

## A IDENTIDADE COMO EXPRESSÃO DE DIVERSIDADE

MARIA TERESA DE NORONHA

Nem divisível é, pois é o todo idêntico...

Parmênides, Poema.

Longe da análise ou da discussão duma configuração política sobre a questão das *regiões/regionalizações*, e, mais longe ainda dos palcos da acção partidária neste domínio, atenderemos, neste trabalho, a algumas reflexões sobre a identidade como função valorativa da expressão essencial das culturas no plano da sua espacialidade e temporalidade.

Deste modo, o desafio que se coloca frente à organização das categorias do conceito identidade, levará de arrasto, em primeira mão, a apreciação do seu significado de *uso*.

O *uso*, tal como se vê entendido e definido nas *Investigações Filosóficas* do segundo Wittgenstein (cf. Wittgenstein, 1992) integrará assim o carácter dialéctico das palavras, entendidas (tal como este as entendeu) como as nossas *ferramentas*, os nosso *utensílios* (cf. Zilhão, 1993).

O conceito *identidade*, tal como se apresenta no contexto actual é, por agora, uma palavra, um artefacto linguístico cuja grelha significante, deixa ver, claramente, o modo como nesta se veicula, uma dependência interfactual dos fenómenos linguísticos no tempo e no espaço. Neste sentido o seu *uso* é, segundo o consenso generalizado, algo variável ainda que sempre se mova num referencial absoluto como a seguir se apresentará.

### 1. O que parece restar.

A perspectiva da linguagem na sua conjugação dialéctica, que desde Wittgenstein se vem generalizando, não deve, todavia, ser confundida com definições teóricas que regem abordagens ao conhecimento fundadas na linha de um *perspectivismo* filosófico como base de uma reflexão científica e filosófica (cf. Marques, A., 1993).

Serve, deste modo, o princípio do *uso* wittgensteiniano, para que se reconheça que o discorrer exercido sobre

um conceito, um signo, neste caso o de *identidade*, se implique também na interdependência factual do uso dele fazemos, em determinado tempo e em determinado espaço; o quer dizer que qualquer pensamento, tenha ele a sua partida na ciência da historiografia, na da sociologia, na da antropologia, na da psicologia ou outra, utilizando o método que utilizar (quantitativo, qualitativo, analítico ou reflexivo), tenha a matéria que tiver (minorias, nacionalidades, literaturas, religiões, economia, regiões, solos, climas, raças) é, antes de tudo o mais, o resultado de um modo de *uso*, que é *um usando, de um modo de olhar, que é um olhando*, comprometidos, inequivocamente, com as formas estruturantes da cultura própria, essa que se testemunha pela história tanto como pela tradição.

Compreender-se-ia, nesta configuração, como em *Ser e Tempo* se defende que o *ser* apenas se pode atingir se compreendido à luz da sua *tradição* (*Traditāt*) e dimensão *histórica*, (*Historizität*), como faces estruturantes de reconhecimento e identificação do *ser-ai* (*Dasein*) i.e., do homem na sua dimensão existenciária. Assim: *-De certo modo e em certa medida, o Dasein, compreende-se a si mesmo de imediato a partir da tradição-* (Heidegger, 1988: 48), reservando-se, desde aí à história um papel capital não apenas pela exposição do seu problema ontológico-existencial mas também pela sua dimensão identificativa ao sentido de *coexistências*. (cf. op. cit.: § 72 a § 77)

Nesta configuração, importaria assim reconhecer, sem preconceitos científicos, e até com alguma humildade, que todas as nossas análises estariam, portanto, *-contaminadas-* sofrendo, numa espécie precisa de doença crônica, do relativismo como prova afinal de sermos entidades pensantes da ordem e da matéria do tempo.

