



## O OUTRO, O SER-COM E A IPSEIDADE NA CONTEMPORANEIDADE

FERNANDO MATHEUS FALKOSKI<sup>1</sup>

**RESUMO:** A questão da identidade cultural está intrinsecamente ligada à noção de diferença entre o “eu” e o “outro” através da alteridade promovida pela individualidade que cada um carrega em si mesmo como sujeitos singulares. Conquanto, buscaremos explicitar a questão da identidade cultural em Stuart Hall, analisando a obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, a fim de verificar a crise sobre o sujeito que, perguntando pelo *quem* (?) do outro, se perde em sua própria identidade, não se reconhecendo em si-mesmo e, por vezes, sendo apenas coadjuvante do mundo que o limita e o solicita. Após, pretendemos conectar a questão da identidade cultural de Hall com a questão da *ipseidade* de Heidegger, propondo que o ser-si-mesmo do *Dasein*, por estar no horizonte de possibilidades existenciais (*ek-sistir*), possibilita ele mesmo o sujeito diaspórico se tornar ser-com, na medida em que ele estabelece relações com o outro em suas preocupações e ocupações cotidianas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ser-si-mesmo; Alteridade; *Dasein*; Identidade Cultural; *Diáspora*.

**ABSTRACT:** The question of cultural identity is intrinsically linked to the notion of difference between the "I" and the "other" through the otherness promoted by the individuality that each carries in itself as singular subjects. However, we will seek to make explicit the question of cultural identity in Stuart Hall, analyzing the work *Cultural identity in postmodernity*, in order to verify the crisis over the subject who, asking for *who* (?) of the other, is lost in his own identity, not recognizing in itself, and sometimes being only a coadjutant of the world that limits and asks for it. Afterwards, we intend to connect the question of Hall's cultural identity with the question of Heidegger's *ipseity*, proposing that the self-being of *Dasein*, because it is on the horizon of existential possibilities (*ek-sist*), enables himself the diasporic subject himself being-with, insofar as he establishes relationships with the other in his daily preoccupations and occupations.

**KEYWORDS:** Self-being; Otherness; *Dasein*; Cultural Identity; *Diaspora*.

A questão da identidade cultural vem sendo discutida há pelo menos meio século sob o prisma da diversidade que o próprio termo traz consigo em relação às lacunas formadas pelo homem moderno acerca das diferenças culturais. Os conceitos de cultura e diferença estão interligados por essa diversidade complexa que constituiu o mundo moderno marcado pelos processos de globalização após a Segunda Guerra Mundial, pela Reforma Protestante e pelo humanismo renascentista. Esses processos de globalização tornaram o ser humano um sujeito “deslocado” em si mesmo. A busca por melhores condições de vida, a fuga de seu lugar de

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus Erechim. E-mail: fernando.falkoski@hotmail.com

origem, o desejo de uma vida autêntica, a busca pelo encontro de si mesmo, de uma identidade própria, de um lugar comum e reconhecido por todos, fizeram com que o sujeito se deslocasse para fora, isto é, para fora da casa de seus pais, para fora de seu lugar de origem, para fora de sua comunidade, sobretudo, para fora de si mesmo. A identidade foi “colocada em xeque”. O mundo moderno se globalizou, cresceu, ascendeu a chama da liberdade ao passo que fez dela sua refém. No final do século XX, a transformação do novo mundo trouxe consigo a pluralidade dos sujeitos imaginados em sociedade e as lacunas da identidade cultural. Dito de outra maneira, convergiram sujeitos brancos e negros, ricos e pobres, homens e mulheres, religiosos e ateus, na busca pela garantia de seus direitos público e privado. Essas lacunas promoveram a “diferença cultural”, na medida em que estabeleceram o “lugar” do “eu” e do “outro” como privados de um lugar comum no meio social. Nesse viés, o sujeito pós-moderno não se sente confortável em si mesmo perante a alteridade que o difere e, ao mesmo tempo, o individualiza na coexistência com o outro.

## O outro

Stuart Hall trabalha com a questão da identidade cultural analisando o conceito de diáspora, que convergirá com a noção de deslocamento<sup>2</sup>. Para definir a noção de deslocamento, Hall escreve analogamente sobre a migração do povo negro do Caribe para a Grã-Bretanha, apontando para a experiência que o termo diáspora traz consigo nesse movimento em que a identidade nacional forma identidades híbridas e deslocadas<sup>3</sup>, embora a nacionalidade não seja a única forma de reivindicar a identidade. As raízes do lugar de origem do caribenho fazem dele um sujeito idêntico em si mesmo enquanto ele se identifica como “pertencendo” à cultura de sua “terra natal”, mesmo estando num país diferente, como a Grã-Bretanha.

A identidade cultural abarca um todo conceitual em que as identidades se tornam múltiplas, híbridas e abertas às possibilidades de identificação, isto é, no exemplo antes citado, da cultura do caribenho, do britânico, de ambos, ou, de outra cultura. A experiência de culturas distintas faz do caribenho um sujeito deslocado em si mesmo, isto é, sua experiência diaspórica identifica outras culturas simbólicas em que certo “sujeito imaginado” sempre está

---

<sup>2</sup> “[Hall] Valorizou a diáspora como conceito que sintetiza a conjugação de cultura e poder nas ‘sociedades traduzidas’, em contraponto às ‘de origem’, com populações deslocadas, entre as quais situava o Brasil”. (SOVIK, 2015, p. 162).

<sup>3</sup> “Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas”. (HALL, 2009, p. 26).

em jogo. Assim, ao “não se sentir em casa”, o sujeito passa a questionar sobre sua identidade em relação ao “lugar” em que ele se encontra decaído, ou até mesmo estranho.

Esta é a sensação familiar e profundamente moderna de deslocamento, a qual – parece cada vez mais – não precisamos viajar muito longe para experimentar. Talvez todos nós sejamos, nos tempos modernos – após a Expulsão do Paraíso, digamos – o que o filósofo Heidegger chamou de *unheimlichkeit* [Sic] – literalmente, ‘não estamos em casa’. (HALL, 2009, p. 27).

Na passagem supracitada, podemos observar a relação existente entre os dois autores aqui discutidos, Heidegger e Hall, de modo que a contextualização sobre a identidade cultural segundo o deslocamento do sujeito remonta ao pensamento acerca do sentido do ser do si-mesmo. A menção de Hall ao *Unheimlichkeit* não é gratuita, pois o autor da *Diáspora* já aponta em Heidegger a noção de deslocamento que o ser humano carrega em seu próprio ser, ao se deparar com tal estranhamento de “não estar em casa”. Nessa concepção, a noção de deslocamento ultrapassa as fronteiras de nacionalidade para convergir na experiência da diáspora, uma vez que o sujeito já não se sente confortável em si mesmo perante a alteridade que o aproxima da diferença, isto é, da identidade cultural do “outro”.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. (HALL, 2009, p. 32-33).

