Uma reflexão acerca do conceito de identidade*

ANGELA MARIA DE SOUZA NUNES**
LILIA MARA CAMERA DE PAULA**
MARIA LUIZA DE GUSMÃO PITTA FROTA**
ROSA MARIA LEITE RIBEIRO PEDRO**

1. Introdução; 2. Época moderna; 3. Período pós-moderno; 4. Conclusão.

Aborda, numa reflexão crítica, o conceito de identidade tal como tem sido utilizado pelas ciências humanas. Tenta-se mostrar que a diferença entre uma concepção estável e uma concepção dinâmica de identidade remonta, respectivamente, ao pensamento de Parmênides de Eléia e Heráclito de Éfeso no século V a.C. Seguem-se as implicações destas concepções nas ciências humanas e sociais nos períodos moderno e pós-moderno.

1. Introdução

"Qualidade de idêntico."
"Conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa."
"Reconhecimento de que um indivíduo morto ou vivo é o próprio."
"Relação de igualdade válida para todos os valores das variáveis envolvidas."

Percebe-se uma idéia permeando as definições apresentadas por Ferreira (s.d., p. 138). Palavras como *idêntico, próprio, exclusivo, igualdade* apontam para a busca do comum, do uno, do que se assemelha a si mesmo, revelando assim a construção de uma instância segundo o prisma do *igual*, de um todo acabado em direção à plenitude: a identidade.

* Trabalho realizado no programa de psicologia da cultura do Centro Brasileiro de Pesquisas Psicossociais do ISOP. (Artigo apresentado à Redação em 30.6.86.)
** Alunas do Mestrado em Psicologia do Centro de Pós-Graduação em Psicologia, sendo Maria Luiza de Gusmão Pitta Frota e Rosa Maria Leite Ribeiro Pedro titulares de bolsa pelo CNPq, e Lilia Maria Camera de Paula de bolsa do CPGP/ISOP. (Endereço das autoras: Rua da Candelária, 6 — 2.º andar — Centro — 20.091 — Rio de Janeiro, RJ.)

Tal instância, eleita pelo pensamento ocidental,[1] representa a incorporação de substancialidade através de um processo positivo vinculado à eliminação das diferenças em prol da acumulação de sentido. O conceito de identidade teve sua origem na Grécia antiga, revestindo-se de diversas acepções, de acordo com o pensamento de cada época.

Mostraremos, ao longo do trabalho, que o conceito remonta ao pensamento de Parmênides (século VI a.C.), que ao indagar o ser coloca-o numa perspectiva estática: o ser é, num dado espaço e tempo.

Consagra-se então o conceito de identidade preso a uma realidade concreta, erigindo a era do sensório como determinante de todos os fenômenos, quer sejam físicos, quer psíquicos.

A história da identidade encontra-se, pois, entrelaçada à própria história do pensamento, e é assim que na modernidade assistiu-se a notável esforço no sentido de despregar-se desse enfoque ancilar. Desta forma, o confronto do eu com os outros, com o mundo, ocorreria sempre segundo um processo dialético, numa perspectiva de agenciamento, mediada pela adoção da melhor situação possível dentro de perspectivas locais. Introduz-se um dinamismo, preservando-se, porém, a vinculação com uma visão concreto/estática da realidade.

É no chamado período pós-moderno, quando a ciência se confronta com fenômenos incomensuráveis, instáveis, que tais questões são deflagradas, agravando a instabilidade da ciência. Cabe ressaltar que, embora este momento dito pós-moderno seja um momento da sociedade ocidental, ele é usado aqui por representar uma transformação do caminho até então percorrido pelo pensamento no Ocidente. Uma nova era se faz anunciar, onde possa haver um desprendimento do concreto, do objetivável, abrindo caminhos para o homem em seu paradoxo, em suas manifestações mais singulares, tarefa esta já antevista por Heráclito de Éfeso no século V a.C. (Guthrie, 1971; Châtelet, 1973).

