

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS E A “PÓS-MODERNIDADE DE CONTESTAÇÃO”:

Algumas notações marxistas

MAURICIO BERNARDINO GONÇALVES¹.

Resumo: É mais ou menos consensual que o último quarto do século XX trouxe mudanças significativas tanto na organização social das sociedades modernas como nas teorias utilizadas para a sua explicação e/ou transformação. É aproximadamente neste período que surge o amplo e multifacetado movimento sócio-cultural da “pós-modernidade”. Boaventura de Sousa Santos é talvez o mais importante teórico e militante [tendo grandiosa influência no Fórum Social Mundial, por exemplo] da corrente intitulada “pós-modernidade de contestação”, termo, aliás, que ele mesmo cunhou. Esta corrente procura investigar as possíveis vias de concretização dos ideais da modernidade criando, todavia, meios pós-modernos para atingi-los. Nesta tentativa, uma série de temas foram tratados, desde a avaliação sócio-histórica da modernidade até as mediações políticas necessárias para a implementação dos ideais almejados, passando ainda pelo conceito de ciência e por toda uma discussão epistemológico-ontológica. O artigo em tela pretende analisar criticamente a tentativa desta corrente, a partir fundamentalmente das elaborações do sociólogo português, tendo o marxismo como parâmetro.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Marxismo. Metodologia. Emancipação.

Abstract: It's pretty much consensual that the last quarter of the 20th century brought some significant changes in the macro social organization of the modern societies and also in the theories used to its explanation and/or transformation. It is on that period that raises the very diverse socio-cultural movement of the “post-modernity”. Boaventura de Sousa Santos is probably the most important theoretical and militant [having a huge influence in the World Social Forum, for example] of the “combat post-modernity” proposal, term in which he was the creator. The “combat post-modernity” investigates the possibilities of achieving the ideals of modernity using post-modern ways. In this attempt, a very large variety of topics were developed, from the socio-historical evaluation of modernity to the necessary political mediations in the implementation of the intended ideals, passing through the concept of science and even from an epistemological-ontological discussion. The present article has the objective to critically analyze the mentioned attempt, fundamentally from the elaborations of the lusitanian sociologist, having marxism as parameter.

Key-words: Post-modernity. Marxism. Methodology. Emancipation.

Boaventura de Sousa Santos e a “pós-modernidade de contestação”: algumas notações marxistas.

[a] “Necessitamos de um outro tipo de racionalidade”.

[b] “As grandes teorias às quais nos acostumamos – de alguma maneira, o marxismo e outras correntes e tradições

– não parecem nos servir totalmente neste momento”.

[c] “(...) para preservar a biodiversidade, de nada serve a ciência moderna”.

[Boaventura de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*].

O capital entrou em um novo momento histórico de sua trajetória aproximadamente nos últimos anos da década de 1960. Esse momento coincide mais ou menos com as *derrotas* sociais e políticas das mobilizações dos anos 1960². Foram principalmente essas derrotas que possibilitaram uma remodelação na *forma* de dominação do sistema em nível mundial, proporcionando uma transformação do padrão de acumulação taylor-fordista e keynesiano, em vigor fundamentalmente pós-1945, para um toyotista e neoliberal que nos acompanha até os dias de hoje. É um período onde o capital entra em uma fase de *crise estrutural*³ (Mészáros) e onde as capacidades e possibilidades civilizatórias do sistema se exaurem completamente, fazendo com que o pólo da destruição, existente durante todo o período de sua existência, se desloque para o centro de sua dinâmica sócio-reprodutiva.

Também não é à toa que aproximadamente nesse mesmo momento histórico, principalmente na “esfera da cultura” e no plano das teorizações sociais, adquiram cada vez mais força elaborações e proposições de viés *pós-moderno*. É justamente no interior desse período de crise estrutural que o capital procura desintegrar uma série de conquistas filosóficas e históricas da humanidade⁴.

