

## II

# A CATEGORIA TOTALIDADE E A ATUALIDADE HISTÓRICO–SOCIAL DA CRÍTICA AOS PENSAMENTOS PÓS–ESTRUTURALISTA E PÓS–MODERNO\*

*Adrianyce A. Silva de Sousa*  
*Letícia Batista da Silva*  
*Ellen Soares Marinho*

### Introdução

A categoria da totalidade<sup>1</sup> há muito vivência, nas ciências humanas e sociais, um desuso<sup>2</sup> generalizado, motivado por abordagens ideológicas, filosóficas, sociológicas e históricas. Em certa medida, a explicação para este desprestígio está ligada primeiramente à redução da vida social às esferas da singularidade e da superficialidade

Este reducionismo é a marca do processo de decadência ideológica, nos termos lukacsianos (1968), da burguesia desde 1848. Sob pena de negar-se como classe que controla os meios de produção e, por conseguinte, que estabelece a forma da reprodução social à sua imagem e semelhança, passou a negar a apreensão dos processos contraditórios em movimento na sociedade. Hobsbawm é límpido quanto a isso quando formula que:

---

\* DOI – 10.29388/978-65-86678-40-6-0-f.57-76

<sup>1</sup> Em termos históricos a categoria totalidade foi prenunciada na filosofia moderna pela primeira vez por Espinosa, teve sua elaboração na filosofia clássica alemã, sendo tomada para estabelecer a distinção entre a dialética e a metafísica (KOSIK, 1976). Cabe a Lukács em “História e Consciência de Classe”, de 1923, a detalhada apresentação da totalidade como perspectiva de análise da filosofia de Marx.

<sup>2</sup> Basta mencionarmos o filósofo e sociólogo fascista Othmar Spann, que deu à categoria da totalidade um significado extremo, quando defendeu a sociedade como uma totalidade que era em si a supremacia absoluta da ordem e da hierarquia. A totalidade aqui é tomada como um todo orgânico que, como tal, destituída da dimensão de causalidade e evolução, era também imutável. A decorrência dessa concepção é a apresentação da sociedade fascista como uma sociedade eterna (LUKÁCS, 1968, 1978).

[...] a grande revolução de 1789–1848 foi o trunfo não da “indústria” como tal, mas da indústria capitalista; não da liberdade e da igualdade em geral, mas da classe média ou da sociedade “burguesa” liberal; não da “economia moderna” ou do “Estado moderno”, mas das economias e Estados em determinada região geográfica do mundo (HOBSBAWM, 1982, p. 17–18).

Dito de outra forma, para manter sua condição como classe dominante, no mundo burguês as possibilidades humanas de realização da história ficam limitadas ao horizonte do fenomênico, onde apenas este patamar é passível de modificações. Sendo que este processo passa a se expressar nas elaborações e teorias sobre a vida social limitados à aparência dos fenômenos sociais. Não é, pois, interessante nesta compreensão uma abordagem a partir da perspectiva da totalidade.

O que significa dizer que, por um lado, o desenvolvimento do ser social tem significado uma crescente diferenciação interna das sociedades, com o desenvolvimento de novas contradições que vão sendo introduzidas na dinâmica social na medida em que aumenta a sua complexidade; por outro lado, está denotado que, quanto maior for o desenvolvimento da complexidade social, mais se reproduzem concepções e teorias que se afastam da capacidade de apreensão da dinâmica social em sua totalidade.

Porém, há mais. Tem-se a condição mesma do tempo presente, ou melhor, o peso da ambiência político-cultural, que se impôs na Europa Ocidental e na América do Norte, no último quartel do século XX e se expandiu para as periferias. Esta ambiência tem marcado o tempo presente com um forte presentismo, que tem por fundamento um sentido contrarrevolucionário que corta e reconfigura o caldo cultural humanista que fermentava a sociedade. No dizer de Hobsbawm (1995), trata-se de uma “destruição do passado”, e dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas e comparece nas elaborações teóricas num brutal antiontologismo<sup>3</sup> e que, por isso, negam a categoria da totalidade como perspectiva para análise e compreensão da vida social.

É justamente no pensamento de Marx,<sup>4</sup> e, particularmente, em alguns

---

<sup>3</sup> É claro que não desconsideramos a presença deste antiontologismo nas tendências positivistas e neopositivistas, estruturalistas. Contudo, aqui, pelo recorte temporal, cabe-nos lançar pistas nas tendências pós-estruturalistas e pós-modernas.

<sup>4</sup> É nesse sentido que Korsch afirmou que “[...] para os eruditos burgueses dos nossos dias, o marxismo representa não só uma grave dificuldade teórica e prática de primeira ordem, mas, além

autores da tradição marxista,<sup>5</sup> a exemplo de Lukács, que temos, a nosso ver, a devida consideração da categoria totalidade como uma dimensão onto–gnosiológica.

Dito de outra forma, a ontologia marxiana capta a essência daquilo que é próprio da estrutura do ser social: o seu caráter de totalidade. Uma realidade social constituída de complexos, que não pode ser pensada como um “organismo” que é composto de partes que se complementam, mas como um sistema histórico–concreto de relações entre totalidades que se estruturam segundo grau de complexidade. Essa historicidade que comparece no pensamento marxiano “é sempre a historicidade de um complexo” (NETTO, 1994, p. 38) que se movimenta por meio da negatividade<sup>6</sup> que atravessa os complexos que a constituem.

