

## OPINIÃO

---

### O discurso filosófico da pós-modernidade. A filosofia do espetáculo contra o marxismo

---

*The philosophical discourse of post-modernity.  
The philosophy of spectacle against marxism*

Fernando Magalhães<sup>1</sup>  
fmm@hotmail.com.br

A tradição filosófica tem consagrado, por vezes, aos temas que aborda uma certa ambigüidade quanto ao objeto de discussão. Não raro, põe questões que afetam o entendimento do observador, tendo em vista o estilo ou os símbolos (gestos, marcas etc.) empregados por um ou outro autor em particular. A linguagem – tanto como uma tradução – possui um código especial cujo método, para decifrá-lo, depende da disposição e do *background* do intérprete, quando não do seu comprometimento ideológico. Quem conhece, mesmo superfluamente, a história da dialética, ou leu a *Lógica* de Hegel, sabe da influência (e da importância) que produz sobre o autor a força da polissemia. Uma palavra adquire significados diferentes em um mesmo idioma, e até mesmo posições contrastantes.

Dei-me conta disso quando, há algum tempo, participei de um debate no “Café Filosófico” da Livraria Cultura, no Recife, sobre o problema da pós-modernidade e sua relação com a teoria marxista. O problema foi suscitado pela suposta conexão entre os conceitos de marxismo e de pós-modernidade, ligados entre si por uma letra do nosso alfabeto: o *x*. A dificuldade se deve à imprecisão lingüística dessa letra que separa os dois termos que compunham o título do debate proposto: **marxismo x pós-modernidade**. Sugere-se uma aproximação entre as teorias pós-modernas e a filosofia marxista ou um confronto entre ambas?

Lembro que estamos habituados a utilizar o sinal gráfico em pauta de maneira ambígua. Ora referimo-nos a uma relação estreita entre dois enunciados, ora a um embate entre eles. Falamos no futebol: Esporte *x* Náutico, Flamengo *x* Fluminense, São Paulo *x* Corinthians etc., para denotar expressões como *e* ou *versus*. Porém, se nos esportes há quase sempre uma exigência de oposição aberta – o *x* apresenta-se freqüentemente no segundo sentido -, esse antagonismo é precário no âmbito das ciências humanas, particularmente na filosofia. Naturalmente, boa parte dos teóricos marxistas é, de modo geral, avessa à idéia de pós-modernidade. Mas não significa que todos adotem uma posição de repúdio. É o que acontece, por exemplo, com Fredrik Jameson, que começa como um crítico dessa forma de encarar o período históri-

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal de Pernambuco.

co em que vivemos e aceita, posteriormente, ainda que mostrando certas reservas, algo de positivo na cultura pós-moderna.

Como ele próprio explica, escreve como “um consumidor do pós-modernismo relativamente entusiasmado, ou pelo menos que gosta de *algumas* de suas manifestações” (Jameson, 1997, p. 302). Igualmente receptivos à pós-modernidade encontram-se alguns marxistas de língua inglesa: Terrel Carver, David Lyon, Hal Foster, entre outros. O primeiro destes, inclusive, faz uma interpretação de Marx como um pensador pós-moderno (Carver, 1999). Procuro, então, como alternativa a esse dilema, conceituar essas duas categorias – ou melhor, esforço-me para tentar entendê-las – e, em seguida, examinar a possibilidade de uma identificação ou de oposição entre elas. Deve-se convir que, devido ao espaço disponível terei que resumir consideravelmente a explicação e, como se sabe, todo resumo oferece uma certa dose de risco. Reducionista, fornece apenas umas poucas informações, algumas indicações ou instruções básicas.

Como todo objeto de estudo no campo das humanidades, o vocábulo pós-moderno está sujeito a interpretações variadas. Embora esse termo possua uma série de significados e a natureza de sua origem não constitua ponto pacífico na literatura político-cultural – é suficiente mencionar o livro de Perry Anderson, *As origens da pós-modernidade* (Anderson, 1999), que remonta sua origem às primeiras décadas do século XX –, tento conceituá-lo de maneira aproximada àquelas posições em que haja o mínimo de consenso, ao mesmo tempo em que busco restringir seu escopo, no que possa, ao campo da filosofia. Mesmo assim é preciso recorrer, às vezes, ao auxílio de outras disciplinas para compreender as razões de seu modo de ser.