Nossa proposta reside na tentativa de reconsiderar esses conceitos do ponto de vista epistemológico, a partir de um confronto pela *diferença*, no sentido da preservação fundamental da singularidade. Esse confrontamento, pois, dar-se-ia não mais numa perspectiva simétrica, espacializada, mas numa perspectiva de um sistema indeterminado por excelência, caracterizado por interações não-previsíveis, instáveis, onde coubesse não a resolução da contradição, mas sua absorção no paradoxo.

2. Época moderna

Na modernidade,[2] cientistas sociais começaram a pensar a identidade como *produto* do social. Entretanto, o pensamento de tais cientistas não pode ser visto como um todo único, uma vez que guardam diferenças entre si.

Segundo Goffman (1975, p. 11), "a sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias".

[1] Cabe ressaltar que toda vez que nos referimos ao pensamento ocidental se trata do pensamento do homem urbano ocidental.

[2] Esse conceito visa preservar o uso de fontes da literatura contemporânea, principalmente como Goffman, Berger e Luckmann. Difere, desse modo, do conceito clássico em filosofia (Descartes, Leibniz, Newton etc.).

Como produto destes atributos, existiriam, portanto, dois tipos de identidade social: a *identidade social virtual* e a *identidade social real.*

Por identidade social virtual entende-se aquela imputada pela sociedade, de acordo com as categorias e atributos esperados por esta, enquanto a identidade social real diz respeito ao que o indivíduo efetivamente prova possuir.

Goffman (1975), ao usar o termo "identidade pessoal", define-o segundo duas idéias básicas: unicidade, referente à unidade da identidade e particularidade pertencentes a um indivíduo e que, portanto, não se encontra presente de igual forma em nenhum outro, constituindo, assim, uma história contínua e única de fatos sociais.

A identidade pessoal distingue-se da identidade do eu na medida em que esta "é uma questão subjetiva e reflexiva que deve necessariamente ser experimentada pelo indivíduo cuja identidade está em jogo" (Goffman, 1975, p. 116).

Subentende-se na perspectiva de Goffman um sujeito preso ao tempo e ao espaço de forma definitiva: presente, passado e futuro numa visão continuísta.

O fundamental nesta visão reside no fato de a identidade estar sendo aqui analisada a partir da identidade deteriorada (estigma). Tal condicionante pressupõe que se considere qualquer movimento como deslocamento, desvio em relação a um centro que, em última instância, o determinaria. Nota-se, permeando este enfoque, portanto, uma visão dicotômica entre identidade social real e identidade social virtual, normal e marginal. Por fim, resta salientar o caráter determinista que assume Goffman ao enfocar a sociedade como produtora da identidade.

Dentro ainda dessa visão moderna de identidade, encontramos posições teóricas mais progressistas, onde estão visivelmente presentes a necessidade e o esforço de não se considerar a identidade como uma instância fixa, absorvedora de sentido, ou seja, fundada numa exclusividade estática, "ser/não-ser". Vê-se, dessa maneira, uma tendência para perceber os aspectos dinâmicos do processo. Berger e Luckmann (1976) retratam bem esta tendência, ao enfocar a identidade como um elemento-chave da realidade subjetiva, colocando-a, portanto, em relação dialética com a sociedade.

Por exemplo, desde cedo, a criança vai interiorizando e adotando os papéis e atitudes de outras pessoas que se configuram como significativas; é através desta identificação com os outros que ela passa a se identificar, a adquirir uma identidade subjetiva. Este processo se dá através de uma dialética entre a *identidade atribuída pelos outros* e a *identidade de que ela, a criança, subjetivamente se apropria.*

Logo, é através dos processos sociais que a identidade vai sendo formada. É importante, aqui, a ênfase no aspecto "processual" dessa formação, na medida que representa um avanço em relação à concepção clássica e mesmo à concepção de identidade de Goffman. Isso porque esta deixa de ser concebida como um objetivo último a ser atingido e passa a sê-lo de uma forma mais dinâmica, pois através da dialética eu-outros a identidade é mantida, modificada ou mesmo remodelada. Configura-se, desse modo, uma interação, pois não só a estrutura social (através dos processos sociais) age sobre as identidades, como estas reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a.

