção, ou seja, remete a questões ligadas à pluralidade e singularidade acerca de quem somos.

Duarte (2002) aborda a questão da alteridade ⁴ apresentando-a como “reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade irreduzível (DUARTE, 2002, p.

⁴ Alteridade é um termo utilizado na filosofia que diz respeito à condição de distinção do outro, ou seja, como uma pessoa se constitui nas relações de contraste, de diferenciação em relação ao outro.

161)”. Esta singularidade se manifesta como um modo de ser que, de certa forma, permanece, se estende de modo que os outros passam a nos reconhecer, ter uma referência de quem somos.

O seguinte trecho de Critelli evoca uma compreensão acerca de como compreendemos singularidade neste trabalho:

Os seres humanos são iguais entre si, mas, paradoxalmente, são também exclusivos. Cada homem é uma criatura única, sem similar em todos os outros homens, tanto os que o antecederam como todos os outros que o sucederão. Cada homem ao nascer é uma novidade em meio aos outros homens, e introduz no mundo uma diferença e uma possibilidade. O mundo já não é mais o mesmo quando uma pessoa nasce nele.

Embora únicos, a singularidade de cada homem não vem pronta, não está completa. Temos todo o tempo do nosso existir, até a morte, para construí-la. Nossa singularidade vai sendo modelada ao longo de nossa existência e só se conclui através da nossa morte, quando já não teremos nenhuma possibilidade de agir e de falar. (CRITELLI, 2016, p. 34).

Assim, a singularidade constitui uma construção plural e temporal, cujo instrumento de acesso se dá através da linguagem.

Indo nesta direção, compreendemos também que a identidade não é una e imutável. Primeiramente porque a memória daquilo que o indivíduo realizou não é una na coletividade, tendo em vista que a memória daquele indivíduo rememora junto aos outros. Podemos utilizar como exemplo figuras históricas com Getúlio Vargas, que por uns é lembrado como ditador, por outros como herói político. É claro que não se tem como pretensão trazer uma memória única a respeito das ações de uma pessoa, mas esses possuem uma marca na coletividade, que pode ser caracterizada como uma Identidade.

A Identidade, portanto, envolve uma autorrecordação, bem como a recordação dos outros acerca de nossas ações perante o mundo. Trata-se de uma crença em quem sou, em quem já fui e em quem eu pretendo ser. Uma pessoa que se apresenta como ex-presidente ou como professor aposentado compreende que, aquilo que ela já trabalhou e não mais exerce diz algo sobre ela para o mundo, e assim se identifica e se coloca como algo que ela já foi, pois isso representa e diz algo tanto para ela quanto para o mundo. Por conta disso, demências como Alzheimer fazem com que as pessoas sintam como se tivessem perdido quem são, pois aquele modo de ser que, de certa forma, causava um reconhecimento, vai aos poucos se desvanecendo junto com a memória. É comum nesses casos ouvir pessoas que

convivem com pessoas em estados avançados de Alzheimer dizerem que aquela pessoa que eles conheciam se perdeu, já não está mais ali. Pois o que se perdeu foi justamente a Identidade, o modo como a pessoa se apresentava e era reconhecida no mundo. Sandrez Celich & Batistella trabalham essa questão. Em seu artigo sobre a vivência de cuidadoras familiares de idosos com Alzheimer, é presente em seu discurso uma lembrança de quem aquela pessoa hoje enferma foi, de modo que elas permanecem “presas em um aí que é passado (temporalidade): aquilo que o seu idoso familiar foi (SANDREZ CELICH & BATISTELLA, 2007, p.148)”. Isso faz com que, mesmo que atualmente aquele idoso esteja ausente do mundo e até mesmo agressivo, a preocupação e cuidado das cuidadoras são justificados pela memória de quem aquela pessoa foi, e não como ela se apresenta no presente.

A Identidade, portanto, compõe a pluralidade e singularidade da nossa relação com o mundo, os outros e com o tempo. Há algo que permanece, um modo de ser que se estende e ao mesmo tempo se modifica ao longo da nossa história, o que leva a um autorreconhecimento bem como um reconhecimento dos outros acerca de quem nós somos. É, portanto, um testemunho de si, uma história que não está exatamente organizada e cristalizada, pois está constantemente sujeita a ressignificações, mas que nos permite um abrigo, um pertencimento acerca de quem fomos, somos e nos projetamos a ser.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas considerações finais não têm por objetivo encerrar uma discussão, e sim abrir possibilidades de conversa para a temática da identidade, bem como fomentar o terreno para a ampliação desta temática em outras pesquisas.

Este trabalho buscou desconstruir uma visão cristalizada de formação identitária, presente em algumas formas de pensamento metafísico, considerando que a identidade nada mais é o modo como nós nos reconhecemos, somos reconhecido e nos situamos no mundo. Nesse sentido, é um desdobramento ôntico acerca da nossa compreensão sobre quem somos.

Para isso, realizamos uma revisão bibliográfica acerca da fenomenologia-existencial sobre alguns fundamentos que seriam essenciais para o desenvolvimento deste trabalho. Foi a partir da noção da abertura do Dasein e de sua relação com o mundo e com os outros que foi possível considerar que esta construção acerca de quem nós somos, este situamento no mundo não teria como ser construído em separação aos outros, da trama de sentidos do Impessoal. O ser-aí é ser-no-mundo e, nesse sentido, precisamos desta pluralidade para conseguirmos nos reconhecermos enquanto nós mesmos. Os outros nos relatam, contam histórias sobre nós, e a partir da apropriação destas histórias nos reconhecemos e compartilhamos com o mundo quem somos.