Para Stuart Hall, a identidade cultural opera na diferença em que o “outro” aparece para o “eu” nas relações cotidianas mesmo que “entre sem pedir licença”, pois, mesmo de forma indireta, está sempre remetido para “eu” a existencialidade do “outro”. Nesse sentido, o fato de “eu” não ser “outro”, faz do indivíduo um sujeito idêntico a si-mesmo e distinto dos demais. Para exemplificar essa concepção de identidade, observamos o seguinte silogismo:

- a) Eu não sou “outro”.
- b) Minha mãe é “outro”.
- Eu não sou minha mãe.

Nesse contexto, a identidade de (a) é marcada pelo significado da diferença de (b), em que a linguagem identifica o sujeito (a) como distinto do sujeito (b). Porém, cumpre ressaltar que essa distinção não diz completamente a identidade de (a) e de (b), mas apenas sob um aspecto – nesse exemplo, o parentesco entre ambos. O significado marca a relação entre similaridade e diferença que as palavras têm umas com outras na estrutura da língua. Essa estrutura do “eu” não permite uma identidade fixa, acabada, centralizada perante ao “outro”, mas um processo de identificação. Esse processo consiste na formação da identidade ao longo do tempo, mesmo de forma inconsciente, na incompletude e na fantasia sobre sua unidade; a identidade está sempre em desenvolvimento, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. (HALL, 2015, p. 24). Outrossim, o processo de identificação descreve o modo pelo qual nos identificamos com os “outros”, seja pela similaridade ou pela alteridade que a diferença resulta nas representações simbólicas e, sobretudo, nas relações sociais.

Kathryn Woodward analisa, em seu texto *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*, a relação entre duas identidades, a dos sérvios e a dos croatas, a fim de apontar o que eles têm em comum e o que os difere uns dos outros. Segundo Woodward (2014), “a identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia) [*sic*], de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista”. (WOODWARD, 2014, p. 9). Nessa passagem, observa-se que a identidade sérvia se distingue da identidade croata por algo que ela não é – ser um sérvio implica em não ser um “outro”, nesse caso, um “croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença. (WOODWARD, 2014, p. 9).

Desse modo, a alteridade joga o sujeito para fora de si mesmo na busca de uma identidade própria, capaz de ser e se relacionar com a pluralidade de identidades culturais dispostas no meio social. No entanto, quando ambas as identidades partilham diversos hábitos culturais em suas ocupações cotidianas, vivenciando experiências em comum, parece não haver tamanha diferença entre elas, e talvez haja certa similaridade, se observarmos a posição social e o regime político autoritário a que ambos, sérvios e croatas, estavam submetidos. Segundo Hall (2015), ao passo que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado, ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida, se tornando politizada. Esse processo é, por vezes, descrito como uma mudança de paradigma de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença. (HALL, 2015, p. 16).

Todavia, a busca por um sentido de “si” perfaz um longo caminho em que o sujeito, por vezes, se encontra decaído, perdido, isolado em si mesmo. Essa queda não implica, necessariamente, um sentido negativo, mas, do contrário, a decadência pode ser positiva, na medida em que o sujeito que busca conhecer a identidade cultural quer encontrar, sobretudo, sua identidade própria.

Para explicitar o fio condutor da discussão sobre a identidade cultural, Hall explora três concepções de identidade, a saber: a) sujeito do Iluminismo, b) sujeito sociológico e c) sujeito pós-moderno. O primeiro, sujeito do Iluminismo, apresentava-se como um indivíduo totalmente centrado, unificado, racional e, na maioria das vezes, descrito como masculino. O segundo, sujeito sociológico, era o reflexo da sociedade moderna, uma vez que seu núcleo (a identidade do “eu”) era formado pela interação com outras pessoas que mediavam os valores, os sentidos e os símbolos culturais do mesmo mundo simbólico. Nesse sentido, a identidade estabelece uma relação entre o “interior” e o “exterior”, isto é, entre o mundo pessoal e o mundo público. Dito de outra maneira, o mundo público abarca significativamente símbolos e valores, os quais projetamos a “nós mesmos” como identidades culturais, a fim de nos encontrarmos como sujeitos integrantes desse mundo social e cultural. O terceiro, sujeito pós-moderno, desconstruiu a identidade do sujeito moderno para conceituá-lo sem uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade agora é definida historicamente, isto é, o sujeito pós-moderno se identifica em diferentes momentos, se deslocando em si mesmo mediante à multiplicidade de identidades possíveis, haja vista as mudanças nos sistemas de significação e representação cultural da modernidade tardia. (HALL, 2015, p. 10-12).

Os processos e transformações nos sistemas de significação e representação cultural, na segunda metade do século XX, desencadearam mudanças significativas e impactantes na questão da identidade cultural, principalmente com o processo conhecido como “globalização”. Indubitavelmente, as relações sociais através das interconexões entre pessoas de todo o globo alteraram profundamente algumas características mais íntimas e pessoais da existência cotidiana, uma vez que a sociedade pós-moderna caminha a passos largos num processo contínuo e fragmentado em seu próprio interior. Esse processo de descentração do sujeito moderno é chamado por Ernesto Laclau de deslocamento. Segundo Laclau, “uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado [descentrado], não sendo substituído por outro, mas por ‘uma pluralidade de centros de poder’”. (LACLAU, *Apud.* HALL, 2015, p. 13). A partir dessa passagem, observa-se que Hall se inspira no conceito de deslocamento de Laclau para desenvolver seu trabalho acerca da questão da identidade cultural do sujeito pós-

moderno através do deslocamento do sujeito. Para tanto, Hall (2015) argumenta sobre o conceito de identidade do sujeito pós-moderno analisando os sistemas de representação e a relação entre cultura e significado dos sujeitos deslocados em si mesmos frutos desses sistemas e, ao mesmo tempo, posicionados em seu interior.

A sociedade não é, como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo. Ela está constantemente sendo “descentrada”, ou deslocada por forças fora de si mesma. As sociedades da modernidade tardia, argumenta ele [Laclau], são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeito” – isto é, identidades – para os indivíduos. (HALL, 2015, p. 13-14).