A importância da contribuição de Berger e Luckmann (1976) evidencia-se também na contextualização da identidade, ou seja, sua inteligibilidade dentro de uma história, em relação a uma localização no mundo. Isto implica que qualquer teorização sobre a identidade deve estar inserida numa interpretação mais ampla da realidade. Ou seja, que existe aqui um processo em contínuo movimento. O homem é produto e produtor do social, num mundo onde natureza e sociedade encontram-se numa dialética que se manifesta em cada indivíduo.

Ao contrário do que é comumente postulado, o pensamento do homem moderno ocidental, seu modo de existir, de interagir com o mundo, configura-se como produto de um conjunto de idéias que se podem fazer remontar aos primeiros pensadores gregos nos séculos VI a V a.C. Dessa forma, ao tentarmos pensar a identidade e visando conceituá-la, recorreremos a Parmênides (515-510 a.C.), considerado como o precursor deste princípio, posteriormente sistematizado por Aristóteles como o que governaria todos os princípios: o da não-contradição, ou o do "mais certo de todos os princípios" (Guthrie, 1971).

2.1 *O retorno a Parmênides nos modernos*[3]

Segundo Parmênides, existiriam duas formas de indagação da verdade: a do ser e a do não-ser, sendo somente a primeira possível, o caminho da certeza, conduzindo a verdade, enquanto a segunda é inalcançável pelo e para o homem. Ser e pensamento são uma só coisa; ao definir o ser como único, imutável, indivisível, increado, imóvel, finito, encontra nele a medida do pensar. O ser indiviso (indivíduo) é completamente idêntico, imutavelmente fixo. Parmênides, então, afirma uma verdade que lida com o mundo de uma forma segura, controlando-o, por ser apreensível.

Desde Parmênides até hoje, tal sistema lógico parece perdurar nos moldes da ciência, na medida em que o absorveu, ensejando o "desvendamento do ser" através de determinações impostas ao pensamento, na pressuposição, pois, do ideal de um rigor intransigente. Só o ser é real, tudo o mais é ilusão ou inconsistente realidade. Só o ser é claro, luminoso e nítido.

Instala-se, desse modo, o princípio da identidade, espelhando o ser sobre si mesmo, abrindo caminho para o racional, o que é objetivável, excluindo a instabilidade, o paradoxo, do âmbito do universo do discurso lógico, que passou a constituir-se na característica implícita dos propósitos da ciência.

Todo movimento que busca reunir regularidades, processos correlatos, por meio da procura daquilo que se parece a si próprio, do que é igual a si mesmo, é um movimento, em última análise, que procura legitimar-se através do acúmulo positivo de sentido, preconizando uma substancialidade cuja validação seria garantida pelo princípio da não-contradição. A concepção dualista assim postulada parece estar subjacente a todo o pensamento ocidental, e nesse sentido pode ser identificada tanto nas ciências naturais (por exemplo, "dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo") como nas ciências humanas e sociais, ao servir de parâmetro, por exemplo, para se

[3] Cf. observação sobre modernos na nota 2.

delinear o bom e o mau, o doente e o sadio, a lei e o "fora da lei", o normal e o patológico.

Uma vez identificada essa produção ocidental da identidade, segundo o prisma do *mesmo*, parece justificável tentar pensar, igualmente embora não exclusivamente, a alteridade. Sem recair, entretanto, na questão de postular a alteridade como algo que se opõe necessariamente a esse mesmo e como uma bipolaridade que deva ser superada. O modelo dialético parece procurar justamente a superação dessa contradição: o dualismo tese-antítese, necessariamente superado numa síntese. Nesse sentido, tal modelo permaneceria preso ao princípio aristotélico (mais originariamente, de Parmênides) da não-contradição: ser e não-ser, mesmidade e alteridade, tese-antítese, não podem coexistir; o conflito, a dissonância entre eles, devem ser resolvidos.