O quarto capítulo consistiu em uma revisão acerca de como os estudiosos que têm a fenomenologia enquanto horizonte de pensamento fizeram considerações acerca do tema. Critelli (2016), Sanguinetti (2013) e Duarte (2002) foram de especial influência para este trabalho, pois foi a partir deles que foi possível considerar as histórias como construções de narrativas acerca de quem nós somos e, nesse sentido, o discurso possui um papel fundamental quando nos apresentamos e relatamos a nossa identidade. Além disso, pudemos ter de forma bastante esclarecida a importância que os outros tem sobre a construção de quem nós somos, de forma que a construção da nossa identidade se dá de forma plural, ou seja, a partir do que os outros nos apresentam, e singular, de modo que nos apropriamos e reconhecemos aquilo que nos faz sentido.

Em suma, foi possível identificar nestas leituras que o modo como o Dasein se apresenta ao mundo tem a ver com aquilo que os outros o apresentaram e ele já compreendeu, de modo que estas histórias que ele vai contando para si mesmo e para os outros tem como

fundamental papel a memória individual e da coletividade. Assim, a identidade tem a ver com as nossas recordações e com a recordação dos outros acerca de nossas ações, envolvendo uma construção plural e singular acerca de quem somos, fomos e pretendemos ser.

É preciso retomar, contudo, que estas considerações são somente caminhos acerca da temática da identidade, pois, retomando Critelli (2007), uma pesquisa que possui como embasamento o pensamento fenomenológico-existencial não considera a verdade algo a ser alcançado, algo que se encerra em si mesma. Nesse sentido, esta pesquisa possui algumas propostas de continuidade, tais como um estudo sobre a identidade se dá na Era da Técnica, bem como o modo como esta identidade é construída nos mais diversos mundos, ou seja, como as pessoas relatam a construção de quem são.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSS, Medard. Análise Existencial – Daseinanalyse . **Revista ABD**, v. 1, 2 e 4 p. 22-35, 2007.

CASANOVA, Marcos. **Mundo e Historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo**. Volume 1: Existência e mundaneidade. 1. Ed. Rio de Janeiro: Via Verida, 2017.

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do Sentido: Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. 2. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

CRITELLI, Dulce Mára. **História pessoal e sentido da vida: historiobiografia**. 1.Ed. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2016.

DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e Tempo*. **Natureza Humana**. V4 n1, p. 157-185, jan- jun 2002. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf> . Acesso: 8/05/2018.

DUARTE, Rodrigo; NAVES, Gilzane. O ser-para-a-morte em Heidegger. **Revista da Católica**. Faculdade Católica de Uberlândia. v2 n4, p. 64 - 82. 2010. Disponível em: <http://catolicaonline.com.br/revistadacatolica2/artigosn4v2/06-filosofia.pdf>. Acesso: 8/12/2017.

GAWENDO, Angélica Fernandes. **Era uma vez... A Existência à Luz de Histórias**. São Paulo, 2001. 166p. Mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo 2001.

GIACÓIA, Oswaldo Jr. **Heidegger Urgente: Introdução a um novo pensar**. 1 ed. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Campinas/Petrópolis: Unicamp/Vozes, 1927/2009.

HOUAISS, Antônio et al. **Míni Houaiss: Dicionário da Língua Portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Moderna, 2008. 917.

INSTITUTO FAZENDO HISTÓRIA (Bra). Sdh – Secretaria de Direitos Humanos. **História de Vida: Identidade e Proteção: A história de Martim e seus irmãos**. SÃO Paulo, 2010. 97 p.

(Abrigos em Movimento). Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/56b10ce8746fb97c2d267b79/t/56bcc77c60b5e9cfe5466c2c/1455212420921/1_historia_da_vida.pdf>. Acesso em: 19 maio 2017.

MAUTNER, Thomas. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2011. 784 p. Tradução: Victor Guerreiro, Sérgio Miranda e Desidério Murcho.

NUNES, Benedito. **Heidegger e Ser e Tempo**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

POMPÉIA, João Augusto. A questão da ontologia Heideggeriana na prática clínica. In: SEMANA DA INTEGRAÇÃO DE PSICOLOGIA- PUCSP, edição, 2017. São Paulo.

SANDREZ CELICH, Kátia & BATISTELLA, Maribel. Ser cuidador familiar do portador de doença de Alzheimer: vivências e sentimentos desvelados. **Cogitare Enfermagem**, V. 12, n. 2 pp. 143-149. 2007. Editorial Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná.

SANGUINETTI, Gustavo Cataldo. Existencia e Historicidad: El Problema de La Identidad em Martin Heidegger. **Ideas y Valores**. V. 62, n. 153, p. 31-44, Dez 2013. Bogotá, Colombia.

SANTOS, Maria Inez Nunes Romeiro dos. **Identidade, uma questão da Cotidianeidade: Uma leitura heideggeriana da Identidade**. 1994. 214 f. Dissertação (Mestrado). Curso de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

TORRINHA, Fernando. **Dicionário , Português**. 2. ed. Porto: Gráficos Reunidos, Lda, 1942. 948 p.