

TÍTULO DO TRABALHO			
BREVES COMENTÁRIOS CRÍTICOS SOBRE CULTURA EM TEMPOS DE PÓS-MODERNISMO			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Vítor Vieira Ferreira	Universidade Federal do Rio de Janeiro	UFRJ	Professor
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>Uma das grandes contribuições teóricas para a tradição marxista foi a reflexão desenvolvida por Gramsci a partir de seu conceito de hegemonia. Já no começo do século XX, colocava-se muito claramente para o pensador italiano o fato de que a dominação exercida por uma classe social sobre a outra pressupunha não tão simplesmente uma coerção física, violenta, mas formas de convencimento quanto à aceitação voluntária de um determinado estado de desigualdade. Neste sentido, as produções simbólicas de uma determinada sociedade encontram-se inevitavelmente vinculadas às condições de produção destas primeiras e, enquanto artefatos culturais, podem reafirmar ou colocar em xeque estas mesmas condições – na medida em que não somente refletem a realidade, como também a refratam. Ao lançarmos nossos olhares sobre nossa contemporaneidade, dois correntes conceitos se fazem notar: o de pós-modernidade e o de pós-modernismo. Tomando-os como eixos centrais de nosso trabalho, objetiva-se, portanto, i) verificar a inserção dos produtos culturais contemporâneos no espaço temporal da pós-modernidade e ii) refletir sobre as implicações de alguns pressupostos do difuso conceito de pós-modernismo – enquanto paradigma intelectual que em diferentes medidas norteiam práticas culturais e acadêmicas – no que diz respeito ao tratamento crítico destes produtos culturais.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
cultura, pós-modernismo			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>One of the greatest theoretical contributions to the Marxist tradition was the reflection developed by Gramsci from his concept of hegemony. At the beginning of the 20th century, it was extremely clear to the Italian thinker/philosopher, the fact that the domination exercised by a social class over another presupposes not only a physical coercion, violent, but ways of convincing regarding the voluntary acceptance of a determined state of inequality. In this sense, the symbolic productions of a determined society are found, inevitably, attached to the conditions of those first and, as cultural artefacts, they may reaffirm or contest these same conditions –as they do not only reflect reality, as well as they also refract it. When we place our look over this contemporaneity, two current concepts are highlighted: post-modernity and post-modernism. Taking them as the central axis of our work, it aims, therefore, i)to checkthe insertion of contemporary cultural products at the post-modernity timeline and ii) to speculate over the implications of some presuppositions of the diffuse concept of post-modernism - as an intellectual paradigm that in different measures guide the academic and cultural practices regarding the critical treatment of these cultural products.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
culture, postmodernism			
EIXO TEMÁTICO			
A luta libertadora da arte e da cultura			

BREVES COMENTÁRIOS CRÍTICOS SOBRE CULTURA EM TEMPOS DE PÓS-MODERNISMO

1. Introdução

O trabalho a ser aqui apresentado se configura como o resultado de uma reflexão teórica associada a um trabalho de pesquisa bibliográfica. Tomamos aqui como objeto de análise o conceito de cultura inserido em um complexo conjunto de ideias maior, que vem sendo considerado pelos estudiosos há algumas décadas de pós-modernismo (doravante PM). Optamos aqui pela construção “complexo conjunto de ideias” devido ao caráter difuso e não plenamente organizado que este possui, na medida em que não se pode falar de modo mais contundente que haja um corpo fixo de pressuposições intelectuais, sociais e culturais que o defina. Não obstante, é possível que verifiquemos uma certa confluência de discursos presentes na contemporaneidade, cujas origens podem ser identificadas e atribuídas a determinadas correntes de pensamento que vêm se desenvolvendo desde a segunda metade do século XX, com raízes, seja dito, já mesmo nos séculos XVIII e XIX; como veremos adiante.

Um dos principais objetivos deste texto é propor um debate que raramente vem à superfície, ao menos considerando as discussões que são travadas bem como os trabalhos de pesquisa desenvolvidos no meio acadêmico. Neste sentido, o ponto de partida para a reflexão aqui desenvolvida diz respeito a uma inquietação diante de uma aceitação tácita – seja ela deliberadamente fundamentada ou tão somente o resultado de uma ausência de contraposições previamente apresentadas – de um conjunto de ideias que na contemporaneidade é assimilado quase que de modo automático nas áreas das humanidades. Ideias estas que, por sua vez, não somente influenciam em grande medida o conjunto da produção intelectual desenvolvida especialmente no campo das humanidades, como também acabam reverberando de modo igualmente expressivo nas práticas políticas.

Diante de tais circunstâncias, apresentaremos aqui, sem qualquer pretensão de esgotar o debate, alguns posicionamentos que, se não se colocam como definitivos, ao menos propiciam uma devida contraposição aos discursos do PM, fortemente pautada por uma perspectiva filosófica materialista histórica, cujos pressupostos fornecem as devidas bases à perspectiva epistemológica da tradição marxista. Serão considerados ainda, prezando pelo movimento dialético das ideias, os elementos que podem vir a contribuir para esta perspectiva, ainda que situados no contexto maior do PM – que, como veremos, não pouco frequentemente se alimentam, em alguma medida, de uma recusa a alguns dos temas que mais são caros ao pensamento considerado marxista.

Mais do que lançarmos nossos olhares sobre o PM, há um imperativo maior e anterior de que nos situemos em nossa *contemporaneidade*. Portanto, partimos do pressuposto de que, para além de todos e quaisquer questionamentos acerca do PM, ele diz respeito a um conjunto de ideias que se insere em nosso tempo atual e que exerce influências nos mais distintos campos da vida social (cultural, político, filosófico etc). Analisar criticamente o PM significa olhar ao nosso redor e tentar verificar os discursos que permitem e engendram determinadas práticas e posturas nestes campos. Neste sentido, é pertinente que se afirme (Marxism, 2013) que “[s]e há um ‘zeitgeist’ moderno – um espírito da época que penetra a cultura, o pensamento acadêmico e a política – ele pode ser encontrado nas ideias agrupadas sob a bandeira do pós-modernismo [tradução própria]”¹. Rouanet (1987, p. 230), também sobre o PM, afirma que “[s]e o termo é tão indefinido, é porque reflete um estado de espírito, mais que uma realidade já cristalizada”.