A partir da passagem supracitada, observa-se que a modernidade produziu sujeitos unificados e centralizados no seu interior em seu espaço-tempo no curso da história desencadeando uma “crise de identidade”. Essa desarticulação das identidades até então estáveis, abre a possibilidade de novas articulações, sobretudo, novas identidades – novos sujeitos. Sobre essa afirmação de uma crise de identidade do sujeito pós-moderno, Woodward (2014) argumenta: “isso implica examinar a forma como as identidades são formadas e os processos que estão aí envolvidos. Implica também perguntar em que medida as identidades são fixas ou, de forma alternativa, fluidas e cambiantes”. (WOODWARD, 2014, p. 17). Ademais, a autora examina a forma como a identidade se insere no “circuito da cultura” analisando a forma como a identidade e a diferença se relacionam nos sistemas de representação. Não obstante, “a ênfase na representação e o papel-chave da cultura na produção de significados que permeiam todas as relações sociais levam, assim, a uma preocupação com a identificação”. (NIXON. *Apud.* WOODWARD, 2014, p. 18). Ademais, o “circuito da cultura” opera de modo não linear, mas com interconexão e simultaneidade entre seus elementos, uma vez que os processos de identidade, representação, produção, regulação e consumo, por exemplo, se movem de um ponto ao outro, abertos às possibilidades dos sistemas de representação e à sua produção de significados. Nesse contexto, um aparelho celular “smartphone”, por exemplo, causa um efeito na vida cotidiana, uma vez representado por algum meio de regulação, e sua articulação com a produção e o consumo impacta significativamente sobre as identidades culturais que dele possam fazer uso, a saber, ao receber um “e-mail”, enviar uma mensagem “sms”, trocar mensagens em redes sociais, fazer uma pesquisa na “web”, pagar uma conta “online”, despertar pela manhã com o seu som, ver que horas são ou, até mesmo, fazer uma ligação para outra pessoa. O aparelho celular

“smartphone” aparece no século XXI como um dispositivo simbólico muito presente na vida cotidiana dos indivíduos e vem, de certo modo, moldando a relação e o modo de interação social entre os seus usuários. Conquanto, a utilização do exemplo deste dispositivo não é gratuita, pois serve para problematizar os sistemas de representação e os efeitos de significação deles produzidos no que diz respeito à regulação das identidades culturais do sujeito pós-moderno, na medida em que produz consequências políticas de fragmentação, ou pluralização de identidades.

O “circuito da cultura” opera um sistema de representação político, econômico, social e, sobretudo, cultural, uma vez que, nessas práticas de significados através do uso de dispositivos, está em jogo a identidade e a diferença entre o “eu” e o “outro”; nesse contexto, entre a criação de um dispositivo simbólico cultural e o significado linguístico que dele resulta. Segundo Silva, “a identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social. Somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais”. (SILVA, 2014, p. 76). Com efeito, observa-se que esse circuito cultural carrega consigo a estrutura de uma linguagem aberta, ao passo que articula a identidade e a diferença segundo os signos presentes nas relações sociais e culturais do sujeito pós-moderno. É nesse sentido que Hall utiliza a noção de diferença (*différance*) de Jacques Derrida, propondo que o sujeito está deslocado em si mesmo quando colocado frente à alteridade do “outro”, isto é, frente à instabilidade de reconhecimento de uma identidade própria.

A *différance* em Derrida representa uma estrutura pronta, acabada, que opera como um espaço imprevisível que pressupõe em si mesmo a diferenciação de seus elementos, o que impede qualquer univocidade de significar, ou de uma compreensão hermenêutica. A *différance* possibilita às estruturas linguísticas buscar o sentido e o significado através dessa abertura para a diferenciação imprevisível. A partir dessa concepção do conceito de *différance*, Derrida recorre ao conceito de desconstrução para renegar a ideia de uma metafísica, do *logos* da tradição, da identidade e da razão. Ademais, “a desconstrução está a serviço da estrutura para se realizar o jogo sustentado pela *différance*. Este consiste na abertura incontrolável do sentido e do significado que se dá na escrita, ou no *texto*, mais amplo que a escrita, na medida em que abrange todos os signos da cultura”. (STEIN, 2008, p. 163).

Derrida utiliza o exemplo da consulta ao dicionário para melhor explicitar as questões da diferença e da presença em que os signos são caracterizados como traço, ou, se preferir,

como vimos anteriormente, como um lugar de passagem. Ao consultar uma palavra no dicionário, apenas temos conhecimento da definição, ou de um sinônimo daquela palavra, mas nunca a apreensão da “coisa” mesma, ou o “conceito” mesmo. Temos, simplesmente, a definição que nos remete para outras palavras, portanto, para outros signos<sup>4</sup>. Desse modo, a presença da “coisa” mesma, ou do “conceito” mesmo aparece apenas como traço de uma presença passageira, que não se concretiza. (SILVA, 2014, p. 79).

Mas, se a modernidade fixou a identidade como hegemônica e unilateral servindo como exemplo a ser seguido pelos indivíduos naquele momento, naquele contexto histórico-social-cultural, como a identidade pode ser fluída, cambiante e presente no sujeito pós-moderno? Para Hall, essa questão pode ser respondida pela noção de diáspora, através do deslocamento do sujeito para fora de si mesmo, em busca de sua identidade própria reconhecendo a identidade do “outro”, isto é, reconhecendo a identidade e, assim, também a diferença. Ocorre que na perspectiva dos Estudos Culturais, a teoria cultural contemporânea da noção de diáspora ultrapassa as fronteiras de nacionalismo, migrando para outras questões de identidade cultural como o hibridismo e a miscigenação, que abrangem o processo das identidades nacionais, raciais e étnicas; o sincretismo nas diferentes doutrinas, religiões e ideais; o travestismo, que abarca questões de gênero e sexo, os quais subvertem a identidade cultural de forma abrupta com esse movimento diaspórico que alude para a mobilidade entre os diferentes territórios da identidade.

Nisso consiste o processo da diáspora de Stuart Hall, no deslocamento, na viagem, no “cruzar fronteiras”, ultrapassar limites, sair da “zona de conforto” daquilo que o enraíza como pertencimento à um território único, fechado em si mesmo, com um grande muro cobrindo as nossas fronteiras culturais identitárias. Segundo Silva, “embora menos traumática que a diáspora, ou a migração forçada, a viagem obriga quem viaja a sentir-se ‘estrangeiro’, posicionando-o, ainda que temporariamente, como o ‘outro’”. (SILVA, 2014, p. 88). Nesse sentido, o deslocamento do sujeito pós-moderno possibilita a contínua formação cultural. “A viagem proporciona a experiência do ‘não sentir-se em casa’ que, na perspectiva da teoria cultural contemporânea, caracteriza, na verdade, toda identidade cultural”. (SILVA, 2014, p. 88).