A natureza desta *-contaminação-* participa de modo natural no que conceptualizamos como o facto científico, podendo ver-se instalada, desde longa data, na tipologia das construções teórica-científicas dominantes do consenso das comunidades, sendo referência ainda da legitimação ou inutilização dos modelos paradigmáticos do conhecimento. Com efeito, a manutenção de certos *tribunais* valorativos sobre a natureza e a essência da verdade consolidou ao longo da história do conhecimento as marcas, senão mesmo as cicatrizes, das diversas ideologias que se foram pautando, no tempo e na história

Este tipo de *obstáculo epistemológico* que melhor se compreendeu por Bachelard (cfr. 1972: 207-224), ainda que não se revista das formas de outrora, não deixou todavia de se precisar, manifestando-se pelas questões abertas nas epistemologias contemporâneas de T. S. Khun ou de K. Popper e nos problemas acerca do modo de produção dos nossos conhecimentos (cf. Khun, T. S., 1989).

Sabemos que o grupo dos problemas levantados em torno da questão de um saber isento, cientificamente puro, tem sido um dos problemas retomados pela

epistemologia contemporânea, esses mesmos que antes já se recolhiam em Kant na velhíssima questão sobre: afinal *o que podemos conhecer?*.

A contaminação epistemológica de que falamos, e que parece intrínseca ao processo dos conhecimentos, viu-se assim, e, ainda se vê, não apenas na actividade do sujeito do conhecimento, *o sujeito cognoscente*, que em si transporta as cargas da sua *historicidade e tradição* bem como as formas do olhar do seu tempo, mas também, como melhor se pode ver pelos factos históricos, nessa actividade das comunidades consensuais, espécies de *super-egos* científicos que constituíram *tribunais epistemológicos* sobre a legitimação dos discursos que consideraram aceitáveis, acerca da identificação da verdade.

Parece-nos, portanto, claro que a referida *contaminação epistemológica* tem, assim, uma dupla origem: a que decorre do modelo paradigmático, consensual, relativo aos modos de produção de um conhecimento, ou seja que decorre da epistemologia dominante de uma época, e, aquela outra, que decorre da presença de um sujeito histórico e cultural intrínseco ao sujeito do conhecimento – presença flutuante que transporta tanto as características estruturo-culturais (adquiridas), tanto como as aferições de cognição (dadas), características que possibilitam a emergência de certas peculiaridades nos resultados da investigação e que definem o seu carácter, no qual ainda que a marca do tempo e do espaço, da sua historicidade e tradição se revelem, sempre há-de conter para além destes a *presença*, como um modo de *ser* ou o que acusa uma *identidade* própria, a de um autor.

Mas o que importa agora atingir, é que, no fundo, qualquer objecto de análise, neste caso a *identidade e a região*, transporta, desde logo, um *aparato informativo e formativo* que a maioria das vezes, não se suspeita estar objectivamente a condicionar, a desviar ou adulterar o objecto da nossa análise, essa que julgamos sempre tratar com o máximo rigor científico i. e., com o maior grau de isenção. E a este propósito recordaríamos então Merleau-Ponty. Leia-se:

*As representações científicas, segundo as quais, eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem sancioná-la, outra visão, aquela da consciência, pela qual, antes de tudo, um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação à qual toda a determinação científica é abstracta, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem....-*  
(1994: 4).

Mas esta sequência não exclui a possibilidade deste pré-conhecimento, numa outra visão retornar à coisas mesmas o que a acontecer, é de outro modo retornar a exemplares notificações conceptuais que acabam a revelar-se no objecto de análise científica, emprestando-lhe o que por aí já se vai entendendo como a

característica própria de um autor, ou seja, as formas intrínsecas da uma *identidade* própria se manifestar, se representar.

Nada haveria a opor, portanto, porquanto tal possibilidade parece ser ainda remota na actividade científica generalizada, na aceitação de que as abordagens científicas por mais isentas que se afigurem, epistemologicamente falando, são na medida e natureza do tempo em que se pensam e do espaço em que se produzem. Voltaríamos portanto a Kant, para, utilizando uma expressão de Bertrand Russel, nos aceitarmos portadores de uma espécie de óculos imaginários, cujas lentes são espaço e tempo.

Mas neste contexto e perante tal figuração uma dúvida legitima-se pela pergunta que abra questões relativas à essência da verdade, e, à verdade ela própria. Com feito, o que restará realmente como proximidade à esfera da verdade de facto? Ficarmo-nos neste quadro teórico explicativo ou no que de um modo vago se foi propondo pelo estruturalismo numa *arqueologia do saber* (Foucault, M., 1980) que regressa a um *grau zero* de todo o conhecimento, implicará seguramente, ao contrário do que parece, admitirmo-nos, fatalmente e sem reservas, determinados à ideia de que todo o conhecimento é teleologicamente sintetizado num relativismo, inexorável.