Este breve fragmento faz com que nos questionemos sobre o quão cabido seria hoje dizermos que nossa contemporaneidade deve ser entendida como uma etapa posterior à modernidade – daí o caráter sequencial do prefixo *pós* no termo – com características próprias e que, em alguma medida, tenha se desvinculado do momento histórico que o antecede. É preciso, portanto, que tracemos aqui uma clara distinção entre PM e pós-modernidade: o primeiro sendo entendido como o “*Zeitgeist*” contemporâneo e o segundo como um recorte historiográfico. Tal distinção, naturalmente, atende a fins meramente analíticos, uma vez que não é possível desvincularmos o conceito de PM de uma base material histórica que permita seu surgimento. Assim, pressupor que haja um PM que idealmente se contrapõe ao que se desenvolveu ao longo da modernidade, pressupõe de igual modo que houve uma transformação histórica, política, econômica, social e cultural, para a qual a noção de modernidade já não parece mais adequada. Faz-se conseqüentemente necessário que verifiquemos de modo geral no que consiste a própria modernidade e por que razões pode se afirmar que a civilização moderna se encontra em crise; diante da qual o PM se coloca como sintoma, efeito ou resposta.

2. Modernidade

Sergio Paulo Rouanet elenca como os principais elementos do projeto civilizatório da modernidade os conceitos de universalidade, individualidade e autonomia.

A universalidade significa que ele visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses

¹ No original: “If there is a modern-day “zeitgeist” – a spirit of the age which pervades culture, academic thought, and politics – it is to be found in the ideas grouped under the banner of postmodernism”.

seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material (1993, p. 9).

Estes princípios se inserem em um contexto histórico que data dos séculos XVII e XVIII, especialmente quando da conhecida querela entre os modernos e os antigos. Neste momento, como aponta Delanty (2000, p. 9), emerge a ideia do passado enquanto uma origem para o presente, estando o primeiro distanciado deste último. É através da crença na ciência e no progresso que o passado é crítica e historicamente apropriado, com vistas a um futuro no qual o homem se projeta e ele mesmo é efeito da ação do homem na história.

A própria noção de futuro é também um produto da modernidade. Conforme aponta Reinhart Koselleck (2006), até o século XVI predominava, por forte influência do cristianismo e do poder do qual gozava a instituição da Igreja católica, uma perspectiva de futuro relacionada à ideia do fim do mundo.

A expectativa do fim do mundo tornou-se parte integrante da própria Igreja como instituição, de tal modo que esta pôde se estabilizar tanto sob a ameaça de um fim do mundo que poderia acontecer a qualquer momento como na esperança da parúsia. O eschaton desconhecido deve ser entendido como um fator de integração da Igreja, a qual pôde, dessa maneira, colocar-se temporalmente e moldar-se como instituição. A Igreja é, em si mesma, escatológica (id., *ibid.*, p. 26).

O final dos tempos, permanentemente sendo adiado pela Igreja, transformando a sua história na história mesma da salvação, foi, por diversos fatores, paulatinamente perdendo espaço para uma nova configuração de futuro. Ao longo do século XVII o Estado passou a intervir mais ativamente frente a movimentos proféticos que adquiriam cada vez mais um caráter de ação política mais efetiva; além de ter se desenvolvido um “antagonismo literário entre os espíritos humanístico e cético contra os oráculos e outras superstições do mesmo tipo (id., *ibid.*, p. 30)”.

Neste contexto, o futuro passa a se mostrar como um campo de possibilidades, no qual o homem passa a ser agente de sua própria história. Isto se dá, segundo o autor, especialmente em razão de dois aspectos: os prognósticos racionais e a filosofia da história. Relacionado com a situação política, o prognóstico racional, partindo dos acontecimentos temporais e mundanos, atuou como um fato de integração do Estado, ao qual passou a caber o cálculo político de possibilidades

de ações. Estas ações políticas do Estado diante dos tempos vindouros baseada em prognósticos racionais, porém, não o tornava totalmente desprendido de seu tempo. Como afirma Koselleck (ibid., p. 36):

[...] o prognóstico político tinha uma estrutura temporal estática, enquanto operasse com grandezas naturais, cuja capacidade potencial de repetição constituía o caráter circular de sua história. O prognóstico implica um diagnóstico capaz de inscrever o passado no futuro. Por essa qualidade futura continuamente garantida ao passado é possível tanto assegurar quanto limitar o espaço de manobra do Estado. À medida que o passado só pode ser experimentado porque ele mesmo contém um elemento de futuridade — e vice-versa —, a existência política do Estado é tributária de uma estrutura temporal que pode ser entendida como uma capacidade estática de movimentação.

Seria preciso então que surgisse a filosofia da história para tornar a modernidade desligada de seu próprio passado, projetando para si uma perspectiva de futuro inédito. Este pensamento filosófico, produto do século XVIII de espírito iluminista, passou a entender a história como processo e a ela se liga a noção de progresso:

[...]o "profectus" espiritual foi substituído por um "progressus" mundano. O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto (Koselleck, ibid., p. 316).

Foi graças a este espírito iluminista que se colocou então diante da humanidade um programa em que a força da crítica – aquela que destronara a tradição e as formas de tutela que esta trazia consigo e inaugurou a razão como a medida última de todas as coisas – deixaria livre o caminho para os processos de transformação do homem em seu meio, promovendo assim a integração social e a estabilidade (cf. Markus, 2011, p. 21).

Em suma, como de modo bastante adequado, sintetiza Rouanet (1987, p. 27):

A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para

que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões e pregando uma ordem em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião, e a mulher não fosse oprimida pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, suscetível de apropriações sempre novas, e gerando continuamente novos objetivos políticos.