As primeiras manifestações com repercussões mais ou menos mundiais e contrárias ao novo contexto sócio-histórico neoliberal ganham força a partir de meados da década de 1990. O movimento neozapatista no México desde 1994 e as manifestações altermundialistas a partir de 1999 (a de 30 de novembro de 1999 em Seattle contra a Organização Mundial do Comércio é um marco histórico), confrontam de maneira direta a hegemonia neoliberal. Em 2001, como consequência dessas manifestações e como tentativa de coordenação internacional dos diversos movimentos anti-neoliberais envolvidos nas manifestações altermundialistas anteriores, surge o Fórum Social Mundial (FSM).

A importância do FSM reside em: (1) ter declarado a possibilidade de um “outro

mundo” alternativo ao mundo neoliberal, contrapondo-se à ideologia do fim da história e ao *pensamento único* neoliberal, por um lado, e; (2) ter procurado (e continuar procurando) uma via de unificação política para os mais diversos movimentos sociais de causas específicas, que em muitos casos realizam suas lutas de forma atomizada, limitada e restrita⁵.

É sabido e notório que no interior do Fórum Social Mundial vários grupos, organizações e movimentos, dos mais variados espectros do campo político, possuem importância e relevância para o seu desenvolvimento. O MST, a CUT, a CBJP, o Instituto Ethos e o IBASE estarão provavelmente entre as organizações mais conhecidas e influentes em nível nacional. Em nível internacional, ATTAC, CLACSO, Focus on the Global South e Via Campesina ocupam um papel de bastante destaque. Entretanto, caso quiséssemos escolher uma organização que representasse o mais fielmente possível a *alma* político-teórica do FSM, não só encontraríamos grandiosas dificuldades como provavelmente seríamos mal sucedidos. Todavia, entre os intelectuais e ativistas mais representativos talvez a tarefa seja menos complicada, uma vez que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, sem margem para grandes divergências, seria provavelmente mencionado como o intelectual que melhor expressa, em nível teórico, a própria dinâmica do FSM. Santos pode ser considerado como um intelectual *típico* do movimento encetado em Porto Alegre.

É certo que também não podemos esquecer de mencionar Francisco Whitaker. Contudo, ainda que este último seja um dos mais influentes dentro do Conselho Internacional do FSM [e o foi especialmente em seu período de ascensão (2001-2005), quando a concepção de *espaço aberto*, que tem nele o seu mais intransigente defensor, gozava de uma influência amplamente hegemônica] e que tenha mesmo realizado uma análise detida do FSM, o motivo para a escolha de Santos, além do reconhecimento obtido por seus próprios pares e pelos participantes do FSM, reside no fato dele ter

criado um *sistema teórico* bastante amplo que procura explicar o próprio significado histórico do FSM a partir da análise da estruturação do movimento sócio-cultural da modernidade, do atual período de mudança paradigmática e da necessidade de renovação da teoria e da prática emancipatórias, conforme seus próprios termos.

Não estaríamos muito longe da verdade se disséssemos que o FSM é o movimento político que encarna as propostas emancipatórias do sistema teórico elaborado pelo autor português⁶. Se a Comuna de Paris foi “a forma política por fim descoberta” por Marx e Engels para a sua fórmula de *ditadura do proletariado*, o FSM foi, de maneira homóloga, o fenômeno político que mais ou menos materializou o sistema teórico de reinvenção da emancipação social em tempos de transição paradigmática do intelectual lusitano.

Com a finalidade de expor, ainda que de maneira geral, o sistema teórico de Santos, dividiremos a argumentação em três partes: a) a avaliação e a explicação que ele dá para o movimento sócio-cultural da modernidade, sua racionalidade, seu declínio e o atual momento de transição pós-moderna; b) sua concepção de ciência e de epistemologia, e; c) as propostas políticas que defende.

I.