O sujeito pós-moderno precisou entrar em uma “crise de identidade” para sair de seu “habitat natural” e se deslocar para as identidades culturais que o mundo contemporâneo

---

<sup>4</sup> “O signo é caracterizado pelo diferimento, ou adiamento (da presença) e pela diferença (relativamente a outros signos), duas características que Derrida sintetiza no conceito de *différance*”. (SILVA, 2014, p. 79-80).



possibilita, subvertendo suas crenças sobre o “outro” em prol ao reconhecimento da diferença e, sobretudo, reconhecendo a si-mesmo.

Um sujeito pós-moderno é um sujeito diaspórico se, e somente se, ele reconhecer a alteridade do “outro” como uma possibilidade identitária sua, isto é, o “eu” em determinado momento poder ser também o “outro”, se reconhecer que ele também é ser-com. Assim, para explicitar a questão da identidade cultural na contemporaneidade, devemos, agora, verificar os argumentos de Hall e Heidegger sobre a existência desse novo conceito, “ser-com”.

### Ser-com

Vimos anteriormente que o sujeito pós-moderno, sob a disposição da diáspora, está deslocado em si mesmo devido a uma série de rupturas discursivas acerca do conhecimento moderno e de uma inevitável “crise de identidade” desencadeada na modernidade tardia, isto é, na segunda metade do século XX. Nesse viés, o deslocamento do sujeito pós-moderno foi um movimento que culminou no fim do sujeito cartesiano, que foi seguido pelos avanços no pensamento de teorias sociais e nas ciências humanas acerca da questão da identidade cultural. Hall (2015) aponta cinco importantes deslocamentos ocorridos no avanço do pensamento ocidental da modernidade tardia, momento em que coloca de forma explícita sua concepção acerca da questão da identidade, ou, nas palavras do autor, da identificação<sup>5</sup>.

O primeiro deslocamento diz respeito às tradições do pensamento marxista. “Marx deslocou duas proposições-chave da filosofia moderna: ‘(1) que há uma essência universal de homem; (2) que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular, o qual é seu sujeito real’”. (MARX, *Apud.* HALL, 2015, p. 23). Para o estruturalista marxista Louis Althusser, essas proposições foram responsáveis pela rejeição de Marx ao sistema de postulados categóricos do sujeito do empirismo e da essência ideal, não apenas da economia política, mas também do indivíduo com faculdades e necessidades definidas, que culminou em sua teoria crítica a toda e qualquer essência universal de homem.

O segundo deslocamento foi a “descoberta” do inconsciente por Freud. A teoria de Freud infere que questões como identidades, sexualidade e a estrutura de nossos desejos são

---

<sup>5</sup> “O conceito de identificação acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão arduo – embora preferível – quanto o de ‘identidade’”. O conceito de identificação se distingue e se distancia do conceito de “identidade” por este último carregar a concepção moderna de unidade imutável, fixa e fechada em si mesma. A identificação ela mesma busca quebrar esse paradigma da modernidade e projetar o sujeito pós-moderno num processo contínuo, articulado e, sobretudo, em constante formação cultural. (HALL, 2014, p. 105).

formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, o que implica na negação da teoria do sujeito cognoscente e racional de uma identidade fixa e unificada, como o sujeito cartesiano pensado por Descartes. Para melhor expressar essa teoria do inconsciente de Freud, Hall busca em Jacques Lacan o exemplo conhecido como “fase do espelho”: “a criança que ainda não está coordenada e não possui qualquer autoimagem como um indivíduo ‘inteiro’, se ‘imagina’ a si própria refletida no espelho literalmente, ou figurativamente no ‘espelho’ do olhar do outro como um ‘indivíduo inteiro’”. (LACAN, *Apud.* HALL, 2015, p. 24). Esse exemplo ajuda a problematizar a questão do deslocamento e, assim também, a formação do sujeito que, quando criança, inicia com os sistemas simbólicos fora dela mesma, momento em que começa seu aprendizado nos vários sistemas de representação simbólica, como a língua, a cultura e a diferença sexual. Para tanto, a questão da diferença começa desde cedo na formação individual do ser humano, que busca por toda vida se encaixar nos sentimentos contraditórios do inconsciente, vivendo sua própria identidade unificada, mesmo que essa seja apenas uma fantasia de si mesmo como um sujeito idêntico a si mesmo que se formou na fase do espelho. (HALL, 2015, p. 24). Com efeito, a identidade é um processo contínuo de formação ao longo do tempo, isto é, no tempo passado-presente-futuro, ao passo que o sujeito constrói sua identidade cultural, histórica e social com o passar dos anos.

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto pela plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nos imaginamos ser vistos por outros. (HALL, 2015, p. 24-25).

De fato, o trabalho de Freud e de pensadores psicanalíticos como Lacan tem sido questionado pela imprecisão e a impossibilidade de definição dos processos inconscientes. Conquanto, observa-se que o trabalho desses autores aponta para técnicas de reconstrução e interpretação com grande avanço e impacto na vida subjetiva e psíquica que desloca consideravelmente a noção de identidade fixa e estável do sujeito cartesiano.

O terceiro deslocamento é o argumento do linguista estrutural Ferdinand de Saussure que examina o sujeito como não sendo o autor das afirmações ou dos significados que ele expressa na língua<sup>6</sup>. Dito de outra maneira, a língua é um sistema social e não um sistema individual, isto é, a língua preexiste ao sujeito. Para tanto, a língua é um sistema social e cultural de significados que expressam pensamentos que surgem nas relações de similaridade

---

<sup>6</sup> Cf. SAUSSURE, 2006.

e de diferença entre as palavras no interior da língua. “O significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós”. (HALL, 2015, p. 26). Ademais, nessa perspectiva da virada linguística, o sujeito pós-moderno busca encontrar-se em meio aos significados, os quais surgem e subvertem as tentativas fracassadas de fixar e unificar uma identidade cultural.