Se por um lado podemos nos questionar sobre o quão nosso tempo presente se tornou pós-moderno, há que se fazê-lo em igual medida quanto ao projeto da modernidade ao longo de sua trajetória histórica e até os dias de hoje. Conforme aponta Mcguigan (2006, p. 34), há uma distinção entre modernidade histórica e modernidade intelectual. Ou ainda, indo um pouco mais adiante, conforme argumento de Berman (1989, p. 82), pode-se dizer que o pensamento moderno sobre a própria modernidade se divide em dois eixos separados entre si: a modernização, nas esferas econômica e política; e o modernismo, nas esferas da arte e da cultura. O que estas separações nos sugerem é que o projeto da modernidade, fortemente marcado pelo movimento da Ilustração² e precisamente enquanto *projeto* não atingiu sua realização plena na história da humanidade, fazendo com que boa parte de seus ideais fossem colocados em xeque; daí o PM.

3. Pós-Modernismo

Compreender brevemente o que representeou a modernidade pode então nos levar a situar de modo mais adequado o PM, visto é que precisamente por conta da já mencionada crise da primeira que será possível falar no segundo. E enquanto um amplo conjunto de ideias, trataremos de analisar o PM a partir de cinco segmentações: em termo de sua influência nas artes, na política, nas ciências e na filosofia. Trataremos destas uma a uma para que possamos então, posteriormente, voltar nossa atenção para o conceito de cultura.

Na esfera artística, conforme aponta Hollanda (1992, p. 9), há o que se pode chamar da perda da negatividade crítica da obra de arte, entendida não mais em seu caráter vanguardista ou de oposição. Em uma perspectiva moderna, a arte e a forma estética eram concebidos como formas

² Compartilhamos, conforme Rouanet (1993, p. 15) a ideia de que há uma distinção entre Ilustração (a *Aufklärung* alemã), entendida como um movimento cultural, político e cultural situado em um restrito período da história do homem e iluminismo, entendido como um *ens rationis*, uma construção conceitual de valores racionais, progressistas e emancipatórios.

autônomas, dissociada de constrangimentos imediatos do cotidiano e através da qual um determinado conteúdo social fosse transmitido de modo criativo (cf. Delanty, op. cit, p. 18; Habermas, 1981, p. 9).

Em virtude da manutenção de seu caráter autônomo, a arte moderna posiciona-se de forma absolutamente crítica quando diante do fenômeno da “omnipresença da forma de mercadoria” nas sociedades capitalistas avançadas, que, como aponta Jameson (1980, p.25), “determina uma atitude de reação [sic], de modo que ele [o modernismo] concebe a sua vocação formal como sendo a de resistir à forma da mercadoria, *não* ser uma mercadoria, inventar uma linguagem estética incapaz de proporcionar a fruição própria da mercadoria e resistente à instrumentalização”. Nas palavras de Adorno e Horkheimer (2002, p. 128), a “arte se torna uma espécie de mercadoria, produzida e adaptada para a produção industrial”. Neste contexto, para Adorno, a arte se vê diante de uma situação tal em que sua produção se vê submetida às regras das indústrias culturais – termo por ele cunhado em seu *Dialektik der Aufklärung* (1947) escrito em coautoria com Horkheimer que substituiu “cultura de massa”, distinta das formas de arte populares, produzidas espontaneamente pelas massas elas mesmas (cf. Adorno, 1991, p. 98) – e que para se manter autêntica, precisa resistir à mercadorização. Pois, para Adorno, a

“arte autêntica” fornecia critérios para a realidade existente, expressando o sofrimento humano e a necessidade de transformação social, assim como proporcionando uma experiência estética que ajudasse a ser produzida uma consciência crítica e o imperativo da transformação social e individual. Arte, para a Adorno, é entendida, portanto, como um veículo privilegiado para a emancipação. A experiência estética por si, assim ele acreditava, forneceria um refúgio para a verdade e uma esfera de liberdade e resistência individual (cf. Kellner, 1989, p. 129) [tradução própria]³.

Na perspectiva do PM, esta postura crítica não é mais vista como sendo um elemento caro à produção artística. Argumenta-se que este imperativo crítico acabou por ser “institucionalizado na cultura burguesa dos museus, galerias, concertos, discos e livros de bolso dos anos 50”, passando a arte a ser entendida ela própria como dispendo de um papel essencial na manutenção do *establishment* cultural (Huyssen, 1992, p. 38). Institucionalizada e vinculando-se às instituições

³ No original: (...) ‘authentic art’ provided insight into existing reality, expressing human suffering and the need for social transformation, as well as providing an aesthetic experience which helped to produce critical consciousness and awareness of the need for individual and social transformation. Art for Adorno as thus a privileged vehicle for emancipation. Aesthetic experience alone, he came to believe, provided the refuge for truth and a sphere of individual freedom and resistance.

sociais hegemônicas, a arte já não é vista em função de seu potencial emancipador, vanguardista ou crítico.

Na esfera política, o PM pode ser visto como a expressão de um desapontamento político (Delanty, op. cit, p. 147) em que predominam o esgotamento de conceitos e ideologias que anteriormente tinham como função nortear, em alguma medida, as lutas sociais e políticas (cf. Wolkmer, 2003, p. 93). Mais do que isto, o fenômeno da pluralização das identidades, em que diferentes segmentos sociais delegam para si lutas políticas específicas, acaba por se ver cada vez mais fragmentada. Conforme aponta Santos (2008:92), “a pós modernidade se interessa antes pelo transpolítico: liberação sexual, feminismo, educação permissiva, questões vividas no dia a dia. Normalmente o indivíduo pós-moderno evita a militância ferosa e disciplinada”. Centrada cada vez mais no indivíduo em função das grandes narrativas de emancipação social dos tempos de outrora, a participação política se vê cada vez mais fragmentada e distante das instituições partidárias tradicionais.