Como ressalta Sodré (1983, p. 96), a luta dialética termina afirmando uma unidade dos contrários:

"(...) a contradição ainda é uma figura de identidade, ou seja, ainda é um movimento de um mesmo princípio, uma torsão de um mesmo espaço, como o anel de Moebius, que parece quebrar o espaço euclidiano, mas a ele sempre retorna."

O conceito moderno de identidade de Berger e Luckmann (1976) realizou um salto qualitativo, no sentido de tentar superar a rigidez dos modelos que a confinavam numa perspectiva estática. Coincidiu, por isso, com uma concepção mais dinâmica, onde a dialética é o motor de construção da realidade. Não se trata mais de um *locus* imóvel, absorvedor de sentido, mas agora pressupõe-se a luta, o conflito de opostos do qual nascerá um resultado que se definirá como produto/síntese dos antagônicos.

Porém, mesmo representando razoável mudança no modo de considerar os fenômenos, não supera o pensamento dicotômico, na medida em que continua preso a uma referenciação espacializada, onde permanece a idéia de sentido/não-sentido, conflito/síntese, na esteira continuísta da linearidade, identificada no espaço.

3. Período pós-moderno

Vivemos hoje num tempo em que a tônica é a velocidade. Tudo se dá num instante. Há um verdadeiro bombardeio de informações, de signos, de imagens que nos atingem a todo momento. Segundo Virgilio (apud Caiafa, 1985), vivemos "a velocidade do veículo". Para Sodré (1983), é a era da telescopagem, vivemos uma telerrealidade: os meios de comunicação captam a realidade nos lugares mais distantes e aumentam-na ao aproximarem a imagem do sujeito, neutralizando qualquer profundidade.

Nesta sociedade dita pós-industrial, tudo é simulável a partir de modelos matemáticos, de circuitos miniaturizados. É a era da tecnociência, que não se restringe mais a informar sobre o mundo, mas refaz este mundo à sua maneira, hiper-realizando-o. As imagens que simulam o mundo apagam as diferenças entre real e imaginário, entre o que é e o que parece ser. Resta apenas o simulacro que produz um real mais bonito, mais intenso, hiper-real.

Tal é o cenário pós-moderno, que sintetiza as mudanças ocorridas nas artes e nas ciências a partir de 1950. Ocorre realmente um momento bastante próprio para a emergência de idéias transformadoras da ordem clássica de pen-

samento na sociedade ocidental. Valores e idéias cultuados até então passam a perder o seu sentido, tal como este lhes era atribuído.

Esta mudança foi expressada claramente pelas artes, que representam um espaço cultural mais flexível, através de uma necessidade de desestetizar, desdefinir e desmaterializar suas produções. Esta tendência pode ser entendida como uma reação à saturação de signos através da hipercodificação dos espaços, da hipermassificação das informações. Dá-se, então, um movimento de desreferencialização da realidade, na medida em que o real, tal como postulado até então, não mais existiria, consistindo agora apenas na versão sempre parcial, fragmentária de alguém (Santos, 1986).

Num processo onde se chegou ao ponto máximo de capacidade de cristalização, substancialização, acumulação de sentido, sutilmente os objetos reais passam a ser substituídos por simulacros cada vez mais perfeitos do que eles, constituindo uma hipersíntese perfeccionista (hiper-real). Há um deslocamento de referencial do objeto para a imagem (telerrealidade). O próprio sujeito sente-se vazio, sem substância interior, sem identidade, num movimento de dessubstancialização.

O conhecimento pós-moderno, transformado pela aplicação da tecnologia ao saber, caminha por esse espaço virtual não mais em busca de uma universalização de regras ou de um conceito de verdade. Encontra-se agora diante da diversidade dos fenômenos, curvando-se inapelavelmente à sua complexidade.

Fala-se em indeterminação, em instabilidade, em "jogo agonístico de opostos" (Sodré, 1983). Nesse ponto, cabe ressaltar que estas questões não são novidades da época pós-moderna ou "modismos", como podem crer alguns. Na verdade, elas já apareceram antes e nos aproximam de um dos primeiros pensadores gregos — Heráclito de Éfeso (século VI a.C.). (Bornheim, s.d.; Carneiro Leão, 1980; Cavalcante, 1978; Châtelet, 1973; Guthrie, 1971; Thom, 1983).