Todos os grandes autores sociais do século XIX e XX, de uma forma ou de outra, para entender e explicar a essência e a dinâmica da sociedade em que viviam, tiveram que enfrentar a questão das origens e a avaliação sócio-histórica da modernidade e de suas promessas emancipatórias. Émile Durkheim elaborou as noções de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica*, associando a primeira a sociedades “tradicionais” e a segunda a sociedades modernas, desenvolveu a noção de *anomia* e procurou demonstrar o papel que a *moral* tem, tanto como “cimento” social, como elemento indispensável para o entendimento da conservação e da transformação sociais; Max Weber estudou a relação entre ética religiosa e acumulação capitalista, além de elaborar as

idéias de *desencantamento do mundo* e do seu crescente processo de *burocratização*; Karl Marx enfatizou o caráter revolucionário da burguesia, a *dialética* entre as relações sociais de produção e as forças produtivas sociais e o papel das lutas de classes a partir da análise imanente do *movimento do capital* e de sua tendência incontrolável de expansão e controle social total; Jürgen Habermas mostrou como a *racionalidade instrumental* foi adquirindo cada vez maior hegemonia social e como isso fez com que o *sistema* (dimensões da competição política e econômica) “colonizasse” o *mundo da vida* (esferas da vida social não dominadas pela razão de meios e fins) e como a saída para esse processo deveria residir no florescimento da *razão comunicativa*.

Santos segue esses passos e para explicar o atual período de transição paradigmática e pós-moderna, remonta a uma análise do nascimento e da evolução do período da modernidade, de sua razão correspondente e de suas promessas. Em seus termos, o desenvolvimento do paradigma da modernidade, constituído por uma tensão (e uma tentativa de equilíbrio) entre a regulação social e a emancipação social, acabou produzindo a absorção ou o esvaziamento do segundo elemento no primeiro, dada a promiscuidade que manteve com o capitalismo.

(...) o paradigma da modernidade é um projeto sócio-cultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre a regulação social e a emancipação social. A trajetória social deste paradigma não é linear, mas o que mais profundamente a caracteriza é o processo histórico da progressiva absorção ou colapso da emancipação na regulação e, portanto, da conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias, o que em meu entender se deve à crescente promiscuidade entre projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo particularmente evidente a partir de meados do século XIX (SANTOS, 1995, p. 137).

Em sua avaliação a modernidade esgotou definitivamente as suas possibilidades emancipatórias e entrou em um período de exaustão completa (um período de transição que pode durar muito tempo). Se Habermas ainda acreditava (ou acredita) que as promessas da modernidade podiam ser cumpridas com instrumentos modernos, Santos, mantendo a idéia da atualidade das promessas modernas, descarta os seus meios, sua racionalidade e seus instrumentos, entendendo que eles são partes do problema e não da solução necessária⁷. Esse período de exaustão da modernidade é na verdade um período de transição paradigmática, que ele designa como *pós-moderno*, e que exige instrumentos teóricos, epistemológicos e políticos novos (pós-modernos).

Santos é e se considera um teórico pós-moderno⁸ justamente por isso: por entender que o período histórico em que a modernidade se desenvolveu – sem ser capaz de cumprir o que prometeu, em resumo: liberdade, igualdade e fraternidade ou, em outros termos, uma sociedade baseada nos imperativos da razão e que proporcionasse os meios para o livre desenvolvimento material e moral de todos (*progresso* social) a partir do uso também racional dos recursos naturais, indispensáveis a esse mesmo progresso, – terminou, esgotou-se. E com esse esgotamento, os próprios meios, recursos e, finalmente, a própria racionalidade moderna não podem nos ajudar na transição paradigmática. Ainda que as promessas da modernidade sejam válidas e que devam continuar lutando para efetivá-las – isso o diferencia de uma série de outros teóricos pós-modernos ou mesmo de uma parte considerável da cultura pós-moderna⁹ –, somente com outros meios, instrumentos e uma *outra racionalidade* poderemos obter êxito.

Em suma, não se trata de entender que as aspirações e os elementos constitutivos da modernidade eram falaciosos ou ilusórios como muitos pós-modernos entendem. Entretanto, como passou a haver uma promiscuidade crescente entre a modernidade e o capitalismo, os

elementos constitutivos da primeira acabaram feridos de morte: a ciência, a epistemologia e a razão modernas, as idéias de progresso, universalidade e totalidade, etc. Nesse movimento promíscuo, o equilíbrio tentado entre regulação e emancipação social perdeu-se (se é que foi alcançado alguma vez), e o pólo da emancipação foi cada vez mais se aproximando e sendo absorvido pelo pólo da regulação. De uma maneira paradoxal e contraditória, todos os grandes ideais emancipatórios modernos se transformaram em grandes instrumentos regulatórios. Não podemos deixar de notar, *mutatis mutandi*, uma certa semelhança com a tese habermasiana de colonização do *mundo da vida* pela razão manipulatória e instrumental.