A despeito do brilhante trabalho de genealogia de Anderson, a maioria dos autores envolvidos com a temática do pós-moderno concorda que seu grande momento explosivo<sup>2</sup> ocorre em meados da década de 70 do século passado e que, pelo menos na arquitetura, sua data é incrivelmente precisa: a morte simbólica da arquitetura moderna se dá, segundo Charles Jenks, no dia 15 de julho de 1972, às 15:32 h, quando a implosão de um conjunto habitacional dos anos 1950, em St. Louis, foi transmitida dramaticamente por todos os telejornais americanos (Huyssen, 1992, p. 46). Um obsoleto prédio tornava-se incompatível com a paisagem que começava a se desenhar no cenário urbano. É talvez, no campo da cultura, que a pós-modernidade se desenvolve, então, mais concretamente.

Jim Collins observa que “o pós-modernismo, em seu nível mais profundo, representa [...] a exaustão e renovação

que caracterizou a trajetória da cultura modernista” (Collins, 1992, p. 55), e Hassan enumera os principais elementos definidores do termo “pós-moderno”, entre os quais a *fragmentação*, o *hibridismo* e a *performance* (aqui o teatro torna-se a principal atividade da sociedade paratáxica (Hassan, 1992, p. 196-199). No âmbito da filosofia, a pós-modernidade é inaugurada em 1979 com o célebre texto de circunstância de Jean-François Lyotard sobre o desenvolvimento do “saber nas sociedades mais desenvolvidas, proposto ao Conselho das Universidades do governo de Quebec, a pedido de seu presidente”, e denominado de *A condição pós-moderna* (Lyotard, 1988, p. xvii).

Qualquer que seja, porém, a disciplina ou o enfoque sociocultural que se lhe atribua, a pós-modernidade aponta para um caminho em que as determinações do significado são relativamente homogêneas: refere-se ao esgotamento e à exaustão da modernidade, à negação das certezas, ao fim das grandes narrativas – à emancipação progressiva da humanidade, da razão e da liberdade pela ciência ou pelo trabalho, à transformação do saber diante do desenvolvimento das ciências, particularmente da micro-eletrônica e das tecnologias de informação, e ao advento da sociedade de imagens. Em suma: a pós-modernidade sugere um novo estilo de vida que emerge com as transformações das velhas sociedades industriais em sociedades do conhecimento e dos serviços, pondo fim aos universalismos, substituindo-os pelo fragmento.

Percebe-se, nessa breve definição – se assim podemos chamar –, que o conceito de pós-modernidade é de tal amplitude que nada escapa à sua teia. A idéia de universalidade foi posta em dúvida após a falência do projeto iluminista da razão que transformou em pesadelo o sonho do progresso (Lyon, 1996, p. 6) e nada mais constitui segurança para as sociedades, já que as velhas certezas são colocadas sob suspeita depois da evolução da física de partículas. A incredulidade diante dos grandes relatos, quer dizer, das “filosofias legitimadoras da história” – o liberalismo, o iluminismo, o marxismo –, produz de tal forma uma guinada na mentalidade da nova era que todas as coisas perdem seu valor de uso e nada mais se resolve no mundo real – a realidade concreta se dissolve nas regras dos jogos de linguagem (Lyotard, 1988, p. 1) ou nos simulacros do poder de comunicação.

A comunicação assume um grau tão elevado que tudo o que importa é o consumo de imagens. Veja-se, por exemplo, a morte como espetáculo no filme de Mel Gibson sobre a crucificação de Cristo. Se, nos anos 70 do último século, McLuhan afirma que “o meio é a mensagem”, é possível nos dias de hoje dizer que a representação visual do objeto, isto é, sua referência, é o próprio objeto (o referente). Em outros termos: a em-

<sup>2</sup> Digo “momento explosivo” porque há muita divergência relativamente ao seu início. É suficiente lembrar que o próprio Jenks revela que o conceito de pós-moderno é usado pela primeira vez em 1870, e Perry Anderson remete à década de 30 do século passado, ao mundo hispânico, a partir de uma expressão utilizada por Federico de Onis (Cf. Jenks, 1992, p. 10; Anderson, 1999, p. 9).

balagem é o produto. O automóvel que desfila veloz nas telas da TV, conduzindo em seu interior um bem-sucedido cidadão – o *blazer* que veste confere uma elegância informal – ao lado de uma bela companhia, em visita a ambientes exóticos e de beleza bucólica, não está tanto à disposição do mercado quanto à imagem de êxito de quem o dirige. Só quem se integra ao sistema encontra-se apto a adquirir tal produto.