O quarto deslocamento do sujeito advém do trabalho do historiador Michel Foucault, o qual produziu sua teoria de “genealogia do sujeito moderno” calcada nas questões das relações de poder e de saber disciplinar das instituições coletivas, bem como do poder administrativo da modernidade tardia<sup>7</sup>, as quais levaram o sujeito a um maior isolamento, à vigilância e à individualização de si mesmo. Segundo Hall (2014), o deslocamento permite uma nova conceitualização do sujeito, uma nova posição deslocada no interior do paradigma acerca da questão da identificação dos processos de subjetivação e sua implicação com a política de exclusão, por exemplo. (HALL, 2014, p. 105).

O quinto deslocamento do sujeito é o impacto do feminismo, seja como uma crítica teórica, ou como um movimento social fruto de grupos emergentes nos anos 60, juntamente com as reviravoltas estudantis, os movimentos contra culturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do “terceiro mundo”, os movimentos pela paz que buscavam liberdade política e cultural apelando para a sua identidade social; assim também, o feminismo apelava às mulheres, à política sexual para gays e lésbicas, às lutas raciais aos negros, aos pacifistas. Esses movimentos constituíram o nascimento histórico conhecido como a política de identidade, isto é, uma identidade para cada movimento social. (HALL, 2015, p. 27). Contudo, o feminismo, que era inicialmente um movimento que contestava a posição social das mulheres, tornou-se uma crítica social de suma importância para a formação das identidades sexuais e de gênero, fomentando o fim da diferença sexual enquanto identidade social. Outrossim, esses cinco deslocamentos sobre o sujeito pós-moderno no final do século XX marcaram profundamente a forma como a questão da identidade cultural foi e continua sendo conceitualizada.

O conceito de identidade cultural do sujeito pós-moderno pode ser considerado um processo de transformação no pensamento social em constante movimento, considerando em suas discussões o passado, o presente e o futuro de quem precisa da identidade, articulado no processo da identificação. Para Hall, a identificação é uma construção contingente, um

---

<sup>7</sup> Cf. FOUCAULT, 1987.

processo cultural que nunca abarca a totalidade do indivíduo, pois ele também é contingente, na medida em que ele se perde, se ganha, se torna – um sujeito idêntico a si próprio. A identificação é articulada ao jogo da diferença, isto é, do “eu” e do “outro” que se afirmam pela alteridade de ser-si-mesmos.

Ocorre que os processos de identificação cultural coincidem, por vezes, com os processos de globalização do sujeito moderno que é visto pela exteriorização pré-determinada e requisitada pelas instituições de poder de algumas populações e culturas do século XX. Nesse sentido, aquilo que identifica o “eu” pode ser o mesmo artifício que identifica o “outro”, de modo a unificar a identidade cultural pelos estereótipos de fronteiras fechadas em si mesmas, tal como o sujeito cartesiano na modernidade. Para tanto, a identidade cultura na pós-modernidade reivindica sua historicidade ao passo que busca constantemente sua transformação nas práticas discursivas e de representação para melhor compreender quem precisa da identidade e se há, portanto, uma identificação com ela. Segundo a noção de deslocamento de Hall (2014), “essa concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já ‘o mesmo’, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus”. (HALL, 2014, p. 108).

A identificação busca, através do deslocamento do sujeito, a alteridade cultural como possibilidade do sujeito se tornar si próprio, isto é, de compreender que as identidades nunca são unificadas, mas construídas ao longo das práticas discursivas e que estão sujeitas à historicidade cultural que está sempre em processo de mudança e transformação.

As identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu “exterior constitutivo” que o significado “positivo” de qualquer termo e, assim, sua “identidade” – pode ser construído. (HALL, 2014, p. 109-110) [*grifo nosso*].

A passagem supracitada afirma que as identidades são múltiplas e transitórias no curso da história, uma vez que a alteridade do “outro” está intrinsecamente ligada à construção da identidade do “eu”. Com efeito, observa-se que o sujeito idêntico em si-mesmo só se reconhece como um sujeito singular porque ele é ser-com o “outro” sujeito que possui as mesmas capacidades ontológicas de se tornar um indivíduo com uma identidade própria. A diferença marca aquilo que distingue os sujeitos uns dos outros, mas, antes, afirma a possibilidade de cada um ser ele mesmo no momento em que a identificação se faz presente

em sua vida cotidiana. Os processos de significação e representação fazem parte de um constructo metodológico em que a história, a língua e a cultura perfazem as identidades do sujeito moderno. Outrossim, a busca por uma identificação de si próprio fez com que o sujeito pós-moderno se deslocasse para fora – para seu “exterior constitutivo” – e voltasse para si mesmo, ou, dito de outra maneira, voltasse em busca de sua identidade até então perturbada pelos processos identitários e pelas práticas discursivas da modernidade tardia.

A contemporaneidade em pleno desenvolvimento global, na qual as fronteiras estão mais estreitas e próximas, carrega essa perturbação acerca da identidade cultural em que os sujeitos já não se sentem confortáveis em si mesmos. Contudo, o sujeito pós-moderno busca uma saída constante e uma revisão crítica sobre os paradigmas que fragmentaram a identidade cultural colocando o “eu” e o “outro” como o “mesmo”, isto é, sem levar em conta a diferença que cada um traz em suas possibilidades de se tornar – si próprios.

A modernidade trouxe a globalização cultural como produto seu, como artigo de consumo em que o Ocidente conquistou seu público consumista, através dos meios midiáticos das novas redes de comunicação. Desse modo, observa-se a dificuldade de identificação entre os sujeitos que caminham para um cenário global e pós-moderno de profundas mudanças no modo de ser e estar uns com os outros no mesmo espaço-tempo da vida cotidiana. A homogeneização cultural abarca essas mudanças no modo de se identificar não uma identidade, mas várias identidades com diferentes costumes, gêneros, sabores, estilos culturais e conhecimentos específicos de seu lugar de origem, não apenas enquanto nacionalidade, mas, principalmente, como um modo de ser próprio – a identificação cultural do sujeito pós-moderno. O impacto em que a globalização recai sobre o sujeito pós-moderno faz surgir uma tendência em direção à homogeneização global [cultural], bem como faz surgir a necessidade de olhar ao nosso redor e enxergar a fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da “alteridade”, isto é, de reconhecer que o “eu” é também ser-com “outro” sujeito – diferente de mim e idêntico a si-mesmo. (HALL, 2015, p. 45).

