

A IDENTIDADE NA PÓS-MODERNIDADE: UM CONCEITO HISTÓRICO-HIPOTÉTICO

Eduardo Jorge Duque*

Introdução

O problema da identidade foi abordado, ao longo da história, de muitas e variadas perspectivas. Heraclito sentenciava a impossibilidade de banhar-se duas vezes no mesmo rio, isto é, a radical negação da conservação da identidade do rio e do próprio homem consigo mesmo, tudo estando mergulhado num eterno devir. Nada permanece constante. Nada pode ser idêntico, pois quando alguma propriedade poderia ser compartilhada por dois objectos, estes já se transformaram. Também Parménides, apesar de oposto a Heraclito, faz considerações interessantes, pois concebe o Ser parado e eterno, sempre idêntico a si mesmo. Platão, por sua vez, analisando os sentidos do verbo *ser*, no diálogo *Sofista*, foi o primeiro a reconhecer a necessidade de uma diferenciação nos usos de “é” como cópula e como “idêntico a”, pois essa falta de clareza gerou, por parte dos sofistas, muitos paradoxos. Mais tarde, Kant discute a identidade com o exemplo das duas gotas de água na vidraça, onde é possível abstrair totalmente de qualquer diferença interna (de qualidade e de quantidade), mas basta que elas sejam intuídas, simultaneamente em lugares diferentes, para as considerar numericamente diferentes. No século XX, o austríaco Ludwig Wittgenstein tratou bastante bem o problema da identidade, ao fazer as suas observações ao seu antigo professor Bertrand Russell, autor da obra *Principia Mathematica*¹. Enfim, todas estas e demais abrangentes referências servem, no nosso trabalho, para apontar as inúmeras motivações que esta temática envolve.

* Aluno de Doutoramento em Sociologia da Universidade Complutense de Madrid.

¹ Apesar de não pretendermos entrar por esta via, lembramos que as figuras de Frege, Ramsey e Kripke constituem recurso precioso para a abordagem desta temática. O primeiro por ter sido influenciador de Wittgenstein, encaminhando-o para os estudos com Russell, foi precursor do projecto logicista e de interessantes reflexões sobre a identidade quando desenvolvia a sua teoria do *sentido e referência*. O segundo, por apoiar as críticas de Wittgenstein; e Kripke contrastando com a posição wittgensteiniana da identidade como não-relação.

1. O diálogo entre modernidade e pós-modernidade

Para falarmos da identidade na pós-modernidade é importante a dessinonimização de modernidade e pós-modernidade. O processo que é responsável por esta diferenciação não ocorre sem alguns admiráveis precedentes, se nós pensarmos na evolução de outros conceitos principais do criticismo. A pós-modernidade não é apenas um rótulo classificatório com conotações ligeiramente pejorativas, mas um conceito elevadamente controverso com inimigos e aderentes, que aparentemente envolve um programa estético, político, filosófico e sociológico totalmente diferente por parte dos seus simpatizantes.

O prefixo *pós* é um instrumento terminológico comum na linguagem histórica, e é muitas vezes um meio neutral e conveniente de indicar a posição no tempo de certos acontecimentos ao relacioná-los com um evento importante anterior. O facto de um fenómeno ser considerado em termos da sua posterioridade em relação a um outro fenómeno não sugere de modo algum inferioridade. O que o prefixo *pós* implica é, contrastivamente, uma continuidade e uma ruptura simultâneas, não querendo com isto retirar à pós-modernidade a capacidade de produzir visões novas, verdadeiramente testáveis e debatíveis (também no sentido de valerem como argumentação).

Assim sendo, para compreendermos a identidade na pós-modernidade, vamos, primeiramente, conhecer, ainda que ao de leve, a identidade na modernidade.

A identidade do ser humano na modernidade caracteriza-se, segundo Weber, pela vivência psíquica da autonomia individual (Mardones, 1988: 29). Esta autonomia compreende-se pela cultura burguesa e capitalista que envolve essa mesma identidade.