Como os elementos constitutivos da modernidade foram subsumidos, até mesmo as teorias emancipatórias modernas se viram metidas nas armadilhas que procuraram superar. O marxismo, talvez a maior das teorias emancipatórias da modernidade, não poderia deixar de se inserir nesse horizonte. Santos o trata, em geral, como sendo um reducionismo economicista e um determinismo evolucionista, além de criticar sua suposta fé (do marxismo) na ciência e na razão modernas.

Sendo este a traço muito grosso o quadro geral da condição do presente, o que tem o marxismo a contribuir para a sua compreensão e superação? À primeira vista, muito pouco. O marxismo é uma das mais brilhantes reflexões da modernidade, um dos seus produtos culturais e políticos mais genuínos. Se a modernidade se torna hoje mais do que nunca problemática, o marxismo será mais parte do problema que defrontamos do que da solução que pretendemos encontrar. No entanto, há que distinguir. No plano epistemológico, o marxismo pouco pode contribuir para nos ajudar a trilhar a transição paradigmática. Marx demonstrou uma fé incondicional na ciência moderna e no progresso e racionalidade que ela podia gerar. Pensou mesmo que o governo e a evolução da sociedade podiam estar sujeitos a leis tão rigorosas quanto as

que supostamente regem a natureza, numa antecipação do sonho, mais tarde articulado pelo positivismo, da ciência unificada. A crítica epistemológica da ciência moderna não pode assim deixar de envolver o marxismo (SANTOS, 1995, p. 35).

As críticas que lhe têm sido feitas incidem, por um lado, no seu determinismo e evolucionismo e, por outro, no seu reducionismo economicista. (...). O que não tem hoje validade é o fato de Marx, fiel às premissas culturais da modernidade no seu tempo, não ter podido pôr a questão da direção da transformação social fora de um quadro legal de necessidades evolucionistas, convertendo assim a questão da necessidade da direção na questão da direção necessária. (...) o segundo traço da teoria da história de Marx, o reducionismo econômico (...) (SANTOS, 1995, p. 36).

É de espantar a *simplificação* que ele opera em relação à obra de Marx e ao seu legado. Ao assim proceder, ele realiza, na prática, a associação e a identificação entre marxismo e suas caricaturas burocráticas (stalinismo em suas diversas versões). Isso se deve a dois fatores inter-relacionados: a) sua visão do movimento sócio-cultural da modernidade é predominantemente linear e nela inexistente a consideração de uma série de mediações, contradições e complexidades. Muito disso decorre do fato dele tomar a modernidade mais pelos seus resultados do que pelo seu complexo processo de objetivação e das alternativas e saídas históricas efetivas que se chocaram em seu desenvolvimento. Em suma e paradoxalmente, ele utiliza aqui pouco das suas sociologias das ausências e das emergências¹⁰; b) a inexistência em seu sistema teórico de uma visão *dialética* dos processos e das contradições sociais¹¹, o que lhe torna incapaz de apreender as relações (não antagônicas e excludentes, mas distintas e vinculadas) entre parte-todo, relativo-absoluto e universalidade-particularidade e, assim, de realizar *sínteses* entre eles.

[A questão do progresso]

Se é claro que a crítica de Santos em relação ao suposto progressismo marxista recai sobre a identificação que ele realiza entre este último e uma visão teleológica ou finalista da história, não fica claro se ele ainda admite a existência ou possibilidade do progresso histórico (e, se o faz, em que termos). É certo que o próprio Marx deixou-se, em alguns momentos, contaminar pela presença de um certo progressismo em suas elaborações¹². Não são desconhecidas as suas passagens sobre a colonização inglesa na Índia (1850). Entre os marxismos, em especial o da II Internacional e os vários tipos de stalinismo, não foram poucos os que identificaram progresso com as mais distintas formas de evolucionismo e teleologia.