Esse processo de globalização cultural leva o sujeito pós-moderno para uma bifurcação, a saber, 1) ao fortalecimento de identidades locais; 2) ou à produção de novas identidades. Conquanto, Hall aponta três possíveis consequências da globalização para a homogeneização das identidades, quais sejam, 1) a globalização caminha em paralelo com identidades locais; 2) a globalização é um processo desigual e; 3) a globalização retém alguns aspectos da dominação global ocidental, mas as identidades culturais estão sendo relativizadas pelo impacto da compreensão espaço-tempo. (HALL, 2015, p. 48). Nesse viés, se encontram

os conceitos de “tradição” e “tradução” cultural, um movimento transitório que implica na questão de como as identidades devem ser conceitualizadas em relação aos futuros da modernidade. Segundo Hall (2015), a globalização tem o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional, produzindo diversas possibilidades e novas posições de identificação, fomentando para identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas, a fim de romper com a “tradição” de identidades fixas, unificadas, ou trans-históricas e promover a “tradução” de identidades sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença. (HALL, 2015, p. 51).

Nesse sentido, se há uma “crise de identidade” na modernidade tardia, há, conseqüentemente, quem precisa da identidade para si mesmo. Para tanto, o sujeito pós-moderno que passa pelo processo da diáspora, do deslocamento de si mesmo, é esse sujeito que reivindica não somente sua identidade própria, mas a identificação do “eu” e do “outro” enquanto ser-com, na medida em que há o convívio de um com outro na vida cotidiana. Não obstante, o movimento de “tradução” das identidades culturais na contemporaneidade implica na abertura da diáspora e do “hibridismo” cada vez mais propensos a mudanças no pensamento social. Segundo Hall, “algumas pessoas argumentam que o ‘hibridismo’ e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas identidades”. (HALL, 2015, p. 53). Ademais, o fato de o sujeito pós-moderno estar deslocado em si mesmo requer maior abertura para as identidades, as quais o ser-com traz nas relações estabelecidas com o “outro”. Essas identidades exteriores fazem parte dos processos contínuos e fragmentados em que o sujeito pós-moderno busca se encontrar como si-mesmo, isto é, busca identidades para os indivíduos. Com efeito, afirmar uma identidade fixa e unificada, fechada em si mesma unilateralmente, pode determinar o estereótipo que cada indivíduo carrega em si mesmo enquanto se relaciona com o “outro”. Ser-com o “outro” não é uma possibilidade fortuita. Antes, é uma necessidade inerente aos indivíduos que vivem em sociedade – convivem uns com os outros – estabelecendo relações e afirmando sua identidade cultural. Dito de outra maneira, a identificação cultural na contemporaneidade significa, para o indivíduo, uma questão de possibilidade em que, a cada momento transitório em sua vida cotidiana, ele se torna um sujeito idêntico a si mesmo. Outrossim, aceitar a alteridade do “outro” é, sobretudo, afirmar a identidade do “eu” e constatar a relação existente entre “nós”. Nesse sentido, Hall concorda com a máxima de Heidegger, “eu sou, tu és!”, a qual já contém

ela mesma essa concepção de identidade e alteridade, sem precisar acrescentar o que já está implícito nela, a saber, que somos todos “ser-com”.

Com efeito, para Heidegger, o ser-si-mesmo se fundamenta na diferença ontológica, na medida em que eu reconheço a identidade do “eu” porque o ser-si-mesmo pressupõe ser-com “outro” – diferente de mim. Dito de outra maneira, a identidade e a diferença colocam o “eu” e o “outro” como sujeitos idênticos em si-mesmo porque o que os distingue entre si é a diferença: “eu sou, tu és!”. O “eu” é um sujeito singular porque é diferente do “outro” sujeito que também é ser-si-mesmo. O “outro” é ser-si-mesmo porque é diferente, ou seja, a alteridade salvaguarda a sua identidade própria por ele não ser outro, mas si-mesmo, *ipsum*. Segundo Schürmann (2016), “o conceito de ‘si mesmo’ em *Ser e Tempo* responde à questão: ‘Quem é este ente, o *Dasein*? O *Dasein* é o ente que eu mesmo sempre sou”’. (SCHÜRMAN, 2016, p. 161).

A partir do exposto anteriormente, podemos reafirmar que a diferença ontológica se torna diferença da alteridade, uma vez que o termo si-mesmo aponta para o tema da analítica existencial indicando uma constituição ontológica por ser ele mesmo um co-constituente ontológico, assim como o *ek-sistir*, o *transcendens*, o *Verstehen* enquanto existenciários que remontam à historicidade e à estrutura dos *modi* de ser do ser do homem. (SCHÜRMAN, 2016, p. 162).

A questão da ipseidade, ou do ser-si-mesmo, por vezes é confundida com a questão da identidade cultural, sendo que esta última concerne à identificação do homem social enquanto a primeira diz respeito à condição de possibilidade existencial que fundamenta o ser próprio do *Dasein*, isto é, a existenciariedade da existência. Desse modo, a ipseidade se constitui como um projeto de vir-a-ser do homem pelo ser e, assim, reciprocamente, do ser pelo homem enquanto possibilidade que ocorre na cotidianidade, na ocupação com os entes simplesmente dados e na preocupação nas relações estabelecidas com o *Outro* através da disposição (*Befindlichkeit*) e da compreensão (*Verstehen*). Segundo Blanc (2016), Heidegger

Quer libertar o ‘si mesmo’ (*Selbst*) de toda a interpretação subjetivista e restituí-lo à sua sede ontológica, o ‘ser-o-aí’, instância insigne do ‘evento de apropriação’ (*Ereignis*) do homem pelo ser e do ser pelo homem, que faz advir a *si* todo aquele que se reconhece como pertencendo ao apelo do ser. (BLANC, 2016, p. 117) [grifo nosso].

Para tanto, a constituição do si-mesmo do ser do *Dasein* é sempre singular e remonta cada um o seu poder-ser mais próprio, perfazendo o caminho da transcendência ontológica em que o ser humano acede a si-mesmo e dá significatividade às suas ações. No entanto, o ser

humano no mais das vezes age de modo a confundir-se com os entes simplesmente dados e com os outros; decai em si mesmo e se perde na exterioridade da esfera pública, na qual não há singularidade, mas a impessoalidade sem rosto, que dispensa o modo de ser do indivíduo e o proclama com toda impessoalidade (*das Man*). Com efeito, a própria noção de decair implica apenas a perda de responsabilidade do ser humano para com o seu próprio ser, sua possibilidade, e somente isso. Tão logo o ser humano passa a agir na “apropriação de si”, assumindo a responsabilidade de seu existir autêntico como si-mesmo, encarando as condições de possibilidades da vida fáctica, sua identidade ganha sentido perante a alteridade do “outro”. Dito de outra maneira, o homem se reconhece em si-mesmo perante a alteridade da co-existência, assim, sendo, si-mesmo, segundo o seu mais próprio poder-ser – *ipsum*. Ocorre que, na maioria das vezes, a ipseidade exprime-se a si mesma no cotidiano pelo “eu”, na medida em que se reporta a algo de simples e idêntico.