Weber vê no empresário o tipo exemplar do homem moderno: um homem metódico e disciplinado, auto-controlado e meticuloso no seu comportamento profissional e nas suas maneiras. Talvez um homem que dá um valor fidalgo ao ócio. A mulher moderna, por sua vez, está encarregada de exercer a “missão civilizadora” e de preparar os indivíduos autónomos para trabalhar duramente no domínio deste mundo (*Ibidem*: 30).

O individualismo apresenta-se como uma concepção de vida em sociedade, em oposição ao colectivismo e ao totalitarismo. Esta forma de estar em sociedade traduz-se através do egocentrismo, egoísmo, subjectivismo, etc. (Cabral, 1990). Esta forma de

viver e de estar tem uma correspondência na vida sócio-cultural: aparecem disciplinas exclusivamente dedicadas à exploração do “eu” íntimo. Desemboca-se, assim, em aspectos estruturais da sociedade ocidental que estão na origem da emergência da autonomia individual: o capitalismo, o urbanismo moderno, a tecnologia e o pluralismo cosmovisional e ideológico (*Ibidem*: 30).

Alguns estudos recentes têm desenvolvido uma relação estreita entre as concepções de Nietzsche e aquilo a que se vem chamando as formas mais recentes do individualismo ou da subjectividade. Esta filiação realça o carácter *niilista* da nossa cultura, a qual está desligada de qualquer fundamento. A autonomia entrou em fase apelidada por Lyotard de deslegitimação (Pinho, 1991: 17-18).

Por detrás deste individualismo, ainda que pareça paradoxal, desenvolve-se o sentido da liberdade, da dignidade pessoal, isto é dos Direitos Humanos. O homem moderno sente-se chamado à responsabilidade de verificar e repensar, de modo profético-crítico, o que das gerações precedentes já se encontra actualizado (Mondin, 1986).

Em género de conclusão, apresentamos algumas características da identidade na modernidade:

- A identidade na modernidade visa um estilo de pensamento formal, uma mentalidade funcional, um comportamento austero e disciplinado e umas motivações morais autónomas, conjuntamente com uma forma de organizar a sociedade à volta da instituição económica e da burocracia estatal.

- A economia é um centro produtor de relações sociais, enquanto que no passado era a religião. Agora esta é, cada vez mais, relegada para a esfera do privado.

- Surge uma visão do mundo (cosmovisão) descentrada, dessacralizada e pluralista. Surge o relativismo e questiona-se a possibilidade de uma verdade – esta expressão, como vamos ver, é exagerada na pós-modernidade. Vive-se numa sociedade do *politeísmo de valores*.

- Uma razão que mostra as suas várias dimensões ou esferas (ciência, moral, arte) demasiado autónomas. Cada vez se torna mais impossível a unificação destas três realidades.

- Uma destas dimensões da razão, a científico-técnica, adquire uma preeminência social que tende a obscurecer as outras dimensões da razão. Deste modo, a razão tende a confundir-se com a racionalidade científico-técnica.

- A identidade social está configurada por duas instituições: a técnico-económica e a burocrático-administrativa.

- Faz parte desta identidade apresentar um tipo de homem e mulher ansiosos pela sua autonomia individual, mas com ambivalentes manifestações de hiper-individualismo narcisista².

Este pórtico de *policentrismo cultural*, que acabamos de descrever e que constitui a *modernidade*, aproxima-nos de uma problemática hoje designada por *pós-modernidade*. Esta atenção ao pluralismo de formas do saber, alicerçada na sensibilidade pelas diferenças, distingue-se de todos os projectos da identidade moderna e verte-se num discurso pluralista, que deixa espaço a uma “nova” forma de ser moderno.

2. Caracterização da pós-modernidade

A identidade na pós-modernidade encontra um mundo em profunda mudança. Já não podemos falar da *identidade* de Heraclito ou de Parménides ou até mesmo de Kant. Em termos hermenêuticos do essencial sim, mas em termos estruturais não, isto porque o mundo entrou num processo de aceleração tremendo, desafiando as suas próprias definições, conceitos; duvidando da sua própria *razão*; espartilhando os seu próprios *fragmentos*; enfim, o fenómeno da modernidade parece ter esgotado os seus valores: o crescimento, a velocidade, a mobilidade e de igual forma a revolução, esvaziaram-se de conteúdo. Tudo está em transformação³.