Heráclito será tomado aqui como pensador e não como filósofo, na medida em que não se quer considerar as idéias numa perspectiva diacronicamente causal nem seguir os caminhos da historicidade objetivista, mas sim tomá-lo "a partir da própria coisa do pensamento" (Carneiro Leão, 1980, p. 19).

3.1 *A proposta aparente de Heráclito*

Para Heráclito (Guthrie, 1971), o mundo flui numa contínua mudança, num eterno devir. Essa idéia de permanente escoar dos fatos é intrínseca a uma versão de mudança como interação dinâmica de opostos. Isso nos leva ao encontro do paradoxo e, daí, à atualidade de suas idéias, na medida em que a indeterminação e a incerteza são inerentes à natureza e admitidos agora pela ciência.[4]

Mas a situação paradoxal, apesar de sempre ter sido característica da cultura, dos processos simbólicos e das relações interpessoais, sempre foi tratada como uma instância a ser expurgada do pensamento ocidental, na sua ânsia de tudo objetivar, clarificar, organizar. O paradoxo sempre foi conside-

[4] Ver trabalhos recentes em epistemologia das ciências: Prigogine e Stengers (1984).
[5] Ver, de novo, por exemplo, Thom (1983) e Prigogine (1972).

rado como um fenômeno insustentável, insuportável para o homem ocidental. Contudo, como nos diz Heráclito, "como pode o homem esconder-se daquilo que jamais vem ao caso?" (frag. 16).

Heráclito, apesar de ter sido chamado de "O Obscuro", nos deixou idéias que vêm trazer muita luz para aquilo com que nos estamos defrontando neste momento pós-moderno. Aqui, as experiências estão abertas ao infinito pelo *e* em lugar do *ou*, tal como preconizado por Heráclito em sua doutrina da harmonia dos opostos que são idênticos, sendo o conflito a força criadora que governa e um estado próprio das coisas.[5]

O logos heraclítico, unidade que contém e transcende todas as forças opostas, é o melhor exemplo que temos acerca de pensamento não-hierarquizado. A hierarquização, pelo contrário, pressupõe a eleição de um ou mais elementos que se destacam dos demais para escaloná-los, e que por isso mesmo são considerados "superiores", pois engendrariam os demais. É introduzido, então, um sistema de valoração, estabelecendo-se padrões do que é superior (melhor/bom) ou inferior (pior/mau).

O modo de pensar e agir tipicamente ocidental sempre buscou eliminar as diferenças. Ou ainda, preservá-las como algo marginal, desviante, atípico, sempre referencializado em relação a uma série de conceitos universais tidos como normais, como regras. O filósofo pós-moderno Derrida (apud Santos, 1986), ao cunhar o termo *logocentrismo*, aponta justamente para esta racionalidade da filosofia e da cultura ocidental que, além de eliminar as diferenças entre as coisas ao reduzi-las a conceitos, procede a uma hierarquização entre elas, pois a cadeia de grandes conceitos só se impõe reprimindo uma outra cadeia de elementos inferiores. Estes, "pulverizam o mundo em diferenças, são fugidios, breves, sem centro, irracionais, imprevisíveis" (Santos, 1986, p. 80).

Dentro do logos heraclítico, essa valoração hierarquizada não parece comportar o menor sentido, na medida em que tudo é movimento dinâmico, a pluralidade gerando a unidade e vice-versa. Não há bom ou mau, acima ou abaixo, mas um espaço onde a instabilidade é a tônica, na medida em que o que existe é pura mudança, transmutação. Em Heráclito, uma visão de identidade tal como postulada por Parmênides e tal como é tomada pela modernidade não teria mais sentido, pois nenhuma coisa se acha apoiada num só ponto, legitimada pela limitação do ser engendrado pelo seu não-ser. Pelo contrário, há a coexistência da polaridade, da pluralidade (Guthrie, 1971).