### 1.1. Pensamento, linguagem, realidade.

Os contributos e os esforço dos filósofos da linguagem, que a acreditaram como reflexo puro do pensamento, dissecando-a, dividindo-a nas suas mais ínfimas partes, até ao *átomo* na esperança de lhe atingir a fonte originária, de que o *atomismo lógico*, de Russel e Whitehead, bem como as escolas da *filosofia analítica*, dão melhor exemplo, concluem o que já então se verificava pelos estudos matemáticos de Frege, Hertz e Boltzman, ou seja, o facto de que existem certos signos que transportam, *resíduos essenciais*, ou seja, um tipo de significação não passível de notação lógica (Zilhão, 1993: 17).

Será assim que é ao *Atomismo Lógico* de Russel, ao *neopositivismo* do *Círculo de Viena* de Carnap, Neurath, Schlick, e à *Filosofia Analítica*, propriamente dita, que os avançados desenvolvimentos da linguística moderna e da estilística, bem como a emergência da semiótica (quer na sua vertente comunicativa e significativa), bem como os seus riquíssimos desenvolvimentos daí decorrentes para o corpo das ciências sociais e humanas se ficaram a dever; desenvolvimentos melhor compreendidos pela *abertura* paradigmática expressa no segundo Wittgenstein – abertura que é revisão e que afinal sistematiza as impossibilidades teóricas e científicas defendidas no *Tractatus Logico-Philosophicus* (cf. Wittgenstein, 1922).

Com efeito as *Investigações Filosóficas* colocaram em causa toda a edificação analítica que pensou linear a relação de compromisso entre *pensamento* e

*linguagem*, demonstrando, efectivamente, que o primeiro não se poderia reduzir unicamente ao segundo sob pena de exclusão definitiva do domínio do indizível, do impensado e do privado como voz íntima, como o *monólogo da alma*.

Com o achado do *argumento da linguagem privada* (cf. Wittgenstein, 1992 § 243 a § 315) ficou assim aberta a porta à existência real do *inefável*, e a muitos, a suspeita de que estes conteúdos do pensamento, impossibilitados de notação lógica, que resistiam ao domínio da linguagem pública e que se escapavam às possibilidades da mera comunicação, tivessem algo a ver com a existência e expressão da *consciência volitiva*, tivessem algo a ver com o que se poderia entender por possíveis *conteúdos essenciais dos pensamentos sobre a realidade*. Tratar-se-ia da retoma da consciência humana como parte constitutiva e funcionante de *volição*.

É deste modo que a linguagem passa ser pensada sobre a possibilidade de transportar conteúdos essenciais que não se deixam facilmente capturar na rede (*Redeteil*) da linguagem comum. (cf. Derrida, J., 1996: 45)

A suspeita da existência de resíduos essenciais, que por não poderem ser anotados logicamente (Wittgenstein, 1992: § 133, § 415, § 309, § 109) do mesmo modo seriam impossibilitados de *representação* no domínio público da linguagem, vem a confirmar-se definitivamente pelo esforço das escolas fenomenológicas, cabendo a Husserl na senda das descobertas Frege, e dos desenvolvimentos matemáticos da escola de Jena, o mérito de ter sido o primeiro a defender que existem signos que possuem para além da *indicação*, uma significação mais profunda, de tal modo que não lograriam alguma vez vir à comunicação. Husserl apontou a existência de signos cujo conteúdo, para além de ultrapassarem a função meramente *indicativa*, se apresentavam numa significação *expressiva* profunda, é dizer que os seus conteúdos semânticos continham uma significação de significações pertencentes ao mundo da consciência interior, *ao monólogo interno da alma* (cf. Derrida, J., 1996).

Desde Husserl, que o achado de uma significação profunda em certas palavras (*Bedeutung*), tornou claro aspectos essenciais da própria significação, considerando-se, desde aí, a existência de signos linguísticos, que por possuírem *Bedeutung*, transportam algo mais do que funções indicativas ou meramente comunicacionais.