O espetáculo é mais valioso do que o interesse fugaz porque é através dele que a sociedade interage. Os telões instalados nos estádios esportivos com capacidade monumental de atrair a maior quantidade de público substituem a presença efetiva do agente. O ator, cantor, banda, grupo teatral, enfim, o artista que se apresenta ao vivo possui importância menor do que a cópia transferida ao vídeo. O mundo se torna virtual seguindo de perto o signo que o alimenta – o capital eletrônico, transmitido na rede sem intervalo para o almoço. A mercantilização já tomou conta do terreno ideal, porquanto sua espetacularização é a “inversão concreta da vida”, como anota um intelectual francês; “é o movimento autônomo do não vivo” (Debord, 1997, p. 13 e 30). É o instante em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social.

Tudo isso no ritmo frenético do *clip*, atomizando pessoas e idéias na incerteza da totalização. O universo quântico reduz o universal a pequenas peças do mundo concreto. Direitos humanos, bem-estar social e outras obsolências modernistas não possuem caráter universalista – o único universal irreduzível é o mercado. Prevalece o entusiasmo pelo efêmero, pelo que é passageiro, manifestado de forma extremamente feliz por Ridley Scott no filme *Blade Runner*, em que simulacros do homem – replicantes – têm suas vidas limitadas a apenas quatro anos – não obstante vividas plena e furiosamente (Cf. Lyon, 1996, p. 1)<sup>3</sup>.

Como poderiam sobreviver, nessas condições, teorias tradicionais de um mundo em extinção? O marxismo, pelo seu suposto determinismo e crença no progresso humano, seria a primeira dessas narrativas a encontrar (aliás, mais do que isso, a encerrar) o seu trágico destino. Esta é a imposição fundamental da sociedade do espetáculo. Formulo, então, grosseiramente, o marxismo como uma corrente de idéias que enxerga na *práxis* (no trabalho criativo) sua característica central, idéias essas inspiradas na filosofia de Marx. Essa filosofia tem como fundamento a crítica do capitalismo e sua superação através da luta política, pondo fim às desigualdades sociais, abrindo as portas à emancipação do homem. Seu objetivo é demonstrar que, sob o regime em que o valor de troca tem prioridade sobre os “usos concretos”, o próprio homem se torna uma mercadoria e o verdadeiro sujeito é o capital. Daí a necessidade da reintegração do homem à sua natureza perdida.

Produto da sociedade industrial, a teoria de Marx – e, conseqüentemente, as de seus seguidores – já não corresponde, para os epígonos da pós-modernidade, às exigências do “admirável mundo novo” onde todas as coisas, inclusive o saber, tornam-se mercadorias. “Pode-se então prever – diz Lyotard – que tudo o que no saber constituído não é *traduzível*, será abandonado” (Lyotard, 1988, p. 4. Destaque meu.). *O que não se traduz?* Tudo o que não é suscetível de fazer parte do comércio. Construída a teoria de Marx sobre as bases do industrialismo, seu alvo principal é a crítica do capital industrial, e sua finalidade é a idéia de superação social alicerçada na noção de classe trabalhadora. Encontrando-se hoje o primeiro na esfera financeira e a segunda no setor de serviços, descolada da socialização proveniente do trabalho em grupo, pode a filosofia marxista sobreviver aos apelos de uma formação social onde a tecnociência é o agente principal responsável pelas mudanças do presente?