As relações estabelecidas entre as diversas esferas do ser social são de determinação recíproca, de autonomia relativa, não se configurando nenhuma dependência mecânica, tampouco autonomia absoluta de qualquer esfera do ser. O entendimento da autonomia relativa das esferas da atividade humana no interior da totalidade social significa que, no interior do ser social, cada complexo desempenha um papel específico. A parcialidade de cada esfera é explicitada não por leis internas a cada esfera, mas pela função que cada esfera particular desempenha na totalidade social. É neste sentido que,

---

disso, uma dificuldade teórica de segunda ordem, uma dificuldade ‘epistemológica’. Não é possível arrumá-lo em nenhuma das gavetas tradicionais do sistema das ciências burguesas e, mesmo se se quisesse abrir especialmente para ele e para os seus compadres mais chegados uma nova gaveta chamada sociologia, ele não ficaria sequer quieto lá dentro, iria constantemente passear para todas as outras. ‘Economia’, ‘filosofia’, ‘história’, ‘teoria do Direito e do Estado’, nenhuma destas rubricas pode contê-lo, mas nenhuma estaria a salvo dele se se quisesse metê-lo noutra” (KORSCH, 2008, p. 123).

<sup>5</sup> Não nos é possível nos limites deste capítulo, e nem se constitui objetivo nosso, apresentar as abordagens presentes na tradição marxista acerca da categoria totalidade. Cabe–nos aqui registrar que não desconsideramos este espectro que é composto de nomes como H. Lefebvre (1970, 1968); Korsch (2008); Lukács (1968); Leandro Konder (2004, 1984).

<sup>6</sup> Este movimento é sumariado por Netto na seguinte assertiva: “A totalidade concreta só é dinâmica enquanto portadora de uma negatividade imanente que a processualiza – uma totalidade sem negatividade é uma totalidade morta. Mas a historicidade não se conforma num unilinear: em cada totalidade constitutiva da totalidade social concreta, a negatividade que a dinamiza refrata–se de acordo com as suas particularidades – a negatividade se realiza no marco de um sistema de mediações que responde, no movimento da totalidade social concreta, pelo desenvolvimento desigual das suas totalidades constitutivas. Assim, a totalidade concreta (como suas componentes) é dinamizada através de mediações – uma totalidade imediata é uma totalidade amorfa, inestruturada” (NETTO, 1994, p. 38).

A categoria de totalidade significa, portanto, de um lado que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligadas entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas (LUKÁCS, 1979, p. 240).

Nestes termos, estamos entendendo que a determinação da especificidade, de cada uma das esferas do ser social, as leis que as regem e determinam seus desdobramentos, é necessária, caso não queiramos, por um lado, cair no equívoco de hipertrofiar um complexo da realidade e lhe atribuir funções que não é capaz de cumprir e, por outro lado, autonomizar absolutamente tais complexos numa postura marcadamente idealista ou sobrepô-los conferindo um determinismo mecânico das esferas. Estes equívocos – tão próprios às análises contemporâneas – acabam por limitar a racionalidade aos procedimentos cognitivos–racionais que negam a consequente e radical dialética materialista que é própria do pensamento marxiano e que implica numa posição do sujeito que pesquisa muito além da mera instituição de um conjunto de regras, mas a constituição de uma relação que permite ao sujeito apanhar a dinâmica própria do objeto. Para Marx, o método dialético é uma forma de superação da aparência do fenômeno, chegando à sua essência, ou seja, à sua determinação fundamental.

Assim, mesmo compreendendo que a filosofia burguesa “[...] atola-se no pseudodilema composto de uma totalidade rígida e de um caos objetivo” (LUKÁCS, 1979, p. 240), estes pseudodilemas se atualizam nas formulações de que não há lugar para “grandes narrativas”; na ênfase ao caráter fragmentário, provisório e cambiante de toda elaboração teórica; na valorização de subjetivismos e do imaginário na construção do conhecimento. Ou seja, quando se procura encontrar paradigmas epistemológicos em filosofias de matriz irracionalista, o caminho se abre à recusa de qualquer herança da razão dialética e do humanismo concreto.

Neste sentido, o presente ensaio pretende, ainda que de forma breve, sistematizar alguns limites do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista à luz da categoria da totalidade.

## Antes dos (pós) uma determinação histórica

Para adentrarmos na análise do pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, faz-se necessário o retorno a hoje longínqua década de 1960, e aos eventos relacionados particularmente ao Maio de 68, que criam, nos termos de Ferry e Renaut “[...] um pensamento 68” (FERRY; RENAUT, 1988, p.11). Compreendemos que este período é o chão histórico sob o qual se erguem o pós-estruturalismo e o pensamento pós-moderno. Em outras palavras, o tempo dos muitos (pós) precisa e inegavelmente tem raízes nas significativas alterações sócio-políticas, econômicas e culturais decorrentes dos anos de 1960. Tomado como um novo tempo, de muitas inovações, a nosso ver este marco temporal deve ser pensado como a unidade histórico-dialética do próprio capitalismo em seus processos de crise e seus reflexos nas relações sociais. Em outras palavras, queremos explicitar aqui o *quantum* de continuidade histórica, com tendências anteriormente existentes e não de ineditismo, estão presentes aqui.

Sumariamente, confluem vários fenômenos que explicitavam a problemática do padrão de desenvolvimento dependente e associado que se engendrou no início da década. Estes fenômenos aglutinaram-se, nesta quadra histórica, num amplo processo, de caráter mundial, de contestação da forma de capitalismo monopolista que se encontrava em franco agravamento de suas contradições e desigualdades sociais intensificando, dessa forma, lutas sociais internas nos países capitalistas centrais e na sua relação com a periferia, principalmente na América Latina.