A autenticidade é posterior à impropriedade (de si), porque esta é pressuposta e referência que se modifica, e na medida em que o *Dasein* escolhe entre as suas possibilidades de ser, apropria-se de si, decide a partir de sua ipseidade própria, torna-se potencialmente autêntico, isto é, ser-si-mesmo. Se a ipseidade é a base que fundamenta a identidade cultural, então, o ser-si-mesmo é *a-gente* na impropriedade de ser, mas como si-mesmo é o autêntico ser próprio – *ipsum*.

Assumir a responsabilidade de ser-si-mesmo implica estar lançado no mundo em sua inevitável facticidade derivada na temporalidade<sup>8</sup> em que o *Dasein* já sempre foi isto ou aquilo. Essa possibilidade de ter-sido no passado depende do entrelaçamento com o futuro, pois o que pertenceu ao ser próprio do *Dasein* no passado pode vir a ser presença futura, no momento em que o *ser-aí* assume tal pertencimento como si próprio, como ser-no-mundo. “Ser-no-mundo é, ademais, desprender-se de si mesmo. Literalmente, desprender significa *ek-stare*. Futuro, passado e presente são estruturas *ek-státicas* do si mesmo. Por ‘futuro’ entende-se ser-para-si-mesmo”. (SCHÜRMAN, 2016, p. 181). Desse modo, Heidegger recusa a definição vulgar de “tempo” da tradição<sup>9</sup> e coloca um novo modo de pensar a questão do tempo em sua originariedade, enquanto temporalidade do ser. (HEIDEGGER, 2012, p. 79).

A noção de tempo em Heidegger concerne ao horizonte temporal de possibilidades de poder-ser do *Dasein*, como disposição e como compreensão, no tempo passado, presente e futuro em que se projeta enquanto ser-no-mundo em seu *aí* autêntico, isto é, como ser-si-

---

<sup>8</sup> “O conceito de temporalidade indica explicitamente, então, o triplo desprender-se de alguém no futuro, passado e presente, à raiz da projeção, estar-lançado e ser-com”. (SCHÜRMAN, 2016, p. 181).

<sup>9</sup> O “tempo” em sentido vulgar significa ‘algo’ assim como ‘sendo dentro do tempo’. Tem a função ontológica de critério da separação de regiões-do-ser, isto é, de critério de distinção. (HEIDEGGER, 2012, p. 77).



mesmo. A temporalidade do ser do *Dasein* possibilita o ser-no-mundo ser-si-mesmo segundo seus *modi* de ser próprios, a escolha de si pela sua decisão, ao estar disperso, fora de si, decair e retornar para si, em busca do sentido do ser próprio, sua identidade autêntica, não imóvel, mas modificável apenas enquanto possibilidade de ser, e somente isso.

A condição de possibilidade ontológica do ser em geral reside em sua condição existenciária de ser-si-mesmo, enquanto ser-no-mundo, poder-ser seu *ai*, através do sentido de ser *em-o* tempo. Portanto, ser é tempo porque tempo é, sobretudo, possibilidade de ser. O *Dasein* é poder-ser, ser-com e junto aos “outros” na mundidade de mundo em geral, sendo, ser-si-mesmo. A estrutura estruturante mundo é o mundo do *Dasein*, portanto, é o sentido do ser que é o tempo. Assim, também, a caracterização do encontro com os *outros*, entes que têm o mesmo modo de ser do *Dasein*, é orientada pelo *Dasein* cada vez próprio. Heidegger explica esse correlato com os “outros” na passagem que segue:

O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” devem ser compreendidos como existenciários e não como categorias. Sobre o fundamento desse com no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é mundo-com. O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si do-interior-do-mundo desses últimos é ser-“*ai*”-com. (HEIDEGGER, 2012, p. 345).

O ser-com é sempre e no mais das vezes ser-junto aos outros no mundo ambiente em que se encontram “eu” e os “outros” como indivíduos com identidades próprias bem definidas, ou como *a-gente*, desconhecidos ou desocupados que não se veem nem ao redor junto a tudo e junto a nada. Com efeito, “o outro vem-de-encontro em seu *Dasein-com* no mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 347). Nesse viés, o ser-com junto ao que vem-de-encontro no mundo ambiente, na cotidianidade mediana, é de imediato um ente como subsistente. Mas, não somente isso, nas relações estabelecidas com o outro que tem o mesmo modo de ser do *Dasein*, reside uma relação de ser de *Dasein* a *Dasein*. Ademais, “a relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção ‘em um outro’ do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é uma duplicata do si-mesmo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 359). Dessa passagem, entendemos “duplicata” não como sinônimo de uma “cópia”, mas no sentido de um modo de ser próprio – ao *Dasein-com*. O ser do *Dasein* cotidiano é sempre e no mais das vezes “ser-com”, ocupado ou preocupado com os “outros”. Já o ser-si-mesmo próprio é ontologicamente distinto de toda e qualquer subsistência, o que não significa que ele seja desprovido de *a-gente*, mas antes é uma modificação existencial de *a-gente* como um existenciário essencial. (HEIDEGGER, 2012, p. 373). Não obstante, “o ‘ser-si-mesmo’ do

existente ‘si-mesmo’ próprio é então separado ontologicamente por um abismo da identidade do eu que se mantém na multiplicidade-de-vivência”. (HEIDEGGER, 2012, p. 373). A identidade do “eu” não é relativizada, mas atualizada segundo a temporalidade em que o *Dasein* encontra seu *ái*, seu mundo. A modificação existencial nada mais é do que a transcendência do modo de ser da impessoalidade para o modo de ser próprio do ser-si-mesmo, enquanto ser-no-mundo, àquele que compreendendo o ser dos demais entes, compreende a si-mesmo, sua ipseidade. Nesse sentido, a identidade cultural abarca um todo estrutural em que a alteridade se faz presente na vida cotidiana do “eu” e do “outro” mesmo quando agentes de si mesmos.