Abriu-se espaço, dando-se lugar por fim às possibilidades de compreensão acerca da existência de *essências residuais presentes em certos signos*, ou em certas modelações funcionais expressivas da linguagem.

Compreenderemos melhor, portanto, Teixeira de Pascoaes, quando referindo-se à palavra Saudade, do mesmo modo a entendeu, como essência residual escrevendo algures que *«Há palavras que são estrelas...»* (cf. Botelho, A. e Teixeira, B., 1986: 665).

Neste contexto não nos afastaríamos das possibilidades de integração das relações reais que, ainda que inexpressas, vivem entre *identidade e essencialidade*

e de que modo estas se revêm por sua vez nas linguas a que se recolhem e pelas quais se fazem representar.

Refundindo o significado destes conceitos como elementos nucleares da coisa a que se referem, a *essência* é a partir de Husserl aquilo que no objecto lhe é próprio e o identifica.

A essência é assim, sobretudo a partir do criador da Fenomenologia o que está nos elementos da realidade, nos *noemas*, sendo o conhecimento o resultado duma relação *noema-noemática*.

Curiosamente é a Husserl que a modernidade ficará a dever o regresso das essências à matéria física, bem como a ideia de que querer ver essências fora dela, ou seja fora do mundo físico dos fenómenos é definitivamente não as ver de todo (Lyotard, J. F., s/d: 18-20; Derrida, J., 1996: 30-36).

O retorno a uma realidade que aceita ter características essenciais que não estão fora dela mas apenas existem ao seu nível, repõe, finalmente, na matéria física o que o *positivismo teleológico* acreditou necessário expulsar. Ficava então longe de supor que seria exactamente através da ciência que advogou como realidade última, (auxiliada instrumentalmente pela matemática e axiomática) que regressariam ao seio das ciências, exactamente o que por estas, -cientificamente- ficara recusado.

A materialidade da essência bem como a sua verificabilidade na substância física, faz jus, ao pensamento que originalmente, numa concepção inicial a fundou e, deste modo, justiça ao criador da ontologia e da lógica, Parménides (séc. VI a.C.) que em boa verdade é o responsável pelo termo que agora se analisa.

A Identidade é então definida, como o primeiro princípio da razão, princípio que lhe garante a proximidade à verdade das coisas, pois o que *o que é é*, sendo que o que é, como *ser* de alguma coisa é idêntica à coisa em si mesma; por esta razão podemos dizer dela *a essência*, que o mesmo é podermos dizer dela *a identidade*, como o que é afinal uno, indivisível e universal da coisa particular ou isolada. (Parménides, 1993: §. III, §V, §VI, §VIII).

## 2. Uma trilogia: idêntico, essencial, ser.

O *Ser*, que em Heidegger, -*é o autêntico e o único tema da filosofia*- (1985: 28) apresentou-se, assim, já em Parménides como a essência do pensamento humano e do humano, e, como substância primordial, a *Arquê*, que afinal todo o pensamento grego pré-socrático perseguiu, pareceu ser a determinação de um *Logos*, idêntico e identificante e o princípio que garantia, por sua vez, a existência e a evidência universal do *Ser* na sua vibração ontológica-transcendental, e, do humano na sua dimensão *profana* existencial.

Chegados aqui poderemos, agora, estabelecer os elos que configuram uma curiosa trilogia: *identidade-essencialidade-Ser*, triângulo do qual disparam as

diversas formas *manifestativas* deste ultimo se *apresentar-representar*, de resto visível sob as formas (manifestativas) da *historicidade* e da *tradição* no seu processo dialéctico de vida.

A hipótese de análise sobre o sentido e significado de identidade, que recua agora até à pergunta: afinal do que se fala quando se fala de identidade, não se satisfaz, portanto, à luz de uma metodologia analítica do *atomismo lógico*, da *filosofia analítica*, do *neopositivismo lógico* ou mesmo de uma *semiótica significativa*.

A negação de antigos conceitos da metafísica tradicional, como o de *essências* e de *substâncias* (por exemplo) tornou o acesso ao topos dos problemas sobre os conhecimentos que se manifestam através da linguagem de todo uma tarefa paradoxal.

O contributo inestimável da ciência matemática revelou, assim os limites da linguagem, e, mesmo como extensão do pensamento, fê-la reconduzir-se à velha questão das *essências*, a um lugar de partida que poderemos, de todo dizer aristotélico...

Sem nos pudermos alongar muito mais, pois sairemos do tema específico desta exposição, interessaria apenas sublinhar que é desde as *Investigações Lógicas*, de Husserl (1984) que se clarifica, ou melhor se dá configuração institucional e real à existência de signos que contêm em si *indicação* e *significação* expressiva, ou *Bedeutung*, esta última intraduzível para as línguas latinas, uma vez que nestas é de algum modo redundante não se dizer que o signo não contenha sempre *significação*.

Na impossibilidade de traduzir o sentido de *Bedeutung*, ficar-se-á com a ideia que se um signo tem *Bedeutung* é porque este transporta uma carga essencial, que é dizer uma carga de identidade. Chegados aqui, devemos dizer ainda que existem signos identificantes com cargas essenciais humanas, e outros, que resultantes destes se manifestam sob diferentes formas representativas, as de diversidade relativa ao esquadrinhamento espaço-temporal.

É assim que desde Husserl e pelo desenvolvimento das escolas fenomenológicas até à actualidade, de Heidegger, Fink, Ricoeur, Thévenaz, Merleau-Ponty, Póss, Derrida, Lévinas, e outros, a questão da linguagem como representação do pensamento se reinterpreta no sentido de dar lugar físico e espaço próprio às palavras essenciais, aquelas que podem traduzir uma *identificação* entre o *conteúdo do pensado* na consciência *interna* e a sua representação como consciência *externa*. Os recentes desenvolvimentos e estudos de metaforologia dão disto nota (cf. Eco, U., 1992: 170-179).

Em Heidegger, é a palavra poética que cumpre esse papel de ponte entre a intimidade do pensado e a sua exteriorização, a palavra como a *habitação do ser*, sendo que *ser é essência de verdade* (Heidegger, M., 1995: 43, §20; 45, §10, §15);

em Merleau-Ponty a palavra essencial identificativa atinge *corporeidade*, o seu corpo é significado essencial (Merleau-Ponty, M., 1996); em Lévinas a palavra atinge identificação na relação com o *outro*, é *outridade* (Levinas, E., 1987), e em Ricoeur só a fenomenologia pode atender ao domínio originante e originário da palavra, à sua essência, descontaminando-a da *rede* (*reed*) onde esta se manifesta (Ricoeur, P., s/d: 150-152).

O rol poderia ser interminável e por esta razão, importaria reter, para a nossa investigação, que existem signos que melhor do que outros atendem a uma mais estreita ordem de identificação entre o *domínio do pensado* e o *domínio do representado*, podendo encurtar distâncias ao *ser essencial* e por este motivo aproximando-o da sua humanidade; que existem palavras que denotam conteúdos essenciais, universalmente manifestos e, por esta razão mesma podem responder à questão que duvida sobre a existência de uma *identidade humana universal*.

### 3. A nuclearização do diverso

Com efeito, tudo o que até aqui se vem desenvolvendo, ficaria incompleto se ignorássemos o que contemporaneamente se vê defendido pela antropologia estrutural, que conclui não ser muito clara a existência de uma identidade humana atribuindo-a a uma sobrevivência mítica e enigmática, a uma fabricação lenta da filosofia e da moral cristã. Podemos assim ler em Finkelkraut (Prémio Europeu de Ensaio de 1984) utilizando alguns conceitos de Lévy-Strauss:

*“A ideia de que todos os povos do mundo formam uma humanidade não é em boa verdade, consubstancial ao género humano. Durante muito tempo, até, o que distinguiu os homens da maioria das outras espécies animais foi precisamente o facto de não se reconhecerem entre si. (...) Claude Lévy-Strauss recorda que “a noção de humanidade, englobando sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas da espécie humana, é de aparecimento muito tardio e de expansão limitada. Mesmo onde parece que atingiu o seu mais elevado desenvolvimento, de modo algum é certo – e a história recente prova-o – que esteja isenta de equívocos e regressões (...). A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, e às vezes até da aldeia.” (Finkelkraut, A., 1998: 11).*

O princípio desta antropologia estrutural defendida por uma *arqueologia do saber* que todo o estruturalismo tipificou, sedimentou ainda mais a ideia de uma relatividade factual de tal modo consensual que releva procedimentos significativos na relação das causas e dos seus conteúdos determinativos, deixando-as tão-somente no plano da sua ocupação espacial, sem relação no complexo meta-lógico a que pertencem, i. e., numa total ausência às referências significativas da essência dos acontecimentos.

Na realidade o que estruturalmente sobrou ao *Estruturalismo*, não ficou longe, ainda que por caminhos diferentes, do que se poderia denominar de

tentação *neo-neopositivista*. Com efeito a corrente estruturalista não só concebeu o diacronismo histórico como princípio temporal de uma continuidade descontínua, como também, curiosamente o praticou no *salto* que realizou *para o lado*, evitando, com ele a reflexão dos diferentes existencialismos do pós-guerra e o movimento das escolas fenomenológicas, que na tradição da Lógica e da Ontologia desenhavam os primeiros esboços de rejeição científica ao *fisicalismo*, ao *behaviorismo* e ao *mentalismo positivista*, que caracterizou o pensamento e a mentalidade da primeira metade deste século.

Insistiremos, portanto, numa oposição a esta configuração teórica, pois que se correrão os riscos de ausência do bom senso desejável, ao serem negadas as observações realizadas por uma plêiade de filósofos, matemáticos e linguistas, essas que apontam signos, cujas as linhas de regência acusam essências, que denotam os *radicais* do pensamento humano, supra-individual, universal, seja qual for a raça, a nação, a região, o local, onde estes se produzam.

Sabemos que em Platão estes *radicais essenciais*, denominadas arquétipos, residiam no mundo *inteligível* das ideias (Platão, 1980: Cap. VII), inacessíveis, senão pelo mais alto conhecimento, mas sabemos também que já antes dele o consenso da antiguidade clássica e dos pré-socráticos se realizava ora sob a ideia de um *Logos universal* ora sob o conceito de uma *paideia* (Jaeger, W., 1979).

Logos cujas linhas de força, iluminaram toda a cultura helenística, e se prolongaram nos melhores momentos do pensamento ocidental, esse que produziu a história, a filosofia, as ciências e as artes.

Mas importará referir que tais signos que definem uma cultura, que transportam uma essencialidade incorporada na diversidade simbólica, sempre tendente à apropriação da herança colectiva, do património universal, não podem – seguindo as reflexões de Heidegger, de Lévinas ou, ainda, de Derrida – ser parte da consciência humana *senão acusando-se na esfera do individual*, ou seja, *no despertar de uma consciência íntima*, e particular; o que Husserl denominou *no monólogo interno da alma*. Consciência que intencional reclamará, consolidando sob atitudes e ações diversas uma identidade particular.

São os continentes, as raças, as nações, as regiões as peculiaridades da geografia, do clima, do relevo, da hidrografia, as primeiras condicionantes objectivas dos modos de marcação dessa identidade particular, marcas que, afinal, confirmam a evidência de uma identidade humana que apenas se pode apreender na diversidade e multiplicidade das culturas.

Tratar-se-á com certeza *da identidade do homem universal*, essa que Leonardo Coimbra, na teoria Criacionista (Coimbra, L., 1914) vislumbrava, essa mesma que Teixeira de Pascoas, pela poesia e pela Saudade evocava (cf. Pascoas, T., 1993).

Desta identidade universal, radical, supra-individual, que sempre, se há-de representar na diversidade das culturas, poderemos falar então de um tipo de *sub-*

*identidades*, onde a *identidade una e universal*, se revela sob diferentes modos, no múltiplo e no diverso – diríamos em termos aristotélicos sob a forma de atributos e acidentes, esses que podem relevar o tempo histórico, as *assimetrias temporais* e a *interfactualidade* dos espaços físicos (cf. Horwich, P., 1978).

Por esta razão poderemos dizer que existe uma *identidade europeia* porque nesta estão modos essenciais históricos e da tradição, manifestos na ciência, na filosofia e na arte, sob signos que se tipificam e se reconhecem num modo próprio de ser europeu, esse que se revê nos quatro cantos do mundo, na marca que se reconhece de uma Europa, umas vezes universalizante, outras apenas colonizadora.

Pelas mesmas razões, outras marcas como sinais notificam outras formas representativas e manifestativas da *identidade local*, da *identidade regional*, da *nacional*; os exemplos facilmente recolhidos seriam todavia demasiado extensos.

A *simbólica do imaginário identificativo* percorre-se por uma imensidão de discursos e objectos desde as velhas concepções de pátria à nação, terra-mater à língua, da bandeira à fronteira, do exército ao costume, a moeda, a alimentação, a arte, a genealogia, a história...

E, poderíamos, curiosamente, chegar assim à conclusão que é do conceito de *identidade* que melhor se entende a *diversidade* das culturas humanas – princípio que se resume também sob a velha questão filosófica; «o da unidade do ser na sua diversidade.» (cf. Heidegger, 1985:36).

Deste modo ao aceitarmos as premissas de onde se vem partindo, a existência de identidades continentais, europeias, ráticas, nacionais, regionais, locais, porque derivam de uma única, na sua função dialéctica cumprindo o plano de uma filosofia natural, ficariam por explicar no seu modo, por vezes conflituoso de convívio pois não se obrigariam à colisão, ou a confrontos entre si, antes sim, se confinariam a uma complementarização e a um enriquecimento mútuo.

É deste modo que importa reforçar o princípio de que a presença da identidade universal apenas pode sobreviver através da afirmação das identidades particulares.

A prova das suas resistências melhor se encontram em identidades flutuantes, residente apenas na memória da história e na tradição dos povos, que arrastando consigo esses *radicais* essenciais os trabalham, praxiológicamente, adaptando-os, mas, todavia, mantendo-os. O exemplo da sobrevivência da simbologia identificativa de minorias étnicas, o exemplo das formas de identidade que se mantiveram subterrâneas mas latentes, que sobreviveram através da língua e da tradição a sanções e punições judiciais, - o caso da vizinha Espanha sob a regência franquista, e a sobrevivência das judiarias no passado e no presente (cf. Ferro Tavares, M. J., 1989); e do exemplo de irrupção dos sentimentos de identidade nacional (Matoso, J., 1998) que tão claramente se reclamam, hoje, no centro da Europa...

Segura vai sendo a certeza de que não é por qualquer plano de divisão política que o sentido e o significado de identidade se esvai.

Desde os estudos de geografia linguística (Cosériu, E., 1991: 103-158), até aos de história contemporânea nada contradiz a ideia de que existem *“áreas culturais que não coincidem com os estados, e que se organizam segundo uma hierarquia e por meio de afinidades que pouco têm a ver com as fronteiras políticas.”* (ibidem: 9).

Porque, assim, é, seguro será que quanto maior for a nossa compreensão dessa identidade universal, que transborda fronteiras, melhor compreenderemos a necessidade da sua representação particular, essa que se vivencia, ao nível do indivíduo, da família, do grupo, da religião, do lugar, da região, da nação, do continente, do planeta.

Importa, todavia recordar que estas representações não são estáticas, ao contrário, são dialécticas e abertas dando-se pela relativa mudança aos tempos

A identidade é por esta razão algo que sendo essencialmente residual, só pode ser entendida numa abertura e construção constantes, é dizer, em movimento, porque ela é constante ao tempo do *ser*, bem como ao da sua historicidade intrínseca.

Legítimas e cada vez mais actuais se reconhecem as palavras de Vitorino Magalhaes Godinho, que acerca do aproveitamento desse sentimento de identidade ao longo da história escreve:

*“Hã (...) valores a inventar e outros a preservar, os pontos de vista das divergentes culturas exigem, naturalmente uma convergência”* (Godinho, V. M., 1982: 5).