Constitui-se uma crença na possibilidade de transformação revolucionária da sociedade – contra as consequências do desenvolvimento do capitalismo nos países avançados –, centrada principalmente numa crítica ao consumismo e ao individualismo, ao mesmo tempo em que se configura uma série de críticas aos métodos da chamada “esquerda tradicional”, cuja expressão mais aberta é a explosão do maio de 68.<sup>7</sup> Estas ações passam a caracterizar-se, assim, enquanto portadores de um ideário de contracultura que se colocava como um antagonismo às qualidades opressivas da racionalidade técnico-burocrática de base científica manifesta nas formas corporativas e estatais monolíticas e em

---

<sup>7</sup> De maneira ampla basta mencionarmos que uma movimentação popular que se iniciou com os estudantes acabou por levar à paralisação de 15 milhões de trabalhadores na França. Na Europa oriental a tentativa de “renovação democrática” do socialismo na Checoslováquia com o movimento de dentro do Partido Comunista liderado pelo primeiro ministro Alexander Dubcek tinha como slogan o socialismo com rosto humano.

outras formas de poder institucionalizado (incluindo a dos partidos políticos e sindicatos tidos como burocratizados). No dizer de David Harvey, num claro movimento antimodernista marcadamente cosmopolita, transnacional e, sobretudo, contrário à assim chamada “alta cultura moderna”:

[...] a contracultura explora os domínios da autorrealização individualizada por meio de uma política distintivamente “neo-esquerdista” da incorporação de gestos antiautoritários e de hábitos iconoclastas (na música, no vestuário, na linguagem, no estilo de vida), da crítica à vida cotidiana e nas artes (HARVEY, 1992, p. 44).

A dominância teórica do pós-1960 será, assim, marcada pelo pós-estruturalismo de inspiração foucaultiana.<sup>8</sup> Neste pensamento é sintomático o estabelecimento de uma relação entre poder e conhecimento – encetando uma noção de poder que não está situado apenas no âmbito do Estado, mas numa gama de micropoderes que comparecem em todas as relações em localidades, contextos e situações distintos. Neste sentido, estabelece-se uma íntima relação entre os sistemas de conhecimento (discurso) que codificam técnicas e as práticas para o exercício do controle e do domínio sociais em contextos localizados particulares. Daí seus estudos acerca dos manicômios e prisões matizarem como uma organização dispersa e não integrada construída independente de qualquer estratégia sistemática de domínio de classe.

Constrói-se, assim, uma diferenciação com o pensamento de Althusser, uma vez que não se trata mais de uma noção de semiautonomia dos diver-

---

<sup>8</sup> Temos clareza que foi F. Nietzsche, na segunda metade do século XIX, quem primeiramente faz uma crítica radical à modernidade, pondo em questão a própria razão moderna. Com isso, queremos explicitar que, tanto o pensamento de Foucault, como o dos pós-modernos não se constituem numa novidade, uma vez que evidenciam claros traços da crítica antimoderna do século XIX. Ao mesmo tempo, a prisão, o asilo, o hospital, a universidade, a escola, são compreendidos desprovidos do recurso de uma teoria geral abrangente. Como Harvey bem explicita, Foucault “[...] interpreta a repressão soviética como o desfecho inevitável de uma teoria revolucionária utópica (o marxismo) que recorria às mesmas técnicas e sistemas de conhecimento presentes no modo capitalista que buscava substituir. O único caminho para ‘eliminar o fascismo que está na nossa cabeça’ é explorar as qualidades abertas do discurso humano, tomando-as como fundamento, e, assim, intervir na maneira como o conhecimento é produzido e constituído nos lugares particulares em que prevaleça um discurso de poder localizado” (HARVEY, 1992, p. 50). Nestes termos, queremos enfatizar que Foucault não pretendia produzir reformas nas práticas estatais, mas estava voltado apenas ao aperfeiçoamento da resistência localizada às instituições, técnicas e discursos da repressão organizada.

os níveis ou instâncias, sobretudo da instância política e da dinâmica do poder do Estado ou de sua utilização para justificar uma semiautonomia na esfera da cultura. O que emerge do pós-estruturalismo foucaultiano não é meramente uma heterogeneidade de níveis,

[...] doravante a semiautonomia se distenderá em autonomia *tout court*, e será concebível que no mundo descentrado e esquizofrênico do capitalismo avançado, as várias instâncias possam realmente não ter qualquer relação orgânica umas com as outras (JAMESON, 2002, p. 102– grifo da autora).

E, o que é mais importante, surgirá a ideia de que as lutas pertinentes a cada um desses níveis (lutas puramente políticas, puramente econômicas, puramente culturais, puramente teóricas) podem igualmente não ter relação necessária entre si. Ao pensamento foucaultiano convergem, assim, os vários movimentos sociais, os “sujeitos mortos”, bem como, os desiludidos com as práticas do socialismo realmente existente para um ataque multifacetado e pluralista às práticas localizadas de repressão, mas destituídas de qualquer ataque frontal e radical ao sistema capitalista.

Desse modo, a cultura que emergiu do final dos anos 1960 está assentada numa prática política que valoriza o cotidiano, o dia a dia, o aqui e agora. Aflora, com isso, a hipertrofia da dimensão subjetiva como reconhecimento da autonomia dos interesses variados presentes na sociedade civil e de seus respectivos grupos sociais, deflagrando-se, assim, uma concepção de política voltada para o cotidiano, para a prática diária de cada sujeito, em que cada um faça a “revolução” no seu cotidiano.

Dito de outra forma, ao mesmo tempo em que a experiência do socialismo realmente existente tornou-se alvo de críticas, sendo tomado como a negação do próprio socialismo, das críticas que se dirigiam ao capitalismo as que ganhavam cada vez mais a cena eram as que estavam cada vez mais centradas nos seus efeitos (“consumismo”, “individualismo”), do que no seu núcleo central: a reprodução ampliada da exploração e das opressões. Instaure-se assim, a nosso ver, uma crítica anticapitalista romântica, “[...] que por trás da pomposa fachada de frases grandiosas de profunda ressonância, inclusive ‘revolucionária’, revela-se sempre de novo [...] a viscosidade, ao mesmo tempo covarde e brutal, do pequeno-burguês capitalista” (LUKÁCS, 1981, p. 119).