Para Hall, a interpretação cultural do “eu” na modernidade tardia levou o sujeito a questionar sobre “si mesmo”, a fim de reivindicar a sua própria identidade no prisma da alteridade da exteriorização cultural que o lança como um indivíduo “qualquer” no meio social. Na contemporaneidade, essa reivindicação do sujeito não é mais por uma unidade identitária, fixa e imutável, mas por uma identidade *sua* segundo o seu modo de ser próprio. Segundo o autor da *Identidade cultural na pós-modernidade*, a identidade é móvel e articulada, pois possibilita a identificação, ou o processo identitário, que compreende os processos de representação de significados, os quais formam, ou *transformam*, as culturas dos sujeitos de seu tempo. Outrossim, a questão da identidade cultural perfaz um caminho em que o sujeito pós-moderno está deslocado em si mesmo, se tornando, portanto, um sujeito diaspórico, aquele que pensa “fora” dos paradigmas herdados pela tradição e traduz os novos fragmentos e as novas suturas do idêntico (“eu”) e da alteridade (“outro”) em vista de *si*. Ademais, a modernidade hegemônica cultural custou ao sujeito pós-moderno o espaço-tempo até a contemporaneidade para ele deslocar-se, transcender, ultrapassar a si mesmo para além das fronteiras que fixaram a identidade de forma centralizada e universal, a fim de percorrer um novo caminho aberto às possibilidades das diferenças culturais.

Todavia, a identidade cultural na contemporaneidade rompeu com a identidade dogmática, fixa e imóvel, que o sujeito do iluminismo pretendeu moderna, para indagar de modo temático sobre si mesma, em busca do reconhecimento de sua identidade própria. Nesse viés, o sujeito pós-moderno sai da sua “zona de conforto” e se desloca para fora de seu habitat natural para reivindicar o seu espaço cultural frente ao ser-si-mesmo que o identifica. Enfim, o processo do deslocamento permite ao sujeito pós-moderno se encontrar e se movimentar entre os espaços, as pessoas e as identidades culturais, na medida em que ele se identifica como parte integrante e cambiante desse processo diaspórico de identificação.

Já em Heidegger, a compreensão de ser si-mesmo (ipseidade) resulta na auto-constituição do ser do *Dasein*. Dito de outra maneira, a ipseidade é a destinação ontológica do ser do homem para sua humanidade, qual seja, de ser-si-mesmo em resposta ao poder-ser da própria existência. Assim, o ser do homem é a condição de possibilidade de ser ele próprio, isto é, a cada um cabe a decisão de como existir propriamente enquanto ser finito, reconhecendo a sua com-pertença em relação ao seu próprio ser verdadeiro. Com efeito, “o acesso à propriedade de si mesmo, concebida como o outro da impessoalidade, é a condição existencial por meio da qual se pode esclarecer o enigma do encontro de si e do outro enquanto alteridade”. (DUARTE, 2002, p. 182). Não obstante, inferir que o *Dasein* vive uma vida autêntica significa afirmar que ele compreende o ser de si-mesmo, o qual possibilita exercer sua identidade perante a alteridade do outro, uma vez que ele assumiu a responsabilidade de ser-com (os “outros”) em sua inalienável facticidade, seja na ocupação, seja na preocupação com os “outros” que vem ao seu encontro na vida cotidiana.

A condição ontológica de possibilidade do si-mesmo reside na existencialidade do ser do *Dasein* porque ele é o único ente capaz de questionar sobre sua ek-sistência, portanto, sobre o sentido do ser – *existência*. Contudo, o ser-si-mesmo é a base fundamental que possibilita a identificação dos indivíduos como sujeitos singulares, na medida em que o si-mesmo está no modo de ser do “eu” e do “outro”, distinto como ipseidade e “idêntico” enquanto possibilidade de ser ou tornar-se.

### **Considerações finais**

Em nosso texto, vimos que a identidade cultural proposta por Hall opera frente ao ser-si-mesmo de Heidegger, uma vez que não há identidade para os indivíduos sem antes haver o ser em geral, isto é, o ser que eu mesmo sou (*ipsum*) enquanto possibilidade existencial de ser-si-mesmo. Por fim, apontamos que a identidade cultural do homem pós-moderno permite a abertura da diferença histórico-cultural, na medida em que o homem busca reconhecer-se a si-mesmo perante a alteridade da co-existência, num processo de representação e de identificação em que o ser humano tem a possibilidade de compreender o sentido do ser e tornar-se ele mesmo o sujeito de seu tempo, seja ele *Dasein* ou *Diaspórico*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BICCA, L. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese Revista de Filosofia*. v. 24, n. 76, Belo Horizonte, 1997, p. 1 – 26. Disponível [online] em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/952/1391>>. Acesso em: 05/06/2017.
- BLANC, M. Existência, ipseidade e ser em “Ser e Tempo” de Heidegger. *Revista Filosófica de Coimbra*. v. 25, n. 49, Coimbra, 2016, p. 111 – 144. Disponível [online] em: <[https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/\\_publicacoes/textos\\_vol.25n49/mafalda\\_blanc](https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/_publicacoes/textos_vol.25n49/mafalda_blanc)>. Acesso em: 02/04/2017.
- DUARTE, A. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo. *Natureza Humana*. v. 4, n. 1, São Paulo, 2002, p. 157 – 185. Disponível [online] em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a05.pdf>>. Acesso em: 06 de dezembro de 2016.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. ed. 3, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. ed. 12, Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaide La Guardia Resende [et. al.], Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- \_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.; HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Tradução e organização de Tomaz Tadeu da Silva. ed. 15, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 103-133.
- HEIDEGGER, M. *Que é isto – A filosofia?/Identidade e diferença*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. ed. 3, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho, Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. ed. 27, São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHÜRMAN, R. O *Ser e Tempo* de Heidegger. In: SIMON, C.; SCHÜRMAN, R. *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Organizado por Steven Levine. ed. 1, Rio de Janeiro: Mauad X, 2016, p. 101-215.
- SILVA, T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T.; HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Tradução e organização de Tomaz Tadeu da Silva. ed. 15, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 73-102.
- SOVIK, L. A trajetória intelectual de Stuart Hall: as liberdades complexas do pensar. *Revista do centro de pesquisa e formação*. São Paulo, 2015, p. 161 – 177. Disponível [online] em: <<https://www.sescsp.org.br/files/artigo/c94aea80-5fe6-440b-90bc-d661a02ee360.pdf>>. Acesso em: 08/04/2017.
- STEIN, E. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. ed. 2, Ijuí: Unijuí, 2008.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.; HALL, S.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Tradução e organização de Tomaz Tadeu da Silva. ed. 15, Petrópolis: Vozes, 2014, p. 7-72.