Sabemos que “uma situação de mudança pode ser ocasião de perda de identidade, mas também pode ser, e é, certamente, uma óptima ocasião de fundamentação dessa mesma identidade” (Pinho, 1991: 99). Neste sentido, centraremos a nossa atenção, fundamentalmente, na identidade caracterizada por uma mudança radical de paradigma, isto é, da forma de pensar e de estar em sociedade.

O espaço em que o homem se move ganhou uma nova configuração, principalmente com a queda e o ressurgir de novas fronteiras, bem como a interligação

² Apresentamos as características da modernidade traduzidas de J. M. Mardones (1988: 31-32).

³ Se é assim, parece que qualquer discurso sobre a pós-modernidade será contraditório. Na verdade, dizer que estamos num momento posterior à modernidade pressupõe a aceitação daquilo que mais especificamente caracteriza o ponto de vista da modernidade, a ideia de história, com os seus corolários, a noção de progresso e superação (Cf. G. Vattimo, 1987: 9).

das novas culturas. De uma forma repentina ele viu-se inserido num mundo novo, nascido das várias transformações, e envolvido por um clima massificado e destabilizador, provocado pela completa alteração dos modos de comportamento.

O ser humano é um ser cheio de interrogações e exigências que o fazem sentir-se disperso no meio do mundo, sem pontos de referência. Ele quer encontrar valores que o façam sentir-se verdadeiramente homem, conhecedor da sua própria consciência e do valor da sua dignidade. Porém, encontra-se numa modernidade que, devido à sua constituição, está grávida do seu pós-modernismo (Lyotard, 1990).

Seria contraproducente, portanto, apresentarmos padrões passados e velhos à nova mentalidade que se apresenta como que irá “favorecer o desenvolvimento da ciência e da técnica e aumentar a esperança de um progresso indefinido” (Baú, 1992: 15). O problema é que o tempo pós-moderno é, em si, contraditório, porque, apesar de estarmos num tempo diferente que necessita de novas respostas, assiste-se a uma “precaridade⁴ cultural caracterizada pela ruptura da comunicação, da liberdade das significações e da erosão dos dinamismos vitais (confiança, identidade e reciprocidade)” (Garcia Roca, 1993: 328).

Chegamos, assim, a um mundo que, perante o extraordinário *pluralismo*, se torna imperativa a necessidade de se justificar, de modo competitivo, *a credibilidade e a* plausibilidade de uma determinada *visão do mundo* (Azevedo, 1981: 77). Esta análise e justificação constroem o ser humano, levando-o a reagir, daí a eclosão de novas atitudes e de novos comportamentos (Pelt, s/d: 283).

Abrem-se, então, novos caminhos à validação do pensamento; força-se à emergência de uma nova racionalidade não segregadora da razão⁵, mas capaz de captar a totalidade das práticas e das significações da actividade humana; caminha-se cada vez mais para interdisciplinaridade (Archer, 1994: 10-11). Como diz Morin “uma cultura abre e fecha potencialidades bio-antropológicas de conhecimento. Abre-as e actualiza-as fornecendo aos indivíduos o seu saber acumulado, a sua linguagem, os seus paradigmas, a sua lógica, os seus esquemas, os seus métodos de aprendizagem, de investigação, de verificação, etc., mas, ao mesmo tempo, fecha-os e inibe-os com as suas normas, regras,

⁴ Cf. Carl SAGAN (1997: 21).

⁵ A dimensão da racionalização situa-se no plano das estruturas, isto é, Weber explica que as estruturas modernas da consciência se filtram, desde o plano da cultura até ao plano do sistema da personalidade, e transformam-se num tipo de “acção racional de acordo com os valores” e, simultaneamente, “racional de acordo com os fins”, através dos modos metódicos de vida (Cf. Medeiros, 1994: 31).

proibições, tabus, com o seu etnocentrismo, a sua auto-sacralização, com a ignorância da sua ignorância” (Morin, 1992: 19).