Logo, uma visão fragmentada começa a se construir na periferia do capitalismo, a de que nos anos de 1960 todos os tipos de amarras do imperialismo clássico estariam sendo rompidas numa onda arrebatadora de “guerras de libertação nacional” e a ideia de que nestes anos o capital e o poder nos países capitalistas centrais estavam em retirada em toda a parte.

É bem verdade que, após a Segunda Guerra Mundial, “novas configurações sociais” começaram a emergir (uma sociedade variável e equivocadamente descrita como sociedade pós-industrial, capitalismo multinacional, sociedade de consumo, sociedade da mídia etc.) novos tipos de consumo; a obsolescência planejada; um ritmo de vida cada vez mais rápido de mudanças na moda e no estilo, a penetração da propaganda, da televisão e dos meios de comunicação, em geral num grau até então sem precedentes em toda a sociedade; a substituição da velha tensão entre cidade e campo, centro e província, pelos subúrbios e pela padronização universal; o crescimento das grandes redes de autoestrada e o aparecimento da cultura do automóvel. Mas, da aparente ruptura radical com a velha sociedade pré-guerra, na verdade, os anos de 1960 realmente representam um período de transformação e de reestruturação sistêmica do capitalismo, em escala global: o capitalismo tardio.<sup>9</sup>

Nesse processo dialético de “liberação” e “dominação”, as ilusões de liberdade e possibilidades desatadas devem agora ser reconfiguradas, “[...] a força unificadora é a nova vocação de um capitalismo doravante global do qual também se pode esperar que unifique as resistências desiguais, fragmentadas ou locais, ao processo” (LUKÁCS, 1981, p. 119).

Assim, das pautas progressistas no final dos anos 1960, emerge uma reação conservadora da ordem burguesa naturalizando a ideia de inviabilidade histórica do comunismo e da inaplicabilidade das análises marxianas sobre estas novas realidades sociais instauradas – dada a crise do socialismo realmente existente. Acredita-se também no fim da era moderna, tornando-se assim extremamente funcional para a nova e ampliada escala assumida pelo capital. Neste sentido, considerando os elementos brevemente tratados até aqui, compreendemos que é somente à luz destas determinações que podemos apreender os elementos disruptivos com a categoria totalidade presente no pensamento pós-estruturalista e pós-moderno.

---

<sup>9</sup> Análise feita por E. Mandel (1985).



## Notas sobre o pensamento pós-estruturalista

Como já apontado, o pós-estruturalismo surge a partir dos anos 1968, ganha vulto a partir dos anos 1980, e expressa uma ideologia de contrarrevolução cultural que é essencialmente contrária à luta de classes. É também possível apontarmos que se trata de um aglomerado não uniforme de ideias e conceitos postulados por autores como Michel Foucault,<sup>10</sup> Antonio Negri, Jean-Francois Lyotard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, dentre outros, que têm um comum a negação da totalidade e a produção da despolitização das relações sociais.

Neste capítulo, para a análise do pós-estruturalismo, dialogamos com algumas ideias presentes nas elaborações de Deleuze e Guattari. Nestes autores, a realidade é uma construção subjetiva e social e o contexto histórico se dá a partir da experiência de cada um, e não como determinação social. Em linhas gerais, e de forma breve, a produção conjunta<sup>11</sup> de Deleuze e Guattari tem características próprias, dentre elas: utilizam-se de distintos recursos e conhecimentos para a confecção de suas ideias (artes, literatura, cultura, botânica, etc.); colocam-se como contrários a toda forma de exploração do homem pelo homem, assim como contrários a toda explicação totalizante e universalista da realidade social; assim como negam as contribuições da crítica marxiana à economia política como elemento para a compreensão das relações sociais.

Em Deleuze e Guattari (1972) tudo é “produção”. Conforme expresso pelos autores,

---

<sup>10</sup> Conforme sinalizado anteriormente.

<sup>11</sup> Deleuze e Guattari foram parceiros de produção, publicaram juntos livros e artigos. Dentre os livros destacamos: “O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia” (publicado em 1972) e “Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia” (publicado em 1980). Embora não tenhamos a intenção de dissertar sobre a produção de Deleuze e Guattari, se faz necessário um brevíssimo apontamento sobre questões centrais nessas duas publicações. No Anti-Édipo está presente a ideia ou perspectiva da esquizoanálise como proposta ética e estética. Seria a análise do desejo que, segundo a lógica dos autores, é a base da produção social. A perspectiva da esquizoanálise é contrária a qualquer análise da totalidade ou das estruturas. Neste livro Deleuze e Guattari apresentaram dois entendimentos para a vida ou existência: um que chamaram de pulsátil, que seria uma percepção sensorial e plena de afetos; e o outro chamaram maquínica, onde os corpos, segundo eles, perderam qualquer potência de expressão. O livro “Mil Platôs” apresenta muitos conceitos e percepções dos autores acerca do lugar do “pensamento” e da “verdade”. Centralmente realiza uma contraposição entre a lógica da transcendência – herança platônica ocidental – e a imanência – conceito que para os autores supera a transcendência, pois admite que tudo existe em si ou na realidade, tudo tem valor em si, sem, segundo a interpretação dos autores, a hierarquia do pensamento filosófico ocidental.

[...] na verdade – espantosa e negra verdade que surge no delírio – não há esferas nem circuitos relativamente independentes: a produção é imediatamente consumo e registro, o consumo e o registro determinam diretamente a produção, mas determinam-na no seio da própria produção. De tal modo que tudo é produção: produção de produções, de ações e de reações; produção de registros, de distribuições e de pontos de referência; produção de consumos, de volúpias, de angústias e dores (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 9).