Sem dúvida, a obra de Marx e Engels é atravessada por tensões irresolutas entre um certo fascínio pelo modelo científico-natural e uma conduta dialética-crítica; entre a fé no amadurecimento orgânico e quase natural do processo social e a visão estratégica da ação revolucionária que apreende um momento excepcional. Essas tensões explicam a diversidade dos marxismos que disputam entre si a herança após a morte de seus fundadores (LOWY, 2007, p.148).

Não há uma interpretação *autorizada* para a obra de Marx e Engels. Porém, se há um critério onde podemos afirmar que reside a *alma viva* do marxismo, este é o seu *método*. É verdade que até mesmo neste ponto existem divergências importantes, mas não deixa de ser também verdade que todos os marxismos vulgares podem ser assim chamados por terem ferido ou desconsiderado o método justo do marxismo dialético. As interpretações positivistas, economicistas, deterministas ou reducionistas são todas *incompatíveis* com a alma viva do marxismo pelo seguinte fato: todas essas versões são, mais ou menos, vinculadas à perspectiva fragmentária e reificada da divisão social hierárquica do trabalho e da economia política do capital.

Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexistência prática de cada afirmação de Marx. Um marxista “ortodoxo” sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma “fé” numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro “sagrado”. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores (...) (LUKÁCS, 2003, p. 64).

Assim, tomar o sistema de Marx e o legado que deixou, em bloco, como sendo “progressista” não é nada razoável. Uma outra abordagem marxista do progresso, alternativa ao progressismo, assevera:

“(…) O progresso é decerto uma síntese das atividades humanas, mas não o aperfeiçoamento no sentido de uma teologia qualquer” (LUKÁCS, 1978, p.13). O progresso é o resultado da própria atividade humana – o trabalho – que, ao transformar o mundo circundante, repõe sempre com crescente complexidade e com novas mediações os carecimentos postos pela reprodução social dos indivíduos. Contudo, é o caráter casual “das conseqüências das posições teleológicas” que faz com que “todo progresso surja ao ser como unidade na contradição de progresso e de regressão” (LUKÁCS, 1978, p.16). Assim, o progresso é uma possibilidade objetiva sempre contida e continuamente reposta no processo de humanização do homem pelo trabalho (EVANGELISTA, 2002, p.41).

II.

[A questão das ciências e das epistemologias modernas]

Aqui, Santos é um típico pós-moderno. Diz ele: “semelhantemente, segundo o novo paradigma, a ciência é um conhecimento discursivo, cúmplice de outros conhecimentos discursivos, literários nomeadamente (SANTOS, 1995, p. 332). Nessa visão é a própria realidade e seu movimento que deixam de ser os critérios de verdade. A verdade passa a ser uma questão de argumentos e de sua concatenação *lógica*.

A realidade deixou de ser a referência para a produção do conhecimento. A “representação simbólica” do real ocupa o lugar da chamada “realidade objetiva”. Dessa forma, não há uma determinação ontológica sobre o conhecimento. (...). Como conseqüência, a preocupação intelectual desloca-se para o “discurso” e para as “práticas discursivas”, e a luta entre elas, submersas que estão na dominação e na resistência à dominação, ubiquamente distribuídas nos processos e nas estruturas sociais. Essa “desreferencialização do real” acontece porque “o real é subsumido a um processo de significação sem referente, ou auto-referenciado” (ZAIDAN FILHO apud EVANGELISTA, 2002, p.25).

Rompe-se, assim, a vinculação entre idéia e matéria, e a justa relação entre ambas. Recai-se no *idealismo* não só pela prevalência da primeira em relação à segunda, mas pela sua absoluta autonomização. Assim, o conhecimento científico tem o seu caráter *ontológico* suprimido. Pois, “nosso pensamento, inclusive o pensamento dialético, é somente uma das formas de expressão da matéria em modificação” (TROTSKI, s/d, p.71). Não é à toa que o pós-modernismo possui um caráter anti-ontológico radical. As implicações teóricas desse idealismo podem ser notadas em várias dimensões: a) na supressão da distinção entre *sujeito-objeto*. O novo paradigma emancipatório tem a aprender com Montaigne, através de uma operação de escavação arqueológica, exatamente isto: a