O marxismo tem sido associado a um período histórico específico, a um conceito de trabalho exclusivo e a uma classe social particular. Subvertendo extraordinariamente essas condições, a sociedade da informação já não necessita de uma teoria que se inspire na crítica do capital à medida que este não é mais objeto de mediação das relações sociais. “A ordem industrial moderna – diz Lyon – parece dar lugar a novos princípios de organização estruturados em torno do conhecimento, não na relação trabalho/capital de Marx, e baseados na máquina para ampliar o poder mental em vez da força muscular... O conhecimento em expansão produziu um comércio mais humano que humano” (cf. Lyon, 1996, p. 3). Dispensam-se, do mesmo modo, todas as alusões às lutas de classe, porquanto a reestruturação produtiva impede a formação de blocos sociais e, em decorrência dessa fragmentação, a impossibilidade do nascimento de uma nova consciência transformadora.

Para a filosofia pós-moderna, porém, não é o conhecimento também uma espécie de mercadoria? Não afirma Lyotard que o saber como a principal força de produção é uma forma de mercadoria informacional e esse saber será vendido para ser consumido e valorizado numa nova produção? (Lyotard, 1988, p. 5). Onde então o fim da metanarrativa liberal que ele mesmo propõe? Onde o fim do capitalismo ou da produção? *O discurso filosófico da pós-modernidade* compreende exclusivamente um fim: a tentativa de destruição do pensamento socialista, especialmente do marxismo. Diferentemente do que divulgam os apologistas da nova ordem, tudo indica que a pós-modernidade não parece ser o fim das metanarrativas, mas antes a sua proliferação (Jenks, 1996, p. 7) – à exceção, evidentemente, de toda narrativa de extração social.

<sup>3</sup> A delimitação da vida a tão curto período denota o apreço ao imediato e a recusa a proposições que estabeleçam um futuro mais latitudinal.

Como entender o fim das teorias legitimantes da história quando uma delas é entronizada como o *summum bonum* dos novos tempos? Como explicar que os relatos se valorizem de tal maneira que inúmeras filosofias procuram legitimar a ordem existente? “Fim da história” ou “choque de civilizações”, todas se empenham em justificar a ocidentalização americana contra “o resto do mundo”. Em última análise, a presença do modelo de mercado livre é uma constante. A questão que se coloca, então, é a seguinte: é a pós-modernidade uma teoria sobre uma concepção de mundo inteiramente nova ou a lógica com a qual se acomoda ao atual estágio do capitalismo? O marxismo perdeu seu apelo utópico de uma sociedade mais justa e menos desumana? Proponho, agora, algumas notas como ponto de partida, embora sem a certeza quanto a um ponto de chegada.

Levanto, inicialmente, a hipótese de que a pós-modernidade nada mais é do que o modelo sociopolítico e cultural do capitalismo na época de sua globalização total, o que me leva a concluir, da mesma forma, que o marxismo é uma filosofia imprescindível de nosso tempo, ainda que, isoladamente, não dê conta de toda a realidade. Ao que me consta, as características essenciais do capitalismo como sistema produtor de mercadorias ainda existem. É verdade que, cada vez mais, o capital migra para o setor financeiro, tornando-se parasitário, mas não perde sua capacidade *compradora* de mão-de-obra, serviços, pessoas e mesmo de qualidades abstratas (a honra, o amor – basta pensar na prostituição, a reputação etc). A relação trabalho/capital mantém-se viva no terreno econômico, e desafio qualquer um a provar que uma única pessoa exerça sua atividade profissional, seja na área de serviços seja no mundo da informação, sem exigir remuneração, comprovando, assim, a permanência do regime assalariado; desafio quem quer que seja a demonstrar que uma empresa que tenha suas funções voltadas para o campo do conhecimento funcione sem que o capital seja rentável, ainda que sua rentabilidade se dê por meio da especulação.

Inegavelmente, houve uma alteração nos mecanismos tradicionais de produção, mas insuficiente para constatar modificações no sistema que indiquem sua superação. Certo, o conceito de mais-valia sofre mudanças substanciais. A financeirização do capital e a perda relativa de sua capacidade de reprodução na área industrial dão a impressão de que a mais-valia desaparece inteiramente do processo produtivo. A revitalização do capital por meio da aplicação do salário do trabalhador nos fundos de pensão mostra que houve uma modificação e não uma eliminação na forma de valorização do capital (Gorender, 2000, p. 124). Isso significa que não podemos desprezar a força inovadora do capitalismo e

seu potencial de revolucionar constantemente as forças produtivas, conforme advertência de Marx. O que a contemporaneidade revela é que essa “inovação” não floresce à margem do regime de produção capitalista, mas ao contrário é, simultaneamente, fonte e fruto da dinâmica de seu metabolismo.