Aronowitz (1992) nos fornece um quadro histórico bastante pertinente para a compreensão desta desilusão política que se coloca como regra no PM. Segundo o autor, podemos elencar algumas das transformações ocorridas a partir da Segunda Guerra Mundial e que nos fornecem alguns subsídios históricos para melhor compreender o estreitamento dos horizontes políticos sob a égide do PM, dos quais destacamos alguns.

Em primeiro lugar, há o fenômeno da globalização da economia na qual a produção é dispersa e desterritorializada. Esta configuração se apresenta como um grande desafio para qualquer perspectiva em torno de uma luta política levada adiante por uma classe trabalhadora; que, seja dito, a despeito das transformações ocorridas nas últimas décadas, corresponde a um considerável contingente populacional submetido a uma intensa jornada de trabalho em fábricas, indústrias ou mesmo no setor de serviços (há quem diga, por exemplo, em infoproletários). Em segundo lugar, há de se considerar o esvaziamento da ideia de Estado-nação, devidamente internacionalizados e submetidos a uma lógica de mercado global. Neste contexto, já não se coloca mais como um horizonte de atuação política que se conquiste os espaços tradicionais nas configurações democráticas dos Estados, dado que a transformação social que *a priori* seria levada a cabo por estes raramente se efetiva. Daí o terceiro ponto de que as políticas nacionais se encontrem em crise, estando cada vez mais submetidas a um imperativo de constante crescimento econômico. Com isso, uma maior responsabilidade por parte do Estado em questões sociais inevitavelmente acaba por levá-los a um empobrecimento em termos de receita e o “preço da estabilidade econômica é a redução salarial e o corte no orçamento destinado a programas sociais (id., ibid., p. 154)”. Em quarto lugar, aponta o autor para a descrença do fundamento moral dos regimes democráticos e nas forças de transformação política efetivas das quais dispõem os políticos, dos quais nada mais se

espera. Nas palavras do autor (ibid., p. 154), “[a] direita vence porque promete devolver o país a uma época em que tudo ia melhor, afirmando que o mercado "livre" é o mecanismo pelo qual se pode alcançar a prosperidade. Poucos aceitam isto, mas, como a esquerda não promete nada, há o desejo generalizado de correr o risco”. Em quinto lugar, a perspectiva de um mundo melhor a ser construído pela ação política já não se coloca como algo a ser desejado ou sequer possível. As promessas da modernidade em sua crença nos processos democráticos se convertem na *Realpolitik*. Reafirma-se nesse sentido a ausência de um sujeito político através do qual um projeto de emancipação pode ser levado adiante em virtude uma complacência com o histórico presente e imediato cujas transformações mais radicais se esvanecem.

Diante desta configuração histórica, caberia ainda mencionarmos a perda da força política da ideia marxista da luta de classes, entendidas estas como não mais sendo capazes de abarcar a pluralidade das identidades sociais, ou mesmo como não mais suficientes para descrever a vida social.

No campo das ciências, o PM se destaca por sua rejeição da ideia de uma razão uniforme e universal (cf. Castoriadis, 2006). Isto, conforme aponta Sokal & Bricmont (1998, p. 1) de modo mais preciso, equivale à rejeição da tradição racionalista do iluminismo, à proliferação de discursos teóricos desvinculados de qualquer verificação empírica, e à compreensão de que a ciência, partindo de um relativismo cultural e cognitivo, deve ser vista como nada mais que uma narração, um mito, uma construção social tão válida quanto qualquer outra. Para o indivíduo pós-moderno, todo conhecimento é por si mesmo válido, sem que deva ser feita qualquer distinção valorativa entre eles. Os saberes universais são substituídos aqui pelos singulares, sem que seja possível uma apreensão totalizante da realidade.

Tal postura pode, de alguma forma, ser justificada pelo fato de a ciência ter se visto, ao longo de todo o século XX, ou mesmo já no século XIX, submetida a fatores sociais, econômicos e políticos que não tinham por objetivo necessariamente proporcionar uma melhoria e desenvolvimento material na vida dos indivíduos. Conforme aponta Rouanet (1993, p. 23-4):

Para os sábios da Ilustração, a ciência estava a serviço de um projeto geral de libertação da humanidade. Em grande parte essas expectativas se realizaram. Mas em parte, também, a ciência deixou de ser autônoma, sendo capturada pelo complexo industrial-militar. Nessa medida ela se desvinculou de fins éticos, pondo-se a serviço da guerra e da destruição da natureza. Nesse momento ela não tem mais nada a ver com a autonomia. Pode transformar-se, ao contrário, numa logocracia despótica, na medida em que legitima formas de organização social baseadas em imperativos técnico-sistêmicos, que devem ser obedecidos sem qualquer discussão por parte dos diretamente interessados.

Caberia ainda mencionarmos aqui os eventos históricos das duas guerras mundiais, da Guerra Fria e de tantas outras que permearam o século XX e que cujas baixas não atingiriam cifras tão elevadas não fossem os progressos destrutivos na área militar. Conforme aponta Sheen (2004, p. 25), faz-se dentro do âmbito do PM uma clara associação entre a ambição científica de controle total da natureza e as práticas predatórias do meio ambiente que puderam ser verificadas ao longo do século XX. Seja dito ainda, o desenvolvimento de armamentos cada vez mais letais não teve uma interrupção devida e permanece ainda no começo do século XXI a assustar o mundo com seus potenciais de destruição cada vez mais elevados.