Embora ainda se faça uma leitura de Heráclito procurando resgatar sua idéia de identidade (como identidade dos opostos), é preciso compreender que a alusão *é a uma instância em eterna mutabilidade dinâmica.* Há em Heráclito um universo que se expande não pela mesmidade ou pela síntese da dicotomização, mas pela concomitância de forças diferenciadas. O conflito heraclítico não é para ser resolvido, ele só tem a si mesmo como medida. É o conflito pelo conflito, a diferença pela diferença.

Paralelamente a Heráclito, a pós-modernidade é apresentada aqui por sintetizar mudanças em diversos campos, que nos permitem novas formas de abordar questões no âmbito da ciência no que nos toca mais de perto, no âmbito das ciências humanas e sociais. Não se trata da descoberta de novos objetos, mas da possibilidade de vislumbrar novas "entradas", novas abordagens, que escapam às formulações deterministas que até então vêm dominando as ciências, dentre elas a psicologia (Prigogine, apud Maluf, 1986).

Segundo Lyotard (1986), a crise em que se vem debatendo a ciência moderna decorre basicamente da crise da noção de ordem. Nesta mesma crise entram as delimitações clássicas dos campos científicos, ficando seus limites cada vez mais fluidos, desordenados. Dessa forma, é possível e necessário recorrer a outras ciências, ou melhor, a um campo que pode ser visto como comum a todas as ciências, a fim de mostrar como certos conceitos até então inabaláveis começam a desmoronar; como certos modelos vêm sendo rejeitados pelas próprias ciências que outrora os elegeram.

Sendo assim, Lyotard não se furta a evocar a teoria das catástrofes (formas imprevisíveis) de René Thom, a física pós-quântica, a recuperação da noção de *acontecimento*, de *acaso* na Física, na Biologia e na História, a fim de colocar questões como desordem, descontinuidade, discordância, incerteza:

"Interessando-se pelos indecidíveis, nos limites da precisão do controle, pelos *quanta*, pelos conflitos de informação não-completa, pelos *fracta*, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, a ciência pós-moderna torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não-retificável, paradoxal (...) Produz não o conhecido, mas o desconhecido. E sugere um modelo de legitimação da diferença (...)" (Lyotard, 1986, p. 108).

Trata-se de lidar com os fenômenos sem tentar reduzi-los, aceitando sua complexidade e diversidade. Que dizer então dos fenômenos sociais, dos sistemas humanos, das interações e trocas simbólicas? Parece-nos que estes primam por sua indeterminação, por sua complexidade, por sua capacidade de sempre surpreender, de não serem nunca totalmente previsíveis. Por que não buscar então novas formas de abordar tais fenômenos, respeitando suas características mais fundamentais?

Alguns passos nesse sentido já têm sido dados e podemos citar Sodré (1983), que, ao buscar uma definição de cultura, aproxima-se inequivocamente das idéias centrais deixadas por Heráclito:

"Cultura seria um ato de heterogeneidade que (...) implica um esvaziamento da unidade individual, no que faz circular os termos polares da troca, no que reintroduz o acaso, no ato simbólico que extermina as grandes categorias da coerência ideológica, no que se constitui em morte do sentido e da verdade universais, no que faz aparecerem as singularidades, num ato de delimitação e de atração" (p. 177-8).

Heráclito nos fala de uma instância onde há luta agonística dos opostos, da unidade na multiplicidade. Sodré (1983) entende cultura como lugar de extermínio do princípio de identidade, como uma luta que desafia sua lógica e a seduz, indeterminando-a. Pois a identidade seria uma tentativa de capturar o movimento dinâmico dos opostos, tentando atribuir-lhe um sentido.

Seria então a identidade incompatível com este conceito de cultura, e mesmo, estaria esta noção desvinculada das concepções que emergem na contemporaneidade? Seria ainda possível falar de identidade?

4. Conclusão

Nestes tempos pós-modernos, estamos assistindo a um redimensionamento dos valores mais fundamentais ou intrínsecos ao pensamento. Abrem-se novas pos-

sibilidades que prometem dar lugar às formulações paradoxais, instáveis e concomitantes.