superação da distinção em tela. “Para isso, [Montaigne] rompeu radicalmente com a distinção sujeito/objeto em que assenta a ciência moderna, antecipando assim de muitos séculos o que hoje é pretendido pelo novo paradigma” (SANTOS, 1995, p. 334); b) na indistinção entre *aparência-essência* e na incompreensão da historicidade da relação *relativo-absoluto*: “sendo um conhecimento argumentativo, o novo paradigma recusa totalmente duas outras características da ciência moderna – a intemporalidade das verdades científicas e a distinção absoluta entre aparência e realidade – por achar que cada uma delas, a seu modo, tem uma vocação totalitária” (SANTOS, 1995, p. 330); c) na não distinção entre *natureza-sociedade*; d) na inexistência de uma dimensão de *totalidade* ou na impossibilidade da superação do caráter fragmentário do mundo.

Não é possível hoje uma epistemologia geral, não é possível hoje uma teoria geral. A diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade. Estamos em um processo de transição, e provavelmente o possível seja o que chamo de um universalismo negativo: neste momento, neste trajeto, não necessitamos de uma teoria geral. Não é possível, e tampouco desejável, mas necessitamos de uma teoria sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Estamos de acordo que ninguém tem a receita, ninguém tem a teoria (SANTOS, 2007, p. 39).

Sua principal construção epistemológica e alternativa à ciência moderna está na utilização das sociologias das ausências e das emergências em direção a uma ecologia de saberes. Aqui, duas observações: a) se tivesse considerado o legado racional da modernidade e das *propostas emancipatórias modernas críticas à modernidade* (como o marxismo) de uma forma mais complexa e rica, teria observado que muito de sua proposta das sociologias das ausências e das emergências estão já presentes na própria crítica moderna à modernidade do marxista Benjamin¹³, por

exemplo; b) como a descredibilização da ciência moderna por Santos atinge níveis elevadíssimos, como a terceira citação do início deste artigo demonstra, e isso decorre da identificação que ele opera entre ciência moderna e sua utilização prática (subordinada aos interesses do capital), muito de suas propostas epistemológicas e teóricas acabam por flertar com saídas *irracionistas*: “para dar um exemplo caseiro, o conhecimento dos camponeses portugueses não é menos desenvolvido que o dos engenheiros agrônomos do Ministério da Agricultura” (SANTOS, 1995, p. 330).

Depois dessas palavras, originalmente ditas em 1995, Santos, mais de uma década depois, mudou um pouco a ênfase e a tonalidade do raciocínio, ainda que tenha mantido sua essência.

A ecologia dos saberes. Não se trata de “descredibilizar” as ciências nem de um fundamentalismo essencialista “anticiência”; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica. Ou seja, a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês. Isso não significa que tudo vale o mesmo. Discutiremos isso com o tempo. Somos contra as hierarquias abstratas de conhecimento, das monoculturas que dizem, por princípio, “a ciência é a única, não há outros saberes” (SANTOS, 2007, p. 32).

Não se trata de impossibilitar o “diálogo” entre as diferentes formas de conhecimentos e saberes. Uma ciência que se preze tem o dever de realizar isso. Aqui, é verdade, a preocupação de Santos se dirige ao “imperialismo da ciência moderna” (a serviço do capital), e é justificada. Em nome da ciência – como um alibi para a dominação de outros povos ou de minorias nacionais – muito já foi feito. Entretanto,

afirmar que os diferentes tipos de saberes deverão passar por um processo de discussão para que se possa avaliar qual pode (e em que circunstâncias) “valer mais do que o outro”, parece-nos negar as conquistas, explicações e resultados que a ciência moderna crítica da modernidade proporciona para a humanidade frente a conhecimentos que outrora se supunham “verdadeiros”.

O fundamental é que existe uma incompreensão da noção de *verdade*¹⁴, que ele parece associar de uma vez por todas com a idéia de eternidade e imutabilidade. Como ele não aceita essa noção absurda e anti-histórica – e portanto não-científica –, mas tampouco percebe que a verdade *só* pode ser mutável e histórica, acaba por migrar para o pólo *irracionalista*. Novamente lhe falta o manