

A DESLEGITIMAÇÃO DOS GRANDES METARRELATOS DA PÓS-MODERNIDADE

Eduardo Duque

*Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais – UCP
e especialista em Pastoral Juvenil*

Por pós-modernidade entende-se o conjunto de características que demarcam uma “nova era”. O nome assinala o fim de uma época e de uma história, de uma forma de ser moderno, de compreender a sociedade e de ver o mundo. Por isso, a pós-modernidade não representa apenas uma rutura com o paradigma da modernidade, surgido quando da Revolução Francesa; personifica, acima de tudo, uma atitude que produz visões novas em todos os campos da sociedade. Tanto mais porque, tal como o nome indica, se existe uma rutura paradigmática, ela tem uma causa, uma origem, mediata ou imediata, em factos que produziram a mudança.

A pós-modernidade foi, assim, gerada na modernidade, assim como a Revolução Francesa o foi no Absolutismo e a Revolução Russa, por sua vez, na Francesa. A mudança de um “paradigma”, para ocorrer, supõe que haja um conjunto de pressupostos que abalem as lógicas e os esquemas instalados, os quais, por razões diversas, deixaram de ser referência para os padrões de vida. Por isso, a mudança de mentalidade pressupõe um tempo próprio, já que se trata de um processo lento de transformação de valores e costumes. Assim sucedeu nas revoluções a que nos referimos e também na pós-modernidade.

Desta forma, a pós-modernidade representa, por um lado, a *rutura com a modernidade* – que vem libertar o homem que, no passado, estava impedido de realizar todos os seus desejos e vontades reprimidos pelas regras morais, pelos valores sociais, éticos e religiosos – e, por outro lado, a *continuação de um processo transformador*, que começou antes mesmo da própria modernidade.

Para melhor compreender o fenômeno que estamos a tratar, vamos apoiar a nossa reflexão em G. Vattimo (1987), reproduzindo três características do pensamento pós-moderno.

O primeiro aspeto que caracteriza este pensamento é seu *talante frutivo*. Esta característica opõe-se ao funcionalismo dominante da modernidade. O pensamento pós-moderno quer ter valor em si mesmo, quer valer por si. Não quer ser utilizado para transformar “a realidade”, ele carrega o peso da sua própria autonomia.

O pensamento da fruição, tal como também refere Lyotard (1987), postula uma atitude vital que se traduz num estilo de vida que passa pela instrumentalização da razão e da vida e pela afirmação do que se vive em cada momento, sem a preocupação de se vislumbrar qualquer outro futuro. Esta dimensão temporal, que valoriza cada momento da História, é uma crítica frontal às ideologias modernas do desenvolvimento, do crescimento e da sedução redutora do novo, do sempre novo.

A segunda característica é ser um *pensamento de contaminação*. Estamos perante uma indicação que agrega “a filosofia da manhã” nietzschiana com o esvaziamento metafísico de Heidegger. Este esvaziamento de que fala Heidegger (2001) realiza-se na condição de se abrir ao apelo do *Ge-Stell*, que representa a disponibilidade total de “servir” a dimensão técnica. O *Ge-Stell*, neste sentido, é, segundo Vattimo (1987), um risco, suscita a crise, uma vez que pode pôr em causa a abertura metafísica própria do ser humano.

O pensamento de *contaminação* é uma atitude aberta radicalmente à multiplicidade de jogos de linguagem (Lyotard, 1987) que a cultura e o saber atual nos propõem, desde a ciência à técnica, da arte aos meios de comunicação. Esta proposição, vaga nos seus princípios e objetivos, estabelece cânones, nos quais não existem princípios nem critérios fixos determinados, o que conduz à subjetivação das pautas de conduta.

Frente a este modelo social, demasiado aberto e sem referentes fixos, que Weber (1946) identificou como o núcleo da ética moderna do pensamento e do trabalho – uma ética que cobrava um sentido pela sua viagem à plenitude, ainda que este sentido, como anteviu Bauman (2006: 167) nunca pudesse «sobreviver à conquista do seu destino» –, a pós-modernidade proclama outras atitudes vitais mais transitórias e incapazes de orientar a experiência dos sujeitos a longo prazo.

Estas atitudes afirmam-se, todavia, com uma consciência democrática nunca antes vista. Com efeito, os valores pós-modernos são profundamente igualitaristas, individualistas e libertadores (Lipovestky, 2008) e, por isso, também contrários a todo o tipo de autoridade e hierarquia. O pensamento da contaminação, por sua vez, visava transformar a sociedade numa comunidade mais democrática, verdadeira, participativa e responsável. O contrário, tal como dizia Luhman (2006), poderia conduzir a uma sociedade da eficiência, verdadeiramente hierarquizada e administrada.

O terceiro e último aspeto do pensamento pós-moderno é o facto de ser construído e fundado a partir da *técnica moderna*.

A técnica representa a crise do humanismo, não porque o triunfo da racionalização negue os valores humanistas, como uma análise superficial nos fez crer, mas porque, representando o remate da metafísica, convoca o humanismo a uma superação. (Vattimo, 1987: 37)

A técnica reconfigurou o mundo em todas as suas dimensões, tornou-o mais virtual. Por um lado, esta virtualidade facilitou a interconectividade, criando a disposição para estar conectado em qualquer momento com uma multidão de pessoas; por outro lado, esta mesma facilidade criou também a desconexão, especialmente a daquelas relações que podem resultar mais comprometedoras e incómodas. Deste modo, tal como refere Bauman (2008), quanto mais se multiplicam os contactos virtuais, mais breves e frágeis resultam as relações que se estabelecem, dada a rapidez com que elas se constroem e os poucos custos com que se desfazem.

As relações humanas tornam-se, assim, mais individualistas, frágeis e fugazes, instaurando uma temporalidade curta e descontínua. Não obstante, este tipo de comportamentos não é exclusivo das relações pessoais ou do âmbito privado. Também a esfera pública participa nesta forma de se relacionar, conformando, assim, uma nova maneira de exercer a cidadania, também ela mais frágil ou, como diria Bauman (2008), líquida.

De forma a criar resistências a esta forma de viver, cunhada pelo aparato técnico-científico, exige-se, no dizer de Lyotard (1984), uma alta complexidade da inteligência e de sensibilidade e isto não se consegue pelo caminho «da retórica da emancipação», nem pela redução

da complexidade da teoria dos sistemas (Luhmann, 2006), mas pela resistência ao simplismo, aos slogans simplificadores, aos reclamos que anunciam o facilitismo, aos desejos de restaurar valores seguros (Lyotard, 1984), etc.

Resultado deste pensamento *fruitivo, contaminado e técnico*, surge um ser humano que se converte numa espécie de “artista da vida” porque se encontra num estado de transformação permanente e de redefinição perpétua, experimentando as diferentes opções que lhe são oferecidas, identificadas agora com um novo espírito de liberdade e de autonomia pessoal. Todavia, trata-se de uma liberdade paradoxal, porque se produz num mundo cheio de incertezas e de inseguranças, que levará R. Rorty (1984) a referir-se a uma cultura pós-filosófica marcada pela indeterminação e insegurança, em que os indivíduos tentam paliar, construindo muros de segurança à volta de uma individualidade em contínuo processo de «destruição criativa» (Bauman, 2010: 21). As preocupações pelo corpo e pela saúde são a expressão deste anelo pelo controlo do próprio indivíduo num mundo sem controlos, perpetuamente em transformação e de contornos imprevisíveis. Encontramos, neste contexto, indivíduos desenraizados do seu contexto, sem laços com o passado nem compromissos com o presente, mas com uma ânsia de transformação estética quase sem limites.

A publicidade e a moda tornaram-se os expoentes essenciais deste discurso estético, daí que o atrativo formal dos produtos comece a pesar infinitamente mais do que em qualquer época do passado.

O indivíduo moderno sabe – assinala um dos principais analistas desta cultura – que não só fala com o que veste, como também com a sua casa, a sua mobília, a decoração, o automóvel e outras atividades que devem ler-se e clarificar-se em termos de presença ou ausência de gosto. (Featherstone, 2000: 147)

Se se pretendesse encontrar uma expressão para resumir o projeto pós-moderno, podia falar-se, na expressão de Vattimo (1991), de «estetização geral da vida». Esta forma de interpretar a sociedade conduz a uma cultura que foi definida por Baudrillard (2008) como a cultura de simulacro, por estar preenchida por todo um tipo de

imagens e sinais que criam uma espécie de hiper-realidade que apela constantemente ao mundo do sensorial.

A racionalidade (estética) de que se fala conduz a uma sociedade onde o ideal não seria a performance mas sim a capacidade de viver o belo. O pensamento da contaminação e da abertura radical, do sujeito e da ontologia débil, podem tornar-se a alternativa.

Mas de que racionalidade se está a falar? Estaremos a falar da “razão pós-moderna”? Não estaremos, pelo contrário, a trilhar um caminho da liquidação da própria razão?

O grande inimigo dos pós-modernos é a razão totalizante, aquela que tudo explica, que encontra habilmente alicerces para se fundamentar. Ora, por detrás da proposta pós-moderna estava a preocupação por escapar às amarras do poder, do controlo e da regulação do sistema. Portanto, há que agir com cautela para que a razão pós-moderna não se volte contra ela própria, já que pode estar a exercer funções legitimadoras com recurso às narrativas de emancipação. Este foi o perigo, como bem sabemos, das metanarrativas freudiana e marxista. Não basta ser crítico e desmascarar as ideologias, há que exercer a suspeita contra os mesmos mestres da suspeita.

1. O fim da história

É consensual descrever a modernidade como a época da história. Uma primeira questão a ser trabalhada é, portanto, que relação com o presente tornou possível a historicidade dos homens modernos. Se os homens modernos começaram a pensar historicamente foi porque sentiram a necessidade acutilante de encontrar algum tipo de transcendência, uma vez que a religião começou a perder a influência no terreno estritamente secular.

Como processo que se projeta desde o passado até ao futuro, a época moderna encontrou na história a confiança de que andava à procura, descobrindo neste processo uma verdade da qual não se podia duvidar e que servia, além disso, para orientar a vida individual e coletiva (Arendt, 2003). Esta nova confiança na ação dos homens sobre a terra caracteriza a visão kantiana do Iluminismo como a saída do estado de menoridade do qual os próprios homens seriam os responsáveis. O decisivo, aqui, é o termo saída, pois indica que

Kant (1985) apreende o presente na simultaneidade de uma experiência de determinação e da emergência de um possível. Os conceitos modernos de tempo e história, por mais diferenciados que sejam, pressupõem, justamente, como condição de possibilidade, esta experiência do presente como ocasião de realização do homem na sua verdade.

Esta nova consciência histórica foi impulsionada especialmente por Hegel e Marx, que, com efeito, pretendiam encontrar uma nova transcendência a partir da qual fosse possível avaliar os avanços da Humanidade, outorgando confiança à atividade do homem no mundo. Não obstante este desejo, assiste-se a um paradoxo notável e que se pode formular da seguinte forma: por um lado, assiste-se a uma vontade de uma nova transcendência; por outro lado, gera-se uma confiança absoluta na ciência e na ideia do progresso infinito que cria a expectativa nas pessoas de que todos os problemas terão uma resposta forjada à luz da ciência.

Posto isto, poder-se-á dizer que o *fim da história* é o fim da modernidade como curso metafisicamente justificado.

O fim da história significa, tanto para Habermas como para Lyotard, o fim do historicismo, quer dizer, da conceção das vicissitudes humanas como que encastradas num movimento unitário dotado de um sentido que, na medida em que possa ser reconhecido, se revela como sentido de emancipação. (Vattimo, 1991: 43-49)

Para Habermas (1990), o *fim da história* é a representação de uma mentalidade conservadora que renunciou ao projeto da filosofia das luzes, identificado com a modernidade; já para Lyotard (1987) – mais próximo do ponto de vista de Nietzsche, Heidegger e Foucault –, esta falência representa uma abertura ao subjetivismo e ao humanismo modernos, próprio das ideologias capitalistas e imperialistas.

Neste contexto, há conceitos que podem ser abandonados, dado não servirem o nosso argumento. Por um lado, o fim das “metanarrativas” de Lyotard, dado que é demasiado catastrófico na sua apresentação da modernidade; por outro lado, o discurso que retoma o projeto da subjetividade emancipatória moderna como se, após Kant, Hegel e Weber, nada mais tivesse acontecido.

Embora nem um conceito nem outro nos satisfaça, a postura de Heidegger (2005) vem ao nosso encontro quando refere que a metafísica não pode ser objeto de uma superação, como se ela fosse um erro do qual nos libertaríamos pela mediação crítica. Aqui Heidegger não faz apenas uma constatação de tipo sociopsicológico, como quem reconhece um limite. Ele declara que a modernidade não pode ser *superada criticamente*, já que ela é constituída pela própria superação crítica; não se pode sair da modernidade pela via da superação ou da crítica, porque isso significaria precisamente permanecer no horizonte moderno do historicismo.

Vattimo (1991), por sua vez, ao tratar esta questão, recorre aos meios de comunicação, nos quais, segundo ele, se anuncia tanto o fim da modernidade como o começo da pós-modernidade. Contudo, foi Baudrillard (2009) quem analisou com mais interesse esta questão. Para este autor, estamos perante a pós-modernidade entendida como um tempo sem horizonte histórico, sem orientação, sem *telos*, nem visão da totalidade. Todo o real se dissolveria assim, segundo ele, num conjunto de representações simbólicas, as quais remetem, constantemente, aos sujeitos a única verdade que elas proclamam. Perante esta realidade, Baudrillard (2009) sugere que se caiu num *nihilismo ahistórico* do qual não havia fuga.

Sintetizando o efeito causado pela situação pós-moderna, estaríamos, pela primeira vez, frente ao fenómeno de que «a história deixa de ser real» (Baudrillard, 1984: 12). Perdeu-se a percepção da realidade, desfizeram-se as referências que ditavam a orientação e dissipou-se o sentido da história.

Neste contexto, a pós-modernidade passa a significar a entrada num tempo em que os acontecimentos se atropelam, como no movimento browniano, sem finalidade própria. Baudrillard (2009) dirá que somos uma multiplicação e saturação de intercâmbios que tornam mais densa a massa social e, por isso, não permitem que os acontecimentos se situem mais além do imediato. Não há sentido, nem consciência, nem possibilidade de história. Agora já não é o futuro que se questiona, é o próprio presente que está em jogo, é sobre ele que recaem as suspeitas. O presente torna-se denso e ocasiona a cultura da urgência (Duque, 2012).

A causa da incapacidade para recuperar os acontecimentos num horizonte de sentido deve-se à técnica e, em concreto, às tecnologias da informação (Baudrillard, 1984). Vivemos num mundo que se caracteriza pela saturação de informação, em que as notícias não têm estruturação axiológica e, como tal, pode perder-se a distinção entre o importante e o trivial. O resultado final é o sequestro do acontecimento, o vazio do significado e o impedimento da interpretação, processo que provoca o aniquilamento do simbólico e do sentido.

Neste contexto de quem exige responsabilidades às tecnologias de informação, encontra-se Fukuyama (2000) que refere que foram elas que conduziram ao aumento das taxas de criminalidade, ao desvio dos cidadãos do centro das grandes metrópoles e à quebra das relações sociais, sobretudo ao nível das relações familiares. Esta reconfiguração social, animada pela democracia liberal, levou, no dizer deste autor, a uma transformação do processo da alteridade, perdendo-se a construção do outro no horizonte do que era a base humana e a possibilidade da permanência de um quadro ético-moral que durante séculos foi a linha orientadora das relações em comunidade e em sociedade. Para Fukuyama (2000), a luta pelo bem-estar individual, o êxito, a noção de sucesso e a procura incessante da inovação levaram a uma cultura do individualismo que provocou uma rutura no mundo das relações sociais, gerando o esvaziamento da história e uma cultura sem sentido.

As consequências desta situação de perda da história e do sentido são dramáticas. O nihilismo nietzschiano de uma “pós-história”, que nos encerra num “eterno retorno” sem um ponto final de referência, é a versão histórica do domínio da razão instrumental. Entramos numa dinâmica sem retorno, num progresso que se tornou costume, num movimento desordenado, numa agitação nunca antes vista e o que os críticos de Frankfurt viram que era condição da sociedade de consumo.

A superação da história acaba por ser uma submissão da história ao serviço do sistema. Contudo, e apesar disto, para Baudrillard e Vattimo abrem-se grandes possibilidades com o fim da história. Para Baudrillard (1984), com o fim da história dá-se também o fim da alienação, isto porque a história é precisamente o lugar da alienação e se nós saímos da história teremos também de sair da alienação.

Para Vattimo (1992), entramos na era pós-metafísica, onde teremos de viver abertos radicalmente à realidade. Torna-se, assim, oportuno discutir o fim da história de forma mais exaustiva. Afinal, o que nos interessa é saber que nem tudo está perdido, que há uma saída para onde caminhar, há um futuro que nos espera e que nos garante, na pós-história, uma certa esperança.

Fora da história é que não podemos viver (Duque, 2012). A noção de história remete, necessariamente, para além dos conceitos de progresso, evolução, unidade, totalidade e finalidade, à noção de ordem, ideia condutora sempre presente no discurso positivista e que serviu de contraponto à noção de revolução permanente. Derrubar a possibilidade da ordem é ceder ao caos, o princípio explicativo maior, o que seria um paradoxo insuportável.

Mas, então, que história é possível após o fim da história? Vattimo (1992) recebe com entusiasmo as “múltiplas histórias” contadas pelos meios de comunicação, histórias produzidas em múltiplos centros, sem qualquer pretensão totalitária de universalidade. Isto significa dizer que assistimos já não à hegemonia de “uma” história, mas de “muitas” histórias, por onde cada um pode traçar o seu próprio caminho.

O “perigo” – se há perigo, diga-se – das “novas” histórias, aquelas que suscitam a multiplicidade de novos caminhos, recai exatamente na perda de identidade que, de alguma forma, fragmenta a história de cada indivíduo. Essa ameaça está tanto mais presente quanto mais se vê que o conceito de história está fatalmente impregnado da ideia de progresso, tendendo a ser sempre o discurso dos vencedores, instrumento de imposição de povos sobre povos.

Perante o fim da história e dos valores que a envolvem, a realidade de cada sujeito torna-se ambígua. É normal que assim seja. Pois, a crise da modernidade, enquanto crise das utopias e da crença cega no progresso, fruto do labor humano, causaram a crise do próprio pensamento histórico (Duque, 1998-99). Neste contexto, a própria noção de verdade é dissolvida, ou seja, neste período da história assume-se uma postura de questionamento de tudo, inclusive da própria noção de verdade.

Ora, já que a noção de verdade não subsiste e o seu fundamento já não funciona, dado que não há nenhum fundamento para acreditar

no fundamento e, portanto, no facto de que o pensamento deva criar alicerces, não se sairá da modernidade por uma superação crítica que seria ainda um passo completamente interior à própria modernidade. Torna-se, assim, claro que se deve procurar outra via. É este o momento que dá lugar ao que se pode verdadeiramente apelidar de pós-modernidade.

2. O fim da ética

Quando não há sentido na história, carecemos de um critério axiológico e perdemos a orientação normativa. Por isso, a *perda de sentido e da história* desemboca, como processo natural, no *fim da ética*.

Poder-se-ia falar, deste modo, de um pensamento sem limites, que ultrapassou as fronteiras até então estabelecidas. O caminho que se vislumbra é absolutamente o da crise. Crise porque se anda à deriva, à procura de um sentido para a história e para a vida.

É comum falar-se em “crise” da sociedade, querendo com este termo significar momentos conturbados, de viragem, em que se impõe a tomada de decisões e opções. Esta crise de pensamento, com repercussões nas dimensões sociocultural, política e económica, é acompanhada por uma sensação interior de *perda de sentido*. Para onde vamos? Que meta nos propomos alcançar? Que fim devemos perseguir? Em quem devemos confiar? Tantas perguntas que não têm resposta aparente, mas poder-se-ia dizer que a resposta surge na multiplicidade de caminhos que se abrem, de respostas abertas, muitas vezes com outras perguntas no fim.

No seu significado original, do grego antigo, o conceito de crise – *Krinein* – significa distinguir, separar, decidir. Na origem está um objeto concreto, um crivo, uma peneira para separar elementos de tamanhos diferentes. Por comparação, o juiz, antes de tomar uma posição, separa os “prós” e os “contras”, de aí o fiel da balança. Esta questão na modernidade coloca-se quando se procura encontrar uma medida, um peso, uma resposta, já que a verdade é relativa e, conseqüentemente, o juiz questiona-se sobre a possibilidade de uma verdade. Não sendo possível a verdade, a história orienta-se para a multiplicidade de verdades, são meta-argumentações que propiciam uma visão do mundo descentrada, agora com padrões demasiado abertos, relativos e sem ética.

O ser humano introduz-se, assim, numa nova pátria de liberdade, a qual suscita uma multiplicidade de valores concretizados nas opções que cada indivíduo assume no seu dia a dia. Diferenças ideológicas ou religiosas são tratadas como modismo e consideradas superficiais. A cultura da autonomia, do lazer e da liberdade de expressão surge como algo sagrado. O irracional é legitimado através das afeições, intuições e sentimentos. Tudo isto tem lugar na conjuntura de um axioma respeitado pela maioria e que se manifesta na minimização da austeridade e na conseqüente maximização do desejo, que se traduz em menos disciplina e mais tolerância, ou menos sacrifício e mais prazer (Vázquez & Duque, 2018).

A verdade é que ao mesmo tempo em que parece ter ocorrido um aumento da liberdade, gera-se também uma maior angústia, dadas as dificuldades que as escolhas acarretam, tal como refere Lasch (1987):

Uma sociedade de consumidores define a escolha não como a liberdade de escolher uma linha de ação em vez de outra, mas como a liberdade de escolher todas as coisas simultaneamente. Liberdade de escolha significa deixar as opções em aberto, resulta na prática de uma abstenção de escolha. (p. 29)

A descoberta desta liberdade constituirá a dramática experiência que o homem rotulará com o nome de “existencialismo”, para expressar o seu compromisso histórico com mistério da vida e o engagemnto resultante da situação fática do seu “ser no mundo”. Esta situação trará, desde Kierkegard a Gabriel Marcel e de Heidegger a Sartre, a marca inconfundível de um desespero e angústia existenciais, que os dois primeiros procurarão superar com o sentimento da fé e do amor e os dois últimos com uma placidez digna dos estoicos, com que o homem aceita o determinismo heideggeriano da sua condição de um “ser-para-a-morte”.

Conclusão

Por detrás da diversidade de valores tão propalada pela sociedade pós-moderna está uma das características inerentes à sociedade contemporânea, a sua tendência para a multiplicidade de discursos, de caminhos e de vivências. Esta pluralidade de opções atua interrogando muitas das normas e princípios integrados dentro do considerado socialmente correto (Berger & Luckmann, 1997). Por seu lado, este questionamento faz com que os sujeitos sejam muito mais reflexivos e seletivos, na medida em que os dispõe perante situações sociais em que se apresenta um conjunto de opções que não estão institucionalmente pré-determinadas.

Pois bem, no contexto do mercantilismo democrático das sociedades ocidentais, esta diversidade de opções não só é vista como uma abertura a novas possibilidades, o que à primeira vista pode parecer extraordinário, como também esta mesma diversidade de opções pode ser entendida como uma obrigação para os sujeitos, o que, como bem sabemos, pode colidir com a liberdade pessoal.

O projeto pós-moderno, neste contexto, deixa de ser entendido como um processo conflituante com os poderes institucionais que ameaçavam subjugar os sujeitos, para, no dizer de Bauman (2001), serem os próprios sujeitos que, libertados das antigas opressões, lutarem, agora, por encontrar um caminho identitário para o que não existia, até então, sinais reconhecíveis.

O caminho está, agora, mais aberto. Diríamos mesmo, se não fôssemos cautelosos, que se trata de um caminho facilitado, que se desdobra na pluralidade de diversos itinerários que cada indivíduo pode percorrer. Já não é determinado pela tradição, pelas famílias ou instituições, é um caminho que dá rédeas à liberdade e responsabilidade individuais. Mas o presente da sociedade pós-pós-moderna está repleto de sinais de descontinuidade. São sinais paradoxais, tal como já tínhamos visto noutra artigo (Duque, 2014); por um lado, exprime-se a satisfação com a vida e a plenitude de felicidade, por outro, deparámo-nos com a crise e a inexorável deterioração que ela acarreta, estampada no rosto de tantas pessoas, que levanta novas dúvidas sobre a matéria de que é construída a história da nossa sociedade. Estaremos nós no fim do fim de outra história?

Bibliografia

- ARENDRT, H. (2003). «*El concepto de historia: Antiguo y Moderno*». In H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, p. 67-143. Barcelona: Paidós.
- ARENDRT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAUDRILLARD, J. (1984). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (2008). *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós.
- BAUDRILLARD, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: SXXI.
- BAUMAN, Z. (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2006). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- BAUMAN, Z. (2008). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE
- BAUMAN, Z. (2010) *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.
- BERGER, P. & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, Pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- DUQUE, E. (2012). «Contributos para a compreensão da aceleração do tempo». In E. Araújo & E. Duque, *Os tempos sociais e o mundo contemporâneo. Um debate para as ciências sociais e humanas*, p. 117-127. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade / Centro de Investigação em Ciências Sociais. Universidade do Minho.
- DUQUE, E. (2014). «É possível sair do presente? Uma teoria prospetiva». In E. Araújo & E. Duque, *Tempos Sociais e o Mundo Contemporâneo – As crises, As Fases e as Ruturas*, p. 154-169. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho.
- DUQUE, J. M. (1998-99). «Apocalíptica, Teologia e pós-modernidade». In *Cenáculo*, 38, p. 404-425.
- FEATHERSTONE, M (2000). *Cultura de consumo y postmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FUKUYAMA, H. (2000). «Returns to scale and scale elasticity in data envelopment analysis». *European Journal of Operational Research*, 125, 93-112.
- HABERMAS, J. (1990). *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.

- HEIDEGGER, M. (2005). *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Ensaio e conferências – A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes.
- KANT, I. (1985). «Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?» In *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, pp. 207-215.
- LASCH, C. (1987). *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- LIPOVESTKY, G. & Serroy, J. (2008). *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Anagrama: Barcelona.
- LUHMANN, N. (2006). «Teoria dos sistemas, teoria evolucionista e teoria da comunicação». In N. Luhmann. *A improbabilidade da comunicação*. Lisboa: Edições Veja.
- LYOTARD, J. F. (1984). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- LYOTARD, J. F. (1987). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- NIETZSCHE, F. (1998). *A Gaia Ciência*. Lisboa: Relógio d'Água.
- PANNENBERG, W. (1988). *Christentum in einer saekularisierten Welt*. Freiburg, Basel, Wien.
- RORTY, R. (1984). *Habermas and Lyotard on Post-modernity*. *Praxis-International*, 4, 1, pp. 32-44.
- VATIMO, G. (1992). *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio d'Água.
- VATTIMO, G. (1987). *O Fim da Modernidade, Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Editorial Presença.
- VATTIMO, G. (1991). «Pós-modernidade e fim da história. A falência das grandes metanarrativas». In *Argumento*, 1, pp. 43-49.
- VATTIMO, G. (1999). *Belief*. Press: Stanford.
- VÁZQUEZ, J. & Duque, E. (2018). «Trayectorias y actitudes generacionales. Temporalidades y actitudes ante la educación, el trabajo y el consumo de tres generaciones de jóvenes españoles y portugueses». In *Sociologia, problemas e práticas*, n.º 87, p. 9-28.
- WEBER, M. (1946). «A Ciência como Vocação». In H. Gerth & W. Mills. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores (s/d.).