Estreitamente vinculada com a esfera da ciência, a filosofia pós-moderna se caracteriza de igual modo pela rejeição das pretensões universalistas da razão iluminista e de as crenças a ela subjacentes no sentido de um desenvolvimento das formas de organização social humanas. Isto se dá em grande medida, e nenhum estudo que se debruce sobre o PM deixa de mencioná-lo, ao mote mais atribuído ao movimento, extraído do “cânone pós-moderno” *La Condition Postmoderne* (1979) de Jean-François Lyotard: a incredulidade em relação às grandes narrativas. E por grandes narrativas podemos entender o movimento histórico humano rumo a um projeto emancipatório que viesse a ser levado a cabo iluminado pelas luzes da razão. Dito de modo mais direto, não seria descabido inserir sob o rótulo destes grandes metarrelatos – termo equivalente – a própria perspectiva marxista de uma superação (*Aufhebung*) do capitalismo. Conforme aponta Sheehan (2004, p. 29), o fim às grandes narrativas possibilita que outras novas surjam, com um caráter mais local e cuja ênfase se dá na diversidade e na heterogeneidade – em contraposição às pretensões universalistas do iluminismo. Com isso, conceitos como totalidade e teleologia ou qualquer outra forma de limitação (ou *closure*), seja ela metafísica, conceitual ou narrativa, são vistas pelo PM como formas de controle, de restrição, de exercício de um poder dominador.

É também creditada ao pensamento intelectual francês da década de séria boa parte dos pressupostos filosóficos dos quais o PM se apropria. À época, começava a se desenvolver a teoria desconstrucionista, uma rejeição da crítica dialética e que se assentou como o método do pós-estruturalismo, movimento intelectual de reação ao estruturalismo. Tendo como grandes representantes Lévi-Strauss e Saussure, o estruturalismo pressupunha em suas formas teóricas mais essenciais que um determinado fenômeno deveria ser compreendido a partir de sua inserção em um sistema mais amplo, cuja sistematicidade interna seria capaz de explicar o funcionamento de cada uma de suas partes. Caberia, portanto, à investigação depreender os mecanismos lógicos que regem uma determinada estrutura.

Esta perspectiva epistemológica se contrapõe àquela do PM, esta última

[r]ejeitando as teorias totalizadoras, universalizantes e cientificistas do estruturalismo, da semiótica, a psicanálise, do marxismo e de outros "discursos-mestres" que produziam a febre teórica e as guerras entre teorias de uma era anterior, a revolução pós-estruturalista viu a proliferação de novas teorias da linguagem, do sujeito, da política e da cultura (Kellner, 2001, p. 34).

A “nova teoria francesa”, com nomes como os de Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jean Baudrillard, o já mencionado Lyotard, Derrida e outros, não demoraria a se espalhar por centros acadêmicos em outros lugares do mundo.

Outra mudança importante de paradigma foi o que ficou conhecida como a virada linguística, e que influenciou em grande medida não somente os autores franceses, mas toda uma geração de intelectuais. A nova perspectiva que se desenvolvia em torno desta virada trazia consigo a ideia de que a linguagem não poderia representar de modo absolutamente preciso a realidade e que essa mesma só poderia se tornar de algum modo realidade através da linguagem. Desta forma, qualquer tentativa de produção de um conhecimento racional passaria antes pelos jogos da linguagem através dos quais este conhecimento se fazia manifesto. Portanto, toda e qualquer forma de conhecimento passou a ser equiparada na medida em que todas dispunham de um mesmo suporte linguístico.

Indo ainda mais além na perspectiva filosófica de que as formas de apreensão da realidade são mediadas pela linguagem, convém destacar também a influência da ideia dos simulacros e da hiper-realidade conforme apresentada por Baudrillard. Para o filósofo francês, na pós-modernidade as produções simbólicas midiáticas constituem por si mesmas uma realidade própria. A realidade concreta, por sua vez, já não se apresenta em sua materialidade, mas é ela substituída por seus simulacros, que, por sua vez, já não carecem de um referente inicial.

Em suma, as inclinações universalistas da modernidade e as crenças em um mundo estruturado, sistemático e que pode ter seus mecanismos internos tornados inteligíveis a partir de uma perspectiva racionalista é deixada de lado – e isto, cabe também mencionar, em grande medida pela tradição alemã anti-racionalista que tem como principais representantes Nietzsche, Schopenhauer e Heidegger, e que em grande medida influenciaram a intelectualidade francesa anteriormente mencionada. Abordagens filosóficas e acadêmicas passam então a voltar seus estudos para sujeitos anteriormente invisibilizados, e surgem então diversas novas linhas de pesquisa como os estudos feministas, *queer*, pós-coloniais e os estudos culturais.

4. Cultura

Apresentamos anteriormente de modo bastante simplificado e sumarizado as principais características do PM em suas diferentes vertentes. É preciso agora entendermos que estas características influenciam em grande medida o tratamento que o conceito de cultura receberá dentro de uma perspectiva pós-moderna.

Talvez o traço mais distintivo deste tratamento seja a recusa da contraposição que se fazia entre a alta cultura (ou cultura erudita) e a cultura de massa. Em tempos de PM, já não faz mais sentido estabelecer qualquer distinção hierárquica entre as culturas, uma vez que tal distinção é quase imediatamente associada à legitimação de formas de dominação e manutenção de assimetrias de poder. Considerando o que vimos anteriormente, não há qualquer princípio filosófico universal no qual podemos nos basear para pensar em uma tal distinção, nem qualquer grande narrativa para legitimar uma luta política que estabeleça trincheiras entre espaços de cultura.

Outro aspecto a ser levado em consideração quando tratamos de cultura é que devemos fazer aqui uma distinção entre o que seria o tratamento da cultura pelas lentes do PM e o que se poderia qualificar de uma cultura pós-moderna, um difuso e complexo conjunto de posturas e práticas – especialmente as intelectuais e as políticas que dela derivam – que tem como fundamentação discursiva as ideias do PM anteriormente apresentadas em suas diversas instâncias.

Portanto, colocam-se para nós as seguintes questões: a) que implicações teóricas há para uma avaliação intelectual de uma produção cultural com base no paradigma pós-moderno e b) como uma cultura pós-moderna, i.e., um conjunto de práticas e discursos, deve ser encarada em uma perspectiva crítica?