Entendemos que as análises de Deleuze e Guattari apontam como supostamente inexistente a relação social entre as diferentes esferas – produção, distribuição e consumo – e sua relação com a totalidade.

Recorrendo a Netto e Braz apontamos que a produção e as relações de produção são centrais para a análise do conjunto do processo econômico. Entretanto, salientamos que o processo de produção está implicado e é afetado pelos processos de distribuição e consumo, demonstrando que “[...] a produção constitui o momento determinante daquela totalidade” (NETTO; BRAZ, 2006, p. 64–65). Dessa forma, dar centralidade à esfera de produção não significa a negação das demais esferas.

No texto “Introdução à contribuição à crítica da economia política”,<sup>12</sup> Marx já nos oferecia esclarecimentos sobre essa questão. Marx trata da produção material, nela compreendida a forma como os indivíduos produzem em sociedade, apontando também que determinada produção é característica de um determinado grau de desenvolvimento social. Entretanto, em qualquer época a produção guarda traços comuns.

A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, pelo fato de que põe realmente em relevo e fixa o caráter comum, poupando-nos, portanto, as repetições. Esse caráter geral, entretanto, ou esse elemento comum, discriminado pela comparação, está organizado de uma maneira complexa e diverge em diversas determinações. [...] As determinações que valem para a produção em geral devem ser precisamente separadas, a fim de que não se perca de vista a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre já do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos (MARX, 2008, p. 240).

---

<sup>12</sup> Tomamos como referência a “Introdução à contribuição à crítica da economia política”, que integra o livro “Contribuição à crítica da economia política”, publicação da Editora Expressão Popular (2008).

Em síntese, Marx afirma:

O resultado a que chegamos não é que a produção, a distribuição, a troca, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças de uma unidade. A produção excede-se tanto a si mesma, na determinação antitética da produção, que ultrapassa aos demais momentos. [...] A produção, sem dúvida, em sua forma unilateral, é também determinada por outros momentos [...]. Enfim, a necessidade de consumo determina a produção. Uma ação recíproca ocorre entre diferentes momentos (MARX, 2008, p. 257).

Deleuze e Guattari (1972) apresentam suas observações acerca da produção social, e defendem a ideia de que a produção social tem como base única o desejo dos indivíduos.

Na verdade, a produção social é simplesmente a produção desejante em determinadas condições. Afirmamos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado e que a libido não precisa de nenhuma mediação ou sublimação, de nenhuma operação psíquica, de nenhuma transformação, para investir as forças produtivas e as relações de produção (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 33).

Segundo eles, a produção se refere à produção do desejo, e nela supostamente estariam contidas, nos termos dos autores, a produção de produção, a produção de reprodução, a produção de anti-produção (ou não-produção) e a produção do consumo. Na perspectiva dos autores os sentidos apreçados à produção seriam uma afirmação do potencial criador e criativo dos seres humanos, a chamada potência dos afetos. Em Deleuze e Guattari, afetos não são sentimentos, mas sensações, e a potência é a capacidade que o ser vivo tem de afetar e ser afetado, e o pensamento seria a forma de decifrar esses afetos. Nos autores esse pensamento que decifra os afetos seria uma contraposição ao pensamento orientado pela razão moderna, da totalidade; pensamento este que, segundo os autores, seria reducionista, caduco, apenas propositivo de modelos a serem seguidos (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Deleuze e Guattari afirmam que: “[...] a existência de uma repressão social que atinge a produção desejante não afeta absolutamente em nada o nosso princípio: o desejo produz o real, ou a produção desejante mais não é do que a

produção social” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 35). Os autores, a partir da discussão sobre controle, realizam uma crítica multifacetada: ao capitalismo, à psicanálise e às formas universais de explicação da realidade social. Para os autores tudo pode ser produzido ou inventado porque o mundo é produção. E a essa conclusão denominam “revolucionária”.

Ainda que esses autores critiquem o modo de produção capitalista, suas elaborações concebem que os indivíduos têm liberdade de escolha nesta ordem social e que essa liberdade existe na medida do desenvolvimento dos “desejos” individuais.

No nosso entendimento, a fragilidade deste argumento não suporta a análise concreta à luz da categoria totalidade elaborada por Marx, que explicita o conjunto das determinações das relações sociais no modo de produção capitalista.

Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase do desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser; ao contrário, é o ser social que determina sua consciência (MARX, 2008, p. 47).

Entretanto, há também, em Marx, a indicação de superação dos antagonismos pela via da superação do sistema capitalista, ou seja, uma alternativa concreta à apropriação privada do trabalho coletivo. Em Marx, a liberdade de escolhas não se dá somente no plano mental, mas em condições concretas e para todos. Num sistema onde o capital produz desigualdades, exploração, subjugação e medo, onde a maioria da população mundial não tem acesso às mínimas condições de satisfação de necessidades humanas básicas, é possível que os indivíduos revolucionem suas vidas e a relação com o trabalho utilizando a dimensão do desejo individual? Entendemos que não.

Hobsbawm (1995), em sua obra intitulada “Era dos extremos: o breve século XX – 1914–1991”, demonstrou que a juventude do Maio de 1968 – donde se encontram os jovens Deleuze e Guattari – operou uma subversão da noção de política na medida em que trouxe para a esfera pública a afirmação de

desejos privados e pessoais. Para Hobsbawm, essa combinação entre a “liberação pessoal” e a “libertação social” não teve um resultado progressista no que se refere às lutas de classes, ao contrário, negou o desenvolvimento histórico das relações sociais. Nesse sentido, as bandeiras do Movimento Maio de 1968 são manifestações dessa interpretação que sugere uma supremacia do “desejo” privado: “É proibido proibir”; “Tomo meus desejos por realidade, pois acredito na realidade dos meus desejos”; “Quando penso em revolução quero fazer amor”; “O pessoal é político” etc. (HOBSBAWM, 1995, p. 325–326). Assim, é possível afirmarmos que, nas elaborações da fase madura de Deleuze e Guattari, encontramos desdobramentos das interpretações da juventude.