Para Vitorino Magalhaes Godinho, em *Identité Culturelle et Humanisme Universalisant*, ficou claro como exemplo, que a nação se tornaria a linha mediadora entre a personalidade individual das culturas e a *universalização humanista*. Na mesma linha de pensamento as diferenças culturais, as diferentes identidades culturais, expõem-se como degraus que dão lance aos patamares do diálogo, do encontro entre a diversidade, à diferença, ao estranho, ao oposto; patamares onde o respeito mútuo e a admiração podem ter acontecimento.

Talvez se trate, assim de um renascer do *humano universalizante*, pluridimensional, esse mesmo que poderá inviabilizar a civilização *totalitária uniformizante e unidimensional* essa que Marcuse, Adorno, Habermas, Horkheimer e toda a Escola de Frankfurt (1923-1971) acusou, ensombrada por um pessimismo compreensível, mas ao mesmo tempo cada vez mais distante do projecto de *“construir uma nova humanidade na diversidade, no respeito pelo outro (...)”* (Godinho, V. M., 1982: 5).

Talvez se trate, finalmente, de um retorno ao humano, que é, sempre, uma chegada e uma partida, nesta nossa velha missão, afinal tão portuguesa de universalizar ...

## Referências

- Bachelard, L. G.  
1972 *Le Materialisme Rationnel*, ed. Puf, Paris.
- BOTELHO, A.; TEIXEIRA, B.  
1986 *Filosofia da Saudade*, ed. I.N.C.M., Lisboa.
- COIMBRA, L.  
1914 *O pensamento Criacionista*, ed. Renascença Portuguesa, Porto.
- COSERIU, E.  
1991 *El Hombre y su Lenguaje*, ed. Gredos, Madrid.
- DERRIDA, J.  
1996 *A voz e o fenómeno*, ed. 70, Lisboa.
- ECO, U.  
1992 *Os Limites da Representação*, ed. Difel, Lisboa.
- LEVINAS, E.  
1987 *De otro modo que, ser o mas alla de la esencia*, ed. Sigueme, Salamanca.
- LYOTARD, J. F.  
*s/d A fenomenologia*, ed. 70, Lisboa.
- FERRO TAVARES, M. J.  
1989 *Judaísmo e Inquisição*, ed. Presença, Lisboa.
- FINKELKRAUT, A.  
1998 *A Humanidade Perdida*, ed. Asa, Porto.
- FOULCAULT, M.  
1980 *As palavras e as Coisas*, ed. Portugalia, Lisboa.
- GODINHO, V. M.  
1982 *Identité Culturelle et Humanisme Universalisant*, I.P.E.D., Lisboa.
- HEIDEGGER, M.  
1985 *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, ed. Galimard, Paris.  
1988 *Ser e Tempo*, ed. Metropolis, Brasil.  
1995 *A Sobre a Essência da Verdade*, ed. Porto Editora.
- HORWICH, P.  
1978 *Assymetries in Time*, ed. MIT Press, Cambridge.
- HUSSERL.  
1984 *Logische Untersuchungen - I, II (Husserliana - XVIII, XIX/1, XIX/2)*, ed. M. Nijhoff, Haia.
- JAEGER, W.  
1979 *A Paideia*, Editorial Aster, Lisboa.
- KHUN, T. S.  
1989 *Que son las revoluciones científicas?*, ed. Piados, Barcelona.
- MARQUES, A.  
1993 *Perspectivismo e Modernidade*, ed. Vega, Lisboa.
- MATOSO, J.  
1998 *A Identidade Nacional*, ed. Gradiva, Lisboa.

MERLEAU-PONTY, M.

1996 Fenomenologia da Percepção, ed. Martins Fontes, S. Paulo.

PARMÉNIDES

1993 Poema, ed. Farandola, Paris.

PASCOAES, T.

1993 O Homem Universal, ed. Assírio & Alvim, Lisboa.

PLATÃO

1980 República, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.

RICOEUR, P.

s/d O discurso da Acção, ed. Reis, Porto.

WITTGENSTEIN, L.

1922 Tractatus Logico-Philosophicus, edição bilingue, ed. Kegan Paul, London.

1992 Philosophical Investigations, ed. Blackwell, Oxford.

ZILHÃO, A.

1993 Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem, ed. Colibri, Lisboa.