Até mesmo aquela categoria ontológica chamada *trabalho*, que se acreditava estar em extinção, não desaparece. Sofre metamorfoses, mas não se extingue. Desmaterializa-se, mas não abandona o mundo da produção; eleva-se, sim, à esfera da produção de informação. A pós-modernidade é, portanto, a realização do processo de acumulação do capital na sua forma mais pura, em que já não se nota a separação entre as esferas econômica e cultural. Toda cultura – inclusive a arte e o saber – já nasce como mercadoria. É o que Jameson chama de *A cultura do dinheiro*. Uma enorme fonte de renda e de lucro que se torna vitoriosa pelo poder da ideologia oriunda de Hollywood (Jameson, 2001, pp. 50-55).

Esse novo modelo de acumulação demonstra que não nos encontramos em qualquer espécie de modo de produção diferente, mas estamos diante de uma nova forma cultural dominante frente à modificação sistêmica do próprio capitalismo, uma opinião partilhada por Jameson (1999, p. 187) e Smart (1993, p. 18) que acredito correta. Essa transformação operada dentro do próprio capitalismo não foi, talvez, bem entendida, o que levou não só liberais, mas grande parte da esquerda socialista a confundir a aparência com a essência. Lucros astronômicos, exacerbação do individualismo, alienação do trabalho, mercantilização da vida, crescimento da pobreza, em resumo: o velho como novo, o antigo como moderno, aliás, pós-moderno. A essa altura a pergunta é iminente: se o marxismo é a ciência do capitalismo, ou melhor, a ciência das contradições inerentes ao capitalismo, não é incoerência comemorar a morte do marxismo quando se anuncia o triunfo definitivo do capitalismo e do mercado?

Sartre, cujo centenário é celebrado este ano, já dizia que o marxismo é a filosofia insuperável do nosso tempo. Por uma simples razão (a mesma de Jameson): se as circunstâncias que engendraram a teoria de Marx permanecem vivas, como pode o marxismo perder sua eficácia? Naturalmente, não possuo uma resposta definitiva, mas acredito que o marxismo, embora não tenha o poder de solucionar todas as questões do nosso tempo, ainda é a filosofia mais abrangente que propôs – e ainda propõe – a superação do capitalismo apontando, inclusive, para uma outra concepção de mundo<sup>4</sup>. A pós-modernidade ainda representa a antiga visão de sociedade baseada nos valores monetários e não na emancipação do homem, o que me leva a imaginar que a sua relação com o

<sup>4</sup> O que percebe muito bem Gramsci quando anota em seus textos de prisão: “Nenhum dos outros produziu uma concepção do mundo original e integral. Marx inicia intelectualmente uma época histórica que provavelmente durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade regulada. Somente quando isso ocorrer, a sua concepção de mundo será superada” (Gramsci, 2001, p. 242-243).

marxismo é verdadeiramente de oposição; oposição dialética em que se busca conservar sua fórmula progressista, entendida aqui como o desenvolvimento científico, elevando o conteúdo a um outro nível.

Não é o desenvolvimento técnico em si que nega a “humanidade” do homem, mas sua forma de uso. Marx condena a visão estreita de quem confunde a ciência com os resultados advindos de seu emprego pelo sistema capitalista. Num trecho irônico de *O capital*, ele indaga se vamos suprimir a faca porque um criminoso assassinou um indivíduo com esse instrumento (Marx, 1973, v. 1, p. 366-367). Mesmo Heidegger, que trata a técnica como “o que ela é”, é obrigado a reconhecer que meios e fins não são idênticos, mas estão “correlacionados”. Existe uma espécie de colaboração, de trabalho em conjunto (*gehören zusammen*), mas não de identidade (Heidegger, 1997, p. 42-43).

Ainda que Heidegger identifique meio a fim (o que de resto não está equivocado em relação às mudanças operadas no capitalismo avançado, coisa que ele teve oportunidade de presenciar, diferentemente de Marx), a apropriação da ciência pela sociedade pode romper com esse vínculo colocando a tecnologia a serviço da “coisa pública”. Essa idéia de *superação* não se encontra longe da realidade, não obstante as dificuldades práticas no momento. Mas a possibilidade de sua apropriação para benefício do homem e não de uma pequena elite, imaginada pelo socialismo crítico de Marx, permanece válida. É por isso que o marxismo se mantém como fantasma.

A verdadeira lógica que faz do marxismo um espectro que assusta o capitalismo dos nossos dias encontra-se na fundamentação humanística de sua antropologia filosófica. O homem tem sido amplamente utilizado como meio e, mesmo nos mais criteriosos dos regimes do bem-estar social, ele permanece, de algum modo, com o seu ser alienado. Sua emancipação depende de sua própria auto-realização, o reencontro consigo mesmo, numa espécie de reconciliação com a natureza. Concluiria, assim, com uma observação de dois filósofos europeus numa obra pouco conhecida, mas que confirma a profissão de fé no futuro, e um pequeno comentário sobre ela: “É necessário reinventar tudo: as finalidades do trabalho, assim como a disposição do *socius*, os direitos, as liberdades. Nós recomeçaremos a chamar comunismo à luta coletiva pela libertação do trabalho, ou seja, em primeiro lugar pelo fim do estado presente de coisas.” (Guattari e Negri, 1987, p. 6).

E este “estado presente de coisas” é o que eu chamaria de pós-modernidade, ou seja, o capitalismo na sua forma mais pura, na época de globalização. E enquanto este estado de coisas persistir – desemprego estrutural,

utilização do homem como meio e o sujeito direcionado para a produção, e não o seu inverso –, a filosofia de Marx, o marxismo, criatura forjada pelo *Frankstein* econômico, permanecerá viva e em oposição aberta a ele; queiram ou não os seus pretensos coveiros.

## Referências

- ANDERSON, P. 1999. *As origens da pós-modernidade*. São Paulo, Jorge Zahar, 165 p.
- CARVER, T. 1999. *The Postmodern Marx*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 243 p.
- COLLINS, J. 1992. Postmodernism as Culmination the Aesthetic Politics of Decentred Culture. In: C. JENKS (ed.), *The Post-Modern Reader*, London/New York, Academy Editions/St Martin's Press, p. 94-118.
- DEBORD, G. 1997. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 237 p.
- GORENDER, J. 2000. *Marxismo sem utopia*. São Paulo, Ática, 288 p.
- GRAMSCI, A. 2001. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, vol. 1, 494 p.
- GUATTARI, F. e NEGRI, A. 1987. *Os novos espaços da liberdade*. Coimbra, Centelha, 105 p.
- HASSAN, I. 1992. Pluralism in Postmodern Perspective. In: C. JENKS (ed.), *The Post-Modern Reader*. London/New York, Academy Editions/St Martin's Press, p. 196-207.
- HEIDEGGER, M. 1997. *A questão da técnica: edição bilingüe*. São Paulo, USP, 93 p. (Cadernos de tradução, 2).
- HUYSSSEN, A. 1992. Mapping the Postmodern. In: C. JENKS (ed.), *The Post-Modern Reader*, London/New York, Academy Editions/St Martin's Press, p. 40-75.
- JAMESON, F. 1997. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Ática, 431 p.
- JAMESON, F. 1999. Cinco teses sobre o marxismo atualmente existente. In: E.M. WOOD e J.B. FOSTER (orgs.), *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 216 p.
- JAMESON, F. 2001. *A cultura do dinheiro*. Petrópolis, Vozes, 207 p.
- JENKS, C. 1992. The Post-Modern Agenda. In: C. JENKS (ed.), *The Post-Modern Reader*, London/New York, Academy Editions/St. Martin's Press, p. 10-39.
- JENKS, C. 1996. *What is the Post-Modernism?* London/New York, Academy Editions, 80 p.
- LYON, D. 1996. *Postmodernity*. Buckingham, Open University Press, 104 p.
- LYOTARD, J-F. 1988. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro, José Olympio, 123 p.
- MARX, K. 1973. *El capital*. México, Fondo de Cultura Económica, vol. 1, 769 p.
- SMART, B. 1993. *A pós-modernidade*. Lisboa, Publicações Europa-América, 200 p.

Recebido em 10/2005  
Aceito em 11/2005