A racionalidade, segundo este pensamento, pode assumir diferentes conotações e Weber explica-a, recorrendo a uma imagem racionalizada do mundo da ética protestante, através da qual a compreende como “a capacidade e disposição dos homens para determinadas formas de conduzir-se racionalmente na vida” (Medeiros, 1994: 31). De agora em diante, cada vez que nos referirmos à razão, teremos que perguntar a que dimensão da razão ou racionalidade nos estamos a referir. A razão, enquanto um todo único, só tem justificação como um símbolo abstracto que cada vez encontra menos apoio na realidade histórica, social e cultural (*Ibidem*: 25). Não somente a razão, como vamos ver, mas também as visões integradas e totalizantes.

Com todas estas mudanças de pensamento, sociais, económicas e culturais, “milhões de indivíduos procuram freneticamente a própria identidade ou qualquer terapia mágica que lhes reintegre a personalidade” (Toffler, 1984: 362).

III

A Identidade na pós-modernidade

O tempo pós-moderno caracteriza-se, no dizer de J. Baudrillard, por ser um tempo sem horizonte histórico, sem orientação, sem *telos* nem visão da totalidade. Deste modo, a identidade do ser humano é posta à prova; está, pela primeira vez, frente ao fenómeno de que “a história deixa de ser real”⁶. Perdeu-se a percepção da realidade, marcos de referência, o sentido da história.

Vattimo diz que a causa da incapacidade para recuperar os acontecimentos num horizonte de sentido se deve à técnica e, em concreto, às tecnologias da informação (Baudrillard, 1984: 18). Vive-se num mundo que se caracteriza pela saturação de informação, em que as notícias não têm estruturação axiológica e, como tal, podem levar a perder o norte da distinção entre o importante e o trivial.

As consequências desta situação pós-moderna de perda da história e do sentido⁷ são julgadas, pelos seus críticos, como catastróficas. O niilismo (Nietzsche) de uma “post-história” (A. Gehlen), que nos encerra num “eterno retorno” sem ponto final de referência, é a versão histórica do predomínio da razão instrumental (Horkheimer).

⁶ Cf. J. BAUDRILLARD (1984: 12).

⁷ Um dos frutos genuínos da repressão do Sagrado é a ausência global de sentido ou o Niilismo, que pesou sobre a consciência europeia, desde o Iluminismo até aos nossos dias.

Entramos no que Gehlen chamou “o progresso que se converte em rotina” e o que os críticos de Frankfurt viram que era condição da sociedade de consumo⁸.

Mas, então, que *identidade* é possível após a *morte da História*? Conseguiremos viver sem memória, sem traços que nos definam, sem as marcas do passado? Conseguiremos abrir caminho sem as experiências anteriores, sem a memória recorrente do passado? Não perderemos, sem a história, o *sentido*, que *sentido*?

Vattimo recebe com entusiasmo as “múltiplas histórias” contadas pelos meios de comunicação, histórias produzidas em pulverizados centros, sem qualquer pretensão totalitária de universalidade. Outros advogam a historicidade como uma cadeia de eventos singulares junto a outros, num universo relacional.

O perigo das novas histórias recai exactamente na perda de sentido, o que leva a fundar, na pós-modernidade, uma identidade sem ética, sem critérios críticos. Chegamos, assim, a uma sociedade onde impera o politeísmo de valores (Weber), onde carecem os valores absolutos e verdades vinculantes, ainda que não seja de integração social. Surge o que Weber chamou de proliferação “das esferas de valor” ou dimensões da racionalidade (*Ibidem*: 23). Quer dizer que, neste momento da história, cada uma das “esferas” já não necessita de se referir a outros critérios que não sejam os ditados pelo seu próprio desenvolvimento. Chegou-se, deste modo, ao “desencantamento do mundo” ou à sua dessacralização (*Ibidem*: 24).