Isto posto, em termos gerais, o pós–estruturalismo se assenta no abandono das metanarrativas, oriundas do pensamento moderno, que conferem centralidade à categoria da totalidade. Essa rejeição à categoria da totalidade produz interpretações que avançam no sentido de negação na processualidade histórica, presente também no cotidiano de homens e mulheres que são seres sociais antes de classificados como indivíduos. Alguns efeitos práticos são a despolitização dos debates, a hipertrofia da dimensão subjetiva<sup>13</sup> e a negação da luta de classes e, por conseguinte, a impossibilidade de superação do modo de produção capitalista. Dessa forma, localizamos o pós–estruturalismo como um elemento da contrarrevolução burguesa inscrita nas crises recentes do capital e suas estratégias de ação. A negação da categoria da totalidade assume nesta perspectiva a negação do trabalhador (do proletário) como um sujeito revolucionário.

## O pensamento pós–moderno

Para os pós–modernos,<sup>14</sup> nas últimas décadas, diversos sinais verifica

---

<sup>13</sup> Não se trata de negar a dimensão da subjetividade presente em relação à objetivação, mas sim de refutar a hipertrofia da dimensão subjetiva na leitura das relações sociais.

<sup>14</sup> De acordo com Sousa (2005) “[...] não existe aquilo que poderíamos considerar como uma posição teórica pós–moderna, bem como não podemos afirmar que exista um teórico, existem sim teóricos pós–modernos”. No entanto, segundo Boaventura de Souza Santos (2003), no campo sócio–político existiria uma clara clivagem entre estes autores. Ter–se–ia, pois, uma pós–modernidade de oposição na qual o autor diz se assentar e uma pós–modernidade de celebração. O autor baseia–se no entendimento de que existem dois eixos que tentam explicar o tempo presente: um, que aponta que as promessas da modernidade eram falsas e por isso irrealizáveis, outro, formula que o conjunto de valores e crenças da modernidade se esgotaram e aqui não se trata de dizer que eram falsas, mas que se tornaram irrealizáveis. Por esta diferenciação, pós–

dos nas artes, na arquitetura, na literatura e na dinâmica social como um todo evidenciam o exaurimento do projeto moderno de civilização e a ascensão de uma nova ordem societária, a pós-modernidade. Em contrário, como sinalizamos anteriormente, entendemos como Mandel (1985) que se trata de uma nova fase, o capitalismo tardio, e, logo, da moderna sociedade burguesa marcada por um processo em que os últimos vestígios de espaço tradicional ou não transformado em mercadoria dentro e fora do mundo avançado – são agora finalmente eliminados (MANDEL, 1985, p. 124).

Coube a Lyotard em seu livro “A condição pós-moderna”, publicada em 1979, postular pela primeira vez a discussão sob o mote de pós-modernidade. Nesta obra, sustenta-se a ideia de que o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna (LYOTARD, 2002, p. 15).

Estas modificações, cuja origem, para o autor, remontam a uma crise da ciência (e da verdade) ocorrida em fins do século XIX, são tão substantivas, que para Lyotard ocorre uma verdadeira deslegitimação dos dispositivos modernos de explicação da ciência, provocada pelo impacto das transformações tecnológicas sobre o saber.

É, porém, na obra de Boaventura de Sousa Santos que encontramos uma vasta sistematização do que seria a suposta condição pós-moderna e, também, dada a abrangência de temas referida pelo autor, que podemos explicitar a negativa da categoria de totalidade nestas elaborações. Deste modo, a crítica feita por este autor ao paradigma da modernidade se estabelece fora das convenções e dos cânones estabelecidas por este modelo de racionalidade, bem como, seu entendimento no que concerne à ciência, à ideia de paradigma, ao entendimento de razão, democracia e capitalismo. *A transição paradigmática se define a partir das lutas paradigmáticas, ou seja, lutas estas que buscam aprofundar a crise do paradigma dominante e acelerar a transição para o paradigma pós-moderno emergente.*

*Ao explicar este processo transitório*, Santos (2000) afirma que as sociedades e as culturas contemporâneas atravessam um período de transição paradigmática em que duas dimensões se tornam eixos fundamentais, a epistemológica e a societal. A transição epistemológica ocorre entre o paradigma da “ciência mo-

---

modernos como Jean-François Lyotard e Michel Maffesoli acabariam por situar-se no primeiro caso que considera falaciosas as promessas da modernidade e por consequência propõem a substituição da razão moderna. E pós-modernos, como o próprio Santos, seriam mais progressistas na medida em que consideram que os valores propostos pela modernidade são válidos, mas que os meios modernos são incapazes de realizá-los.

terna”, cujo processo de falência torna, segundo o autor, evidente, e o paradigma emergente difícil de identificar, mas denominado por ele como “ciência pós-moderna”.

De acordo com Santos (2003) o que há de novidade para esse século é o reconhecimento de conhecimentos rivais alternativos à ciência moderna e, a partir disso, abrem-se possibilidades para construções de ciências multiculturais. Para ele a ciência moderna nos possibilitou uma base de conhecimento arrogante,<sup>15</sup> sendo ela uma atividade corporativa e autônoma, e que sua autonomia serve tanto para se desvincular dos processos de lutas sociais e exercício da cidadania, como também para estabelecer grandes contratos mercenários.

No livro “A crítica da razão indolente, contra o desperdício da experiência” (2000), Santos explicita o que compreende por transição paradigmática na contemporaneidade. Com a publicação deste livro Santos reafirma um conhecimento pós-moderno de oposição, termo que ele mesmo cunhou, para justificar um conhecimento emancipatório, sendo ele construído a partir das tradições epistemológicas marginalizadas da modernidade ocidental; defende ainda que a teoria crítica construída a partir deste horizonte deve, necessariamente, romper com o dualismo existente entre conhecimento científico e o conhecimento originário do senso comum.

O conhecimento-emancipação tem de converter-se num senso comum emancipatório: impondo-se ao preconceito conservador e ao conhecimento prodigioso e impenetrável, tem de ser um conhecimento prudente para uma vida decente. A reinvenção do senso comum é incontornável dado o potencial desta forma de conhecimento para enriquecer a nossa relação com o mundo. Apesar de o conhecimento do senso comum ser geralmente um conhecimento mistificado e mistificador, e apesar de ser conservador, possui uma dimensão utópica e libertadora que pode valorizar-se através do diálogo com o conhecimento pós-moderno (SANTOS, 2000, p. 107–108).

---

<sup>15</sup> No livro “Um discurso sobre as ciências”, Santos (1995) expõe as ideias iniciais acerca do debate sobre a pós-modernidade. Neste material, o autor desenvolve argumentações no que tange à concepção de ciência, destacando três perspectivas fundamentais de compreensão neste tema: *paradigma dominante da ciência moderna; a crise do paradigma atual e transição para um novo paradigma e o paradigma emergente “pós-moderno”*. Tais ideias serão posteriormente aprofundadas nos livros: “Introdução a uma Ciência pós-moderna” (1989); na obra publicada no Brasil em 1995, “Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade” (2003) e na publicação do livro “A crítica da razão indolente: Contra o Desperdício da Experiência” (2000).

Segundo as concepções deste autor, a razão constituída pelo paradigma moderno se configura como uma razão indolente, ou seja, um modelo de racionalidade preguiçosa. Esse modelo se estabelece a partir de quatro formas de razão,<sup>16</sup> sendo elas a razão impotente (determinismo e realismo), a arrogante (livre arbítrio, construtivismo), metonímica (a parte tomada pelo todo) e proléptica (o domínio do futuro sobre forma do planejamento da história e do domínio da natureza). Neste sentido, uma possível alternativa para substituição desse modelo de razão indolente é uma razão cosmopolita que se justifica a partir de três fundamentos: sociologia das ausências, sociologia das emergências e trabalho de tradução (SANTOS, 2002, p. 240). Quanto ao desenvolvimento da razão indolente, o autor afirma:

A razão indolente subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos. A consolidação do Estado liberal na Europa e na América do Norte, as revoluções industriais e o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo, constituíram o contexto sócio-político em que a razão indolente se desenvolveu. As exceções parciais, o romantismo e o marxismo, não foram nem suficientemente fortes nem suficientes diferentes para poderem ser uma alternativa à razão indolente. Por isso a razão indolente criou o quadro para os grandes debates filosóficos e epistemológicos dos últimos séculos e, de fato, presidiu a eles (SANTOS, *ibidem*).

Santos (2002) afirma que não houve uma reestruturação do conhecimento sobre qualquer das quatro formas de indolência da razão. Entre as quatro formas de razão indolente destacamos duas, a razão metonímia e a razão proléptica, devido à intensificação dos debates em relação às mesmas a partir dos anos sessenta do século XX. Para este autor, a razão metonímia não é capaz de compreender o mundo fora da compreensão ocidental de mundo, ou seja, ela acredita que nenhuma das partes deve ser pensada fora da totalidade das re-

---

<sup>16</sup> Santos afirma que a indolência da razão criticada neste capítulo ocorre de quatro formas diferentes: a razão impotente, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; a razão arrogante, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; a razão metonímica, que se reivindica como a única forma de racionalidade, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria prima; e a razão proléptica, não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente (SANTOS, 2000, p. 240).



lações. Para ele, este modelo de racionalidade possui uma compreensão limitada do mundo e de si mesma e, para tanto, deve ser superada. Sua superação nessa fase de transição deve iniciar a partir do que este autor chama de sociologia das ausências.<sup>17</sup>

No que tange à razão proléptica, este autor afirma que a planificação da história formulada por ela dominou os debates sobre idealismo e materialismo histórico, sobre historicismo e pragmatismo, sendo contestada a partir da década de 1980 pelas teorias das complexidades e as teorias do caos. Sua ideia de progresso viu-se contestada com as ideias de fracasso, não existindo alternativas.

Santos (2000) afirma que a teoria crítica moderna apresentou fraquezas ao longo de seu desenvolvimento, seu erro foi não ter reconhecido que a razão que critica não pode ser a mesma que pensa. Para ele, no projeto da modernidade existem duas formas de conhecimento: o conhecimento regulação/emancipação, ambas inscritas na matriz moderna. Contudo, na modernidade eurocêntrica o conhecimento regulação dominou o conhecimento emancipação, a partir da hegemonia e institucionalização do conhecimento. Assim, as promessas da modernidade converteram-se em problemas incontornáveis sem solução (SANTOS, 2000, p. 29).

Para Santos (2000), o paradigma sociocultural da modernidade se constituiu antes do capitalismo industrial ter se tornado dominante nos países centrais, ou seja, o autor compreende a modernidade ocidental e o capitalismo como dois processos históricos e autônomos. Para ele, a modernidade desaparecerá antes de o capitalismo perder a sua posição dominante, pelo fato do mesmo apresentar um processo de superação e outro de obsolescência.

O que fica ausente na construção deste autor são os aspectos fragmentários e reificantes da divisão social do trabalho e da economia política sob o capitalismo. Compreensão essa largamente elaborada por Lukács, em “História e Consciência de Classe”, de 1923, na qual o filósofo húngaro afirma:

Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o

---

<sup>17</sup> Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objetivo das sociologias das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças (SANTOS, 2002).

ponto de vista da totalidade. A categoria da totalidade, o domínio do universal e determinante do todo, sobre as partes constituem a essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova. [...] A ciência proletária é revolucionária não somente pelo fato de contrapor à sociedade burguesa conteúdos revolucionários, mas, em primeiro lugar, devido à essência revolucionária de seu método. O domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência (LUKÁCS, 2003, p. 105–106).

Neste sentido, identificamos nos autores pós-modernos, em geral, e Santos, em particular, uma entificação da razão moderna, tomada abstraída das condições objetivas em que se realiza na moderna sociedade burguesa. Sousa (2004) demarca os limites dessa compreensão quando afirma:

Nestes termos, é possível a estes autores proporem a superação da modernidade sem que se estabeleça qualquer ruptura com a ordem social burguesa e, ao mesmo tempo, o pensamento pós-moderno aparece como extremamente “radical”, uma vez que parece efetivar “críticas tão incisivas” acerca das mazelas contemporâneas. O que estes autores só esqueceram de empreender foi uma crítica contundente à vigência globalizada do capital; ao contrário, percebemos que o pensamento pós-moderno é, no momento contemporâneo, a expressão no plano das ideias da existência decadente deste sistema (SOUSA, 2004, p. 23).

Dessa forma, ao fazer tal movimento, compreendemos que é aqui que se coloca claramente a ruptura com a totalidade como perspectiva de análise da realidade.

## Considerações Finais

Os elementos tratados até aqui permitem-nos afirmar que os pensamentos pós-moderno e pós-estruturalistas, ao expressarem a decadência ideológica burguesa, constituem bases explicativas para os esforços capitalistas em derrotar o trabalhador (o proletário) como sujeito revolucionário. A negação da categoria da totalidade produz efeitos práticos que podem ser vistos hoje, por exemplo, enquanto vivenciamos a pandemia por Covid-19. Especialmente no Brasil observamos cotidianamente a negação da ciência, a despolitização dos

debates e a afirmação dos interesses de lucratividade do capital sobre os corpos dos trabalhadores, cada vez mais substituíveis.

Neste sentido, evidencia-se que a negação da categoria totalidade não é um debate travado apenas nos meios acadêmicos. A ideia, por exemplo, de que o novo coronavírus afeta a todos de igual maneira é falsa e obscurece as imensas desigualdades de acesso à atenção à saúde, assim como ao próprio trabalho. É uma questão epidemiológica, mas é também a expressão das desigualdades sociais oriundas da formação social brasileira – periférica, subordinada e dependente.

À luz dos pensamentos pós-estruturalista e pós-moderno gravitam afirmações irracionalistas e relativistas que promovem uma distorção da realidade social como forma de sustentação da negação da razão e da totalidade. Cumprem estes pensamentos a função conservadora e estabilizadora da ordem numa esteira que os unifica e as suas derivações retóricas à lógica contrarrevolucionária que fragmenta as lutas sociais tratando homens e mulheres como ilhas, como indivíduos autônomos desconectados da determinação social ao qual estão imersos. É um ardid da realidade que cumpre a função de fragmentação das lutas sociais.

## Referências

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 1972.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FERRY, L.; RENAUT, A. **Pensamento 68**: ensaios sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HOBSBAWN, E. J. **A era das revoluções**: Europa (1789–1848). 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. **A era dos extremos**: o breve século XX (1914–1991). 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAMESON, F. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio, 2ª edição, São Paulo: Ática, 2002.

- KONDER, L. **O marxismo na batalha das ideias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- \_\_\_\_\_. **O que é dialética**. 28. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- KORSCH, K. **Marxismo e filosofia**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.
- KOSIK, K. **Dialética do Concreto**. 6 reimp. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- LEFEBVRE, H. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro: Forense–Universitária, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Lógica Formal e Lógica Dialética**. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1970.
- LUKÁCS, G. **Marxismo e Teoria da Literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- \_\_\_\_\_. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. Temas de Ciências Humanas, tradução de Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, n. 4, p. 1–18, 1978
- \_\_\_\_\_. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1981.
- \_\_\_\_\_. **História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LYOTARD, J. F. **A condição pós–moderna**. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MANDEL, E. **O capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, ano XV, n. 44, abril 1994. p. 26–42.
- NETTO, J. P.; BRAZ, M. **Economia Política: uma introdução crítica**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, B. de S. **Introdução a uma ciência pós–moderna**. Rio de Janeiro: Graal. 1989
- \_\_\_\_\_. **A crítica a razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. Sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 237–280, 2002. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/1285>>. Acesso em: 03 jan 2021.

\_\_\_\_\_. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

\_\_\_\_\_. Fórum Social Mundial. **Manual de uso**. Madison, 2004. Disponível em: <<https://www.ces.uc.pt/bss/documentos/fsm.pdf>>. Acesso em: 03 jan 2021.

\_\_\_\_\_. **Fórum Social Mundial**: Manual de uso. Porto: Afrontamento, 2005a.

\_\_\_\_\_. A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 72, p. 07–44, 2005. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccs/979>>. Acesso em: 03 jan 2021.

SOUSA, A. A. S. de. Pós-modernidade: fim da modernidade ou mistificação da realidade contemporânea? **Revista Temporalis**, Brasília, ano v, n. 10, p. 51–81, 2005.