Para ambas as perguntas, há um ponto em comum de partida. Tomemos as palavras de Polan (1998, p. 64):

Mais do que nunca, o campo da consciência cotidiana vai-se transformando num campo cujas significações são indistinguíveis das imagens, espetáculos e mensagens que circulam pelos meios de comunicação e pela cultura de massa. Só nos é possível desenvolver uma teoria e uma prática da materialidade de nosso mundo se examinarmos detidamente os modos como o capital cultural torna-se uma parte central dessa materialidade.

Podemos, em alguma medida, ler nas entrelinhas deste fragmento o argumento Rolf Eickelpasch. Segundo o autor alemão (1997, p. 11), a cultura não mais é um componente indispensável à vida social, mas a vida social é ela mesma indissociável de sua instância cultural. O que se verifica, e em

intensidade crescente desde o começo da segunda metade do século XX, é o processo de hipersemiotização da realidade, estando a vida social cada vez mais perpetrada por produtos simbólicos, através dos quais se estabelece a relação entre sujeito e objeto. Neste sentido, não se trata mais de uma experiencição real e concreta dos fatos, mas de um consumo de uma determinada produção simbólica que se proponha a representá-los. Isto pode ser claramente constatado se atentarmos para o fato de que boa parte dos eventos no mundo chegam ao conhecimento de grande parcela da população através de noticiários; ou mesmo o consumo de uma determinada obra de arte já não depende de um suporte concreto situado em um museu, mas ao custo de alguns cliques.

Portanto, entender as produções culturais como sendo um componente inalienável da vida social é indispensável para a análise da estrutura mesma desta. E isto, seja algo, é algo que já fora previsto por Antonio Gramsci nas primeiras décadas do século XX. Colocava-se muito claramente para o pensador italiano o fato de que a dominação exercida por uma classe social sobre a outra pressupunha não tão simplesmente uma coerção física, violenta, mas formas de convencimento quanto à aceitação voluntária de um determinado estado de desigualdade. Neste sentido, as produções simbólicas de uma determinada sociedade encontram-se inevitavelmente vinculadas às condições de produção destas primeiras e, enquanto artefatos culturais, podem reafirmar ou colocar em xeque estas mesmas condições – na medida em que não somente refletem a realidade, como também a refratam.

Seguindo a tradição marxista, e nos remetendo à primeira pergunta anteriormente colocada, devemos aqui fazer menção à perspectiva crítica trazida à tona pela Escola de Frankfurt e seus pensadores, especialmente na figura de Adorno. Como tivemos oportunidade de ver anteriormente, para o pensador, a alta arte ou a alta cultura distinguia-se daquela que era produzida sob em função de princípios mercadológicos e que esvaziavam a produção cultural de seu potencial crítico, transformador. Relevante citar também que tanto Adorno quanto Horkheimer dispunham de um ponto de vista especial quando de suas reflexões sobre os produtos da indústria cultural. Estando exilados nos Estados Unidos por volta da década de 30, eles puderam observar de perto que esta indústria cultural era um elemento central da configuração da modernidade capitalista, que se apropriava dos meios de comunicação em massa e da propaganda para exercer controle social (cf. Kellner, 1989, p. 130)

Coube também a Marcuse (1986, p. 55 et seq) situar na cultura um espaço de transgressão e que não estivesse submetida ao reino da necessidade e do trabalho – à esfera da civilização. Contrariamente, o que o pensador alemão verificava a seu tempo é que a cultura acabava por se tornar um veículo de adaptação e quase de anestesia, minando assim todo o seu conteúdo antagônico.

Foi precisamente esta percepção da Teoria Crítica que acabou por ser alvo do PM, e críticas ao conceito de indústria cultural e suas implicações políticas mais amplas foram feitas, conforme aponta Kellner (1989). Entender que um produto cultural veiculado para as massas será necessariamente sempre negativo foi entendido como uma forma de elitismo. Ademais, seria um tanto quanto excessivo dizer que toda e qualquer produção que perpassasse pelas etapas de distribuição e difusão da indústria cultural sejam instrumentos de alienação. Partir deste pressuposto implica em uma postura de pesquisa que ignora estes produtos em virtude de uma antecipação de seus conteúdos que não necessariamente condizem com a realidade. Mais do que isto, sequer se coloca como possibilidade para os pensadores da teoria crítica que mesmo estas produções tragam consigo um caráter emancipatório. Ou ainda, seria um reducionismo pensar que todos os indivíduos expostos a estes produtos culturais assimilariam os discursos por estes veiculados de uma mesma forma.

Com isto, entendemos aqui que as críticas feitas são absolutamente cabíveis e necessárias, para que não subestimemos a capacidade dos indivíduos de assimilarem acriticamente os discursos aos quais eles são expostos. Portanto, deve-se compreender a cultura de massas “não como uma distração oca ou como «simples» consciência falsa, mas antes como um trabalho transformacional sobre ansiedades e fantasias sociais e políticas que, para serem subsequentemente «geridas» ou reprimidas, não poderão deixar de ter uma presença real no texto da cultura de massas (Jameson, 1980, p. 36)”.

Por outro lado, se o interesse crescente nos produtos culturais que se verifica ao longo das últimas décadas, nos estudos acadêmicos abre possibilidades para leituras outras destes produtos, vistos não somente como reproduzindo uma mesma e constante lógica de dominação, não se devem ser deixadas de lado as bases materiais – não discursivas e não culturais – que possibilitam que estes produtos venham à tona na vida social. Pois como aponta Dunn (1998, p. 224), “a ênfase na linguagem\discurso\significação frequentemente se esquecem das bases sociais subjacentes, dos propósitos que os motivam e de práticas discursivas modeladoras em dadas sociedades em momentos específicos [tradução própria]⁴”.