O ser humano introduz-se, assim, numa nova pátria da liberdade. Desvinculado do “passado e do peso da verdade e de normas absolutas, o homem moderno sente-se extremamente livre em todas as manifestações da sua vida política, social, religiosa, moral, económica” (Finkielkraut, 1988: 125).

A descoberta desta identidade, o estudo de seu carácter contingente e irracional constituirão a dramática experiência que o homem rotulará com o nome sugestivo de “Existencialismo”, para expressar e enfatizar o seu compromisso histórico com mistério da vida e o “engagement” resultante da situação fática do seu “Ser no mundo”. Esta situação, para todos os existencialistas, desde Kierkegard e Gabriel Marcel a Heidegger e Sartre, trará a marca inconfundível de um desespero e angústia existenciais, que os dois primeiros procurarão superar com o sentimento da fé e do amor⁹ e os dois últimos com uma “ataraxia” digna dos estóicos, com que o homem aceita o determinismo

⁸ Cf. J. M. MARDONES, 1988: 66.

⁹ A religião tem sido considerada como algo que “dá sentido por excelência”. Contudo, este carácter universal da religião tem encontrado na modernidade os seus substitutos eficazes nas ciências.

heideggeriano da sua condição de um “ser-para-a-morte” (Sein-Zum-Tode) (Mardones, 1999: 40).

IV

A Identidade e o impacto da globalização

Chegados a este momento, aceita-se que terá havido uma série de transformações estruturais que estão na origem dos denominados “*problemas de identidade*”. Vamos caminhar com A. Giddens que estudou as profundas alterações nas sociedades industriais avançadas e vejamos como este autor entende, na sociedade pós-moderna, o problema da identidade.

4. 1 - Globalização, des-tradiconalização, incerteza, reflexão

Giddens refere-se à intensificação da globalização: um complexo fenómeno constituído por uma mistura de processos não carentes de contradições, mas que, no conjunto, produzem um forte impacto no contexto da experiência social (Mardones, 1996: 108ss).

Neste processo de globalização, a tradição sofre fortes consequências. Não é que as tradições desapareçam, como muito frequentemente se diz com certa precipitação, mas são, de facto, muito afectadas: o que antes era considerado como algo absoluto e indiscutível de geração em geração vai agora sendo questionado e relativizado. Neste sentido, Giddens fala de uma des-tradiconalização ou, melhor, de uma ordem social *pós-tradiconal*. As tradições que têm desempenhado um papel social estabilizador de primeira ordem, vêm-se agora submetidas à reflexão mais ou menos crítica. Não desaparecem, como já o dissemos, mas são reinterpretadas, reformuladas, submetidas a uma justificação. Compreende-se que com esta crítica das tradições, a ordem social, e como tal a identidade, perdem estabilidade, dado que o solo sobre o que assentava aparece menos firme e mais movediço (*Ibidem*: 109).

As consequências, como vamos ver, não se fazem esperar: as pessoas e os grupos experimentam a decepção ao verem questionadas muitas das suas visões do mundo e dos seus comportamentos. Os referentes de sentido cambaleiam, e com eles a identidade pessoal e do grupo. Não é de estranhar que, em nome da segurança, tal como assistimos hoje, surjam movimentos de retorno à interpretação magisterial. O resultado é o fundamentalismo, que poderia ser definido como “um modo tradicional de defender a tradição” ou de afirmar a identidade sem reflexão crítica (*Ibidem*: 110).

Em relação a um outro aspecto - a incerteza -, Giddens aponta, juntamente com outros autores¹⁰, que é uma característica cada vez mais observada na nossa sociedade: o seu carácter artificial, devido ao influxo da ciência, da técnica, da produção, da organização burocrática, etc., na vida humana. Em suma, poder-se-á dizer que se torna necessário enfrentar esta nova situação, cheia de possibilidades e de riscos. Deparamos com o que tem sido denominado de “reflexividade social” (*Ibidem*).