A aceitação de tais idéias poderá trazer para as ciências, e principalmente para as ciências humanas e sociais, uma possibilidade de abordagem mais condizente com seus objetos, na medida em que estes não se subordinam a ordens lineares, diacrônicas, espacializadas. Tratar-se-ia de postular a instabilidade dos processos e a superação das dicotomias, através de uma forma especial de interação.[6]

A identidade aqui, se é que ainda podemos chamá-la assim, seria uma instância instável, permissivamente simétrica e assimétrica, temporalmente atemporal. Ela seria ambígua, imprevisível, funcionando dentro de uma "lógica auto-referencial" (cf. Maluf, 1986). Emergeria pela diferença e dentro de um referencial autogerativo.

O que se propõe é uma nova abordagem do termo, que guarde em si aspectos do *mesmo* e do *outro*. Pensar ser *e* não-ser, semelhanças *e* diferenças. Ao invés de superar a contradição, absorvê-la num paradoxo, onde identidade não mais se constitui um processo teleológico ou mesmo teleonômico de um fim a atingir.

Abstract

Discusses on a critical speculation the realm of identity, in line with its long standing exploitation by human sciences. A discretionary differentiation between a stable and a dynamic concept of identity is thus attempted, utilizing as its conerstone the thoughts of Parmenides from Elehia and Heraclithus from Ephesus, V Century B.C. A complementary consummation of the afore mentioned scope is achieved through further developments of such concepts in social and human sciences during modern and post-modern time stints.

Referências bibliográficas

Berger, P. L. & Luckmann, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento.* Petrópolis, Vozes, 1976.

Bornheim, G. A., org. *Os filósofos pré-socráticos,* São Paulo, Cultrix, s.d.

Caiafa, J. *Movimento punk na cidade: a invasão dos bandos sub.* Rio de Janeiro, Zahar, 1985.

Carneiro Leão, E. *Heráclito: fragmentos.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.

Cavalcanti, J. C. de E. et alii. Os pré-socráticos. In: ———. *Os pensadores.* São Paulo, Abril, 1978. p. VI-XXXVIII, 79-91, 146-54.

Châtelet, F. *História da filosofia: idéias, doutrinas.* Rio de Janeiro, Zahar, 1973, v. 1.

Ferreira, A. Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s.d.

Goffman, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.* Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

Guthrie, W. K. C. *A history of greek philosophy.* London, Cambridge Press, 1971. v. 1 e 2.

Lyotard, J. F. *O pós-moderno.* Rio de Janeiro, José Olympio, 1986.

[6] Ver a apresentação desse conceito sob uma forma ainda incipiente, em Maluf (1986), onde existe uma vasta bibliografia sobre esse assunto.

Maluf, U. M. M. Sistemas autogênicos não-ordinários e sua possível implicação epistemológica para a interação nos sistemas humanos. *Arquivos Brasileiros de Psicologia,* Rio de Janeiro, FGV, *38*(1):20-38, jan./mar. 1986.
Prigogine, I. La thermodynamique de la vie. *La Recherche, 24*(3):547-562, 1972.
——— & Stengers, I. *A nova aliança: metamorfose da ciência.* Brasília, Universidade de Brasília, 1984.
Santos, J. F. dos. *O que é pós-moderno.* São Paulo, Brasiliense, 1986.
Sodré, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura negra no Brasil.* Rio de Janeiro, Codecri, 1983.
Thom, R. *Paraboles et catastrophes.* Paris, Flammarion, 1983.



DE OLHO NO AMANHÃ

Estudos do Futuro:
introdução à antecipação tecnológica e social
HENRIQUE RATTNER

Nas livrarias da FGV:
***Rio* - Praia de Botafogo, 188**
Av. Presidente Wilson, 228-A
***São Paulo* - Av. Nove de Julho, 2029**
***Brasília* - CLS 104, Bloco A, loja 37**

Ou pelo Reembolso Postal
À FGV/Editora - Divisão de Vendas
Caixa Postal 9052
20.000 - Rio de Janeiro - RJ