Outro ponto a não ser negligenciado, segundo o autor, é a perspectiva de uma perspectiva crítica em torno de uma mudança social. Isto significa dizer que o momento social e econômico no qual os produtos culturais são criados, difundidos e reproduzidos e que os submete a uma lógica de mercado em que a geração de lucro seja o imperativo maior não deve ser visto como o ponto de chegada da humanidade. O que deve se colocar para um pensamento que se queira crítico é a clara diferença entre a hierarquização dos produtos culturais como forma de legitimação de uma

⁴ No original: “*The emphasis on language/discourse/signification frequently forgets the underlying social bases and purposes motivating and shaping discursive practices in given societies at particular times*”.

assimetria de poder ou forma de dominação e posição axiológica claramente expressa diante de um produto simbólico cultural em função de tratamento crítico com base em uma perspectiva materialista. E quando utilizamos aqui o termo materialista, significa que devemos contemplar no tratamento crítico de qualquer fenômeno humano as bases sociais concretas que o engendram. Pois estas bases sociais – o mundo da civilização, como coloca Marcuse – a despeito das pretensões relativistas do PM são de uma materialidade distinta daquela das produções simbólicas. Queremos dizer com isso que a fome não é um simulacro menos perverso que uma transmissão de confrontos bélicos; assim como as mortes em si geradas por estes confrontos não se equivalem a tais transmissões. Novamente respondendo nossa pergunta primeira colocada acima, sugerimos aqui que o relativismo cultural não seja levado até suas últimas consequências, sob o risco de se perder qualquer perspectiva emancipatória e crítica que não situe o estágio atual do capitalismo como o fim da história. Quanto a isto, cabem novamente as palavras de Rouanet (1993, p. 44):

Em geral, os antropólogos tentam evitar os riscos inerentes à palavra, e preferem o termo "cultura", que abrange tanto a esfera simbólica como a material. Conseqüentemente, a palavra "civilização" ou é definida como sinônimo de cultura, tornando-se tão neutra como ela, ou desaparece, cedendo lugar a "cultura". Transformadas em "culturas", as sociedades não podem mais ser avaliadas. Elas são um conjunto de fatos, que podem ser descritos mas não julgados. Na perspectiva da civilização, ainda era possível avaliar um rito ou uma crença; na perspectiva da cultura, essa possibilidade não existe mais. Estamos num universo rigorosamente imanentista, onde todos os fatos da cultura são o que são. O mundo do evolucionismo permitia o julgamento, mas seu preço era o eurocentrismo. Com a guinada culturalista, não há mais lugar para o eurocentrismo, e abre-se um espaço para o grande igualitarismo dos antropólogos relativistas e funcionalistas — todas as culturas são válidas, todas elas são funcionalmente equivalentes —, mas o preço é o hiperempirismo, a adesão maníaca ao mundo dos fatos, o grande interdito positivista com relação aos juízos de valor.

Esta crítica ao relativismo também se verifica no já mencionado Eickelpasch. O autor (op. cit., p. 18-9) salienta dois aspectos que devem ser mencionados. Em primeiro lugar, se estamos a tratar todo e qualquer fenômeno social em sua realidade discursiva, simbólica e, portanto, cultural, já não há qualquer validade teórica em se manter o conceito de “cultura”. Daí reafirmar o autor a necessidade de uma retomada de conceitos como ideologia, indústria cultural, comércio e outros que possam estabelecer diferenciações entre processos sociais, que, reafirmando-se aqui uma perspectiva filosófica materialista, são de ordens distintas. (Não por menos boa parte das reflexões

sobre PM não faria grade sentido com os procedimentos científicos levados a cabo nas ciências “duras”).

Em consonância com Rouanet e Eickelpasch, José Paulo Netto também não poupa críticas à cultura pós-moderna – e aí já nos confrontamos com a segunda questão. Segundo o autor (2008, p.130),

[a] cultura pós-moderna avança resolutamente na via antiontológica e resolve a irredutibilidade da vida social no plano simbólico – daí, por exemplo, a negação da efetividade do trabalho e da realidade das classes sociais, deslocadas para o espectro da comunicação e das representações e identidades culturais.

Para a tradição marxista, a discussão sobre o PM é especialmente relevante especialmente por ser ela própria senão claramente rejeitada, mas virtualmente esquecida. Obviamente, a pluralidade dos atores sociais não deve se colocar como uma realidade a ser negligenciada. Faz-se necessário, porém, atentar para o fato de que mesmo entre as diferentes identidades culturais, sexuais, de gênero etc., a distinção social de classe se mantém como um elemento a ser considerado – estar em um estrato social etnicamente marginalizado, por exemplo, e, a um mesmo tempo pertencendo à classe trabalhadora corresponde a um *duplo* jugo social.

Ademais, e não nos limitamos agora ao conceito de cultura, partimos aqui do pressuposto de que tanto o descontentamento político expresso pelo PM e sua atomização das lutas políticas, quanto a descrença em um projeto racional que seja capaz de servir de instrumento de descoberta e análise das estruturas mais elementares da realidade social e física devem ser *revistas* por um pensamento que se queira crítico e que traga ainda consigo a crença de que a humanidade encontre-se – e sempre irá se encontrar – em um constante devir ao longa da história; cabendo ao futuro um lugar outro e melhor. Em uma posição semelhante à de Habermas, não acreditamos que o projeto da modernidade deva ser descartado; mas sim que deva ser aprimorado em virtude de todas as mazelas sociais que ao longo de seus séculos não foram capazes de serem resolvidas. E, quanto a isto, parece-nos bastante claro que a modernidade intelectual não foi capaz de transformar a modernidade dos tempos concretos, cuja rota tomada, que teve como caminho as revoluções burguesas contra o absolutismo, fez com que se submetessem à ordem do capital as benesses prometidas, e obtidas em alguma medida, pelo espírito iluminista.

5. Por uma perspectiva materialista

Contra o relativismo cultural pós-moderno que negligencie as estruturas sociais subjacentes aos processos de produção cultural e que se ausente de um projeto emancipador levado a cabo por uma perspectiva racionalista, gostaríamos de sugerir alguns nortes teóricos. O primeiro deles, conforme apresentado anteriormente, é uma perspectiva materialista no tratamento crítico de uma produção cultural. Para tanto, além de todas as contribuições teóricas de Marx e outros filósofos materialistas, consideramos de especial relevância a perspectiva apresentada por Bunge (1981, p. 109 et. seq.).

Para o autor, atividades culturais e não-culturais não se dissociam uma vez que a ideia de cultura pressupõe sempre um conjunto de pessoas organizadas socialmente realizando uma determinada atividade em seu meio. Assim, mesmo as atividades que não geram produtos culturais estão inseridas, inexoravelmente, em uma estrutura cultural. Esta estrutura cultural, por sua vez, insere-se em um sistema social mais amplo, do qual faz parte. Para Bunge, o que existem não são os objetos culturais em si, mas sim as atividades envolvidas realizadas pelos indivíduos, sem os quais aqueles produtos simbólicos não possuiriam razão de ser. Portanto, se tomamos como exemplo um poema, este não se limita a um composto orgânico de papel com outros compostos orgânicos formando letras; o poema pressupõe o ato de adquiri-lo ou produzido, de distribuí-lo, de reproduzi-lo, de lê-lo. Estas atividades são indispensáveis ao tratamento crítico de qualquer produto cultural.

Esta perspectiva vai ao encontro da proposta do enfoque tripartido que Thompson (2002) sugere como instrumento analítico que tem como objeto a comunicação de massas – e que, não obstante, serve a qualquer outra forma de análise cultural. Este enfoque constitui-se de três instâncias: a produção e transmissão ou difusão, a construção e a recepção e apropriação. Para cada uma destas corresponde um tipo de análise específica: à primeira, uma análise sócio-histórica e interpretativa; à segunda, uma análise forma e discursiva e, à terceira, uma análise sócio-histórica. A partir desse modelo, o que se verifica é uma tentativa de ampliar ao máximo, ao menos em termos teóricos, as esferas materiais nas quais se insere um determinado produto cultural.

Por fim, complementando este modelo de análise, acreditamos ser de especial relevância toda a reflexão desenvolvida pelos estudiosos da Análise Crítica do Discurso que, por sua vez, trazem como pressuposto a noção de que as práticas linguísticas, inseridas em suas realizações efetivas concretas e historicamente situadas, são, por si mesmas, práticas sociais. O diferencial destes estudos é realizar uma análise que leve em consideração as correntes teóricas da linguística para instrumentalizá-las em análises de textos inseridos em sua dimensão social. Neste sentido, tal como a proposta de Thompson, trata-se de uma abordagem interdisciplinar que não encerra nas

estruturas internas do texto os seus significados, entendendo-os como uma peça da vida social que ao mesmo tempo em que reflete a realidade também a transforma.

À guisa de conclusão, reafirmamos aqui as palavras de Jameson (1980, p. 33) quando afirma que “enquanto não houver uma consciência, mesmo vaga, da omnipresença da cultura na nossa sociedade, dificilmente se poderão elaborar concepções realistas da natureza e da função da praxis política nos nossos dias”. É preciso, portanto, que saibamos reconhecer a validade das críticas trazidas à tona pelo PM, mas sem que percamos de vista suas deficiências e sua aceitação – cínica ou tácita – do status quo.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W.. **The culture industry: selected essays on mass culture**. London ; New York: Routledge, 2001.

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. **Dialectic of enlightenment: philosophical fragments**. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2002.

ARONOWITZ, Stanley. **Pós-modernismo e política**. Tradução de Cristina Cavalcanti. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

BERMAN, M. **Todo lo solido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad**. 3. ed., reimpr ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno ed, 1989.

BUNGE, M. **Scientific materialism**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1981.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado**. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

DELANTY, G. **Modernity and postmodernity: knowledge, power and the self**. London ; Thousand Oaks: SAGE Publications, 2000.

DUNN, R. G. **Identity crises: a social critique of postmodernity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

EICKELPASCH, Rolf. “**Kultur**” statt “**Gesellschaft**”? In: RADEMACHER, Claudia & SCHWEPENHÄUSER, Gerhard. *Postmoderne kultur? soziologische und philosophische perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Modernity versus Postmodernity**. *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism. (Winter, 1981), pp. 3-14.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

- HUYSSSEN, Andreas. **Mapeando o pós-moderno**. Tradução de Carlos A. de C. Moreno. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- JAMESON, Fredric. **Reificação e utopia na cultura de massas**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 4/5, Outubro de 1980.
- KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru, SP: Edusc, 2001.
- _____. **Critical theory, marxism, and modernity**. Cambridge, UK: Polity Press, 1989.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- MARCUSE, Herbert. **Ensayos sobre política y cultura**. Barcelona: Talleres Gráficos, 1986.
- MÁRKUS, G. **Culture, science, society: the constitution of cultural modernity**. Leiden, The Netherlands ; Boston: Brill, 2011.
- MARXISM vs Post-Modernism**. Publicado em <http://www.workerspower.net/marxism-vs-post-modernism>. Acesso em 13 de julho de 2015.
- MCGUIGAN, J. **Modernity and postmodern culture**. 2. ed ed. Maidenhead: Open Univ. Press, 2006.
- NETTO, José Paulo. **Universidade, caldo de cultura pós-moderno e a categoria de hegemonia**. In: COUTINHO, Eduardo Granja (org.). *Comunicação e contra-hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- POLAN, Dana. **O pós-modernismo e a análise cultural na atualidade**. In: KAPLAN, E. A. *O mal-estar no pos-modernismo teorias e praticas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.
- ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **Mal estar na modernidade. Ensaaios**. Companhia das Letras, 1993.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. São Paulo (SP): Brasiliense, 2008.
- SHEEHAN, Paul. **Postmodernism and Philosophy**. In: CONNOR, S. (Org.). *The cambridge companion to postmodernism*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2004
- SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. **Fashionable nonsense: postmodern intellectuals' abuse of science**. New York: Picador USA, 1998.
- THOMPSON, John Brookshire. **Ideología y cultura moderna – teoría crítica social en la era de la comunicación de masas**. México, D.F: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2006.