A necessidade objectiva da “reflexividade social”, imposta pelas circunstâncias estruturais em que se vive, consiste em enfrentar conscientemente as diversas decisões que os seres humanos têm que tomar pelo facto de viverem e estarem integrados nesta sociedade. Quer isto dizer, que cada ser humano tem que eleger entre as várias opções que lhe são ofertadas porque, na maioria dos casos, a eleição já não vem determinada, como antigamente, pela tradição (*Ibidem*: 111).

No mundo que nos rodeia, tudo deve ser submetido à reflexão, inclusive a própria identidade, para que assim, em vez de se tratar de uma identidade mais ou menos dada por suposto, passa-se a ser e a ter uma identidade reflexiva (*Ibidem*).

4. 2 - Homogeneização funcional e fragmentação do sentido

Por homogeneização funcional se entende todo um processo que tem que ver com determinados acontecimentos da modernidade ocidental, como a revolução industrial ou o crescente prestígio e o influxo social e cultural da ciência e da técnica. Tem-se produzido um tipo de sociedade e de cultura fortemente impregnado de uma mentalidade científico-técnica e de valores como a utilidade, a eficácia, o pragmatismo, etc.

Muitos são os autores, tal como J. Habermas, que denominam este modo de ver a realidade, a partir do ponto de vista das ciências (naturais), de “racionalidade funcional”, a qual acentua a dimensão quantitativa e mensurável das coisas; atende predominantemente aos meios que há que empregar para alcançar objectivos que não se questionam; que supõe um sujeito que olha a realidade movido pelo interesse do manejo, o controlo e o domínio das coisas (*Ibidem*: 112), etc.

Do ponto de vista da identidade, esta unilateralização da racionalidade ou “homogeneização funcional” tem consequências graves: atende com esmero aos dados da

¹⁰ Cf. BECK, U., *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; BAUMANN, Z., *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell, 1993; BERIAIN, J., *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos (en preparación). *Apud* J. M. MARDONES, 1996: 110.

realidade mensurável, mas é incapaz de ver as dimensões mais profundas da realidade, utiliza a linguagem simbolicamente, mas de um modo restringido e limitado, porque rejeita ou ignora a dimensão fortemente simbólica do mundo do sagrado; é cuidadosa até a sofisticação com o instrumental, mas desconhece o solo sobre o qual crescem valores como a solidariedade, a gratuidade, a atenção ao outro, etc. (*Ibidem*).

Não é de estranhar que a homogeneização funcional da sociedade e da cultura suponha, de facto, a repressão das dimensões humanas dadoras de sentido. M. Weber, L. Wittgenstein e outros viram, antecipadamente, que a racionalidade lógico-empírica e científica, não dava resposta às questões do sentido da vida e do mundo. Hoje torna-se claro, com analistas como A. Touraine ou E. Morin, que a prevalência da racionalidade funcional não deixa de ser uma tirania de um tipo de identidade e de atitude que supõem a repressão de uma série de dimensões humanas, entre elas a religiosa.

A racionalidade de que falamos tem contribuído, entre outras coisas, para a liquidação das visões globais do mundo e para o surgimento de visões da realidade cada vez mais fragmentada. Concretamente, esta racionalidade tem acabado com o domínio da visão global do mundo de raiz cristã e tem facilitado a dissecação das fontes de sentido, da tradição, dos valores, etc. Desta forma, encontramos-nos numa situação de fragmentação cosmovisional, de pluralidade de referentes de sentido e de domínio de uma identidade funcional e mercantilista que não trespassam o umbral do utilitário e do pragmático (*Ibidem*: 114).

Do que ficou dito, conclui-se que o sentido global ou geral naufraga e a pessoa carece de uma identidade que lhe permita obter referências e ficar no mundo.

Considerações Finais

Haverá uma identidade na pós-modernidade? “Pedimos apenas um pouco de ordem para nos proteger do caos”¹¹. Ao longo deste ensaio em que tentamos argumentar a favor de um conceito histórico-hipotético da identidade, afastamo-nos de uma única definição convencional da identidade na pós-modernidade, porque o próprio conceito de identidade só é inteligível no seu todo, e este todo, toma um aspecto diferente se mencionarmos a *desconstrução* pós-moderna. “Todos os conceitos em que um processo inteiro está semioticamente concentrado iludem uma definição”, observou Nietzsche

¹¹Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI, *O que é a Filosofia?*, Trad. Margarida Barahona e António Guerreiro, Editorial presença, 1ª Edição, Lisboa, 1992, p. 176.

uma vez, acrescentando: “Só é definível aquilo que não tem história” (Nietzsche, 1969: 80). Max Weber, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, a respeito da sua frase “o espírito do capitalismo”, observa que ela apenas pode ter um significado inteligível se ela se referir a “um complexo de elementos associados na realidade histórica que nós unimos numa totalidade conceptual” (Weber, 1985: 47-48). O mesmo se passa com o entendimento da identidade na pós-modernidade. A *desconstrução* constitui um rombo no casco da identidade, introdução do *diacrónico*¹² no *sincrónico*,¹³ penetração do corpo e do sentimento na razão e na fala, no *Logos*.

Em suma, que posição cabe no fim deste duelo da *Identidade* encetado pela pós-modernidade? Rejeitada a questão *do sentido*, da pretensão à universalidade de qualquer identidade, que futuro fica reservado à hermenêutica sociológica? Poder-se-á proclamar *a crise da identidade*, ou, tal como fez Vattimo¹⁴ com o pensamento, proclamar, na pós-modernidade, uma “identidade fraca”?

Reclamamos, neste ensaio, um abandono do discurso metafísico das essências por parte quer da filosofia, quer da hermenêutica sociológica, mas não perspectivamos a caducidade precoce nem para a sociologia, nem para a hermenêutica como instrumentos de auxílio à tão sufocante busca de uma nova imagem (que não seja *a imagem*), de um novo rosto (que não seja *o rosto*), que o ser humano, mais do que nunca, reclama nos nossos dias.

Foi iniciado, neste ensaio, o processo de conquista de autonomia da identidade (que deixou de ser *a identidade*) face à conceptualização da vida.¹⁵

Começamos a adivinhar novos traços no nosso rosto (que já não é *o rosto*), a tinta vai correr como nunca, a sociologia não pode quedar adormecida à sombra de questões comezinhas. *O sentido*, já não é *o sentido*, mas é *sentido*, nem *a verdade* é mais do que *a verdade* que se perspectiva no sentido da história, mas é verdade. E... a identidade do “sujeito puro” dos neo-kantianos, mais tarde hipostasiado na “Ideia absoluta” de Hegel, sobrepõe-se agora, ao sujeito concreto, em sua dramática singularidade, historicamente agarrado e comprometido com o problema da vida, do mundo, do seu próprio projecto

¹² Dispersão, corporeidade, necessidade de dizer a diferença.

¹³ Elemento de ligação; Voz; LOGOS; tradição, cultura ou identidade.

¹⁴ De acordo com Vattimo, o fim da modernidade produz a emergência de “il pensiero debole” ou “pensamento fraco” um modo de reflexão tipicamente pós-moderno que está em oposição directa com a “metafísica” ou “pensamento forte” (um pensamento que é dominador, impositivo, universalista, atemporal, agressivamente autocentrado, intolerante face a tudo o que pareça contradizê-lo, etc.).

¹⁵ Movimento filosófico do irracionalismo. Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, etc.

de vida¹⁶. Deste ponto de vista, e torna-se necessário dizê-lo, o talante pós-moderno é, paradoxalmente, um acento estimulador de sentido e uma fonte de significados e expectativas, com o ênfase posto na subjectividade (Mardones, 1988: 128).

Referências Bibliográficas

- ARCHER, L. (1994), *Que Cultura Hoje*, in *Brotéria*, n.º 138, pp. 10-11.
- ARNALDO DE PINHO, (s.d.), *Cultura da modernidade e nova evangelização*, Porto, ed. Perpétuo Socorro, (Coll. "Problemas de hoje" 8).
- AZEVEDO, M. C. (1981), *Modernidade e Cristianismo. Desafio à inculturação*, São Paulo, ed. Loyola.
- BAUDRILLARD, J. (1984), *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama.
- BAUM, G. (1992), *La Modernité. Perspective sociologique*, in *Concilium*, n.º 244, p. 15.
- BAUMANN, Z. (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell.
- BECK, U. (1986), *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BERIAIN, J., *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos (en preparación). Apud MARDONES, J. M., *Adonde va la Religión? o.c.*
- CABRAL, R., *Individualismo*, in *Logos*, Lisboa / São Paulo, ed. Verbo, 1990, pp. 1408-1410.
- CARRILHO, M. (1989), *Elogio da Modernidade*, Lisboa, Presença.
- CASULLO, N. (1991), *El debate modernidad - pós-modernidad*, B. Aires, Puntosur.
- CHINOY, E. (1967), *Perpectiva Sociológica*, Brasil: ed. Bloch.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix, (1992), *O que é a Filosofia?*, Trad. Margarida Barahona e António Guerreiro, ed. presença, 1ªEdição, Lisboa.
- DUBAR, Claude (1991), *La socialisation. Construction dès Identités Sociales et Professionnelles*, Armand Colin, Paris.
- FINKIELKRAUT, A. (1988), *A derrota do pensamento*, Lisboa, ed. Biblioteca Dom Quixote.

¹⁶ As necessárias esperanças – o sentido sem o qual não se pode viver nem durar numa sociedade – estão hoje em decomposição e recomposição à volta da crise do projecto moderno.

- GARCIA ROCA, J. (1993), *A exclusión como llamada*, in *Sal Terrae*, n.º 81/5, 957, p. 328.
- GIDDENS, A. (1992), *As consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora.
- KAULBACH, F. (1991), *As Metamorfoses da razão Moderna e a Modernidade*, in *Argumento*, Vol. 1, n.º 1, pp. 27-32.
- LYOTARD, J. F. (1989), *A Condição Pós-Moderna*, Gradiva.
- LYOTARD, J. F. (1990), *O Inumano. Considerações sobre o tempo*, Lisboa, ed. Estampa.
- MARDONES, J. M. (1988), *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, Sal Terrae, (2. ed.1995), (Coll. “Presencia Teologica” 50).
- MARDONES, J. M. (1996), *Adonde va la Religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae.
- MARDONES, J. M. (1999), *Sintomas de um retorno. A religión en el pensamiento actual*, Santander, ed. Sal Terrae, (Coll. “Presencia Social” 22).
- MEDEIROS, Gilberto Mucilo (1994), *Habermas e a modernidade: Que modernidade?* in *Veritas*, n.º 39, 153, p. 31.
- MONDIN, B. (1986), *Antropologia Teológica. História-problemas-perspectivas*, S. Paulo, ed. Paulinas (Coll. “Teologia Hoje”).
- MORIN, E. (1992), *O Método IV: As ideias: a sua natureza, vida, habitat e organização*, ed. Europa América, Mem Martins (Coll. “Biblioteca Universitária”).
- MORIN, E. (s.d.), *As Grandes Questões do nosso tempo*, Lisboa, ed. Notícias.
- NIETZSCHE, F. (1969), *A Genealogia da Moral e Ecce Homo*, Trad. de Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale, Nova Iorque, Vintage.
- PELT, J. M. (s. d.), *Natureza reencontrada*, Lisboa, ed. Gradiva.
- PINHO A. (1991), *Cultura da Modernidade e Nova Evangelização*, Porto, ed. Perpétuo Socorro.
- SAGAN CARL (1997), *Um Mundo Infestado de Demónios*, Lisboa, Gradiva (Coll. “Ciência Aberta” 90).
- TOFFLER, A. (1984), *A Terceira Vaga*, Lisboa, ed. Livros do Brasil (Coll. “Vida e Cultura” 104).
- VATTIMO, G. (1991), *Pós-modernidade e Fim da História. A falência das grandes metanarrativas*, in *Argumento*, n.º 1, pp. 43-49.
- WEBER, Max (1985), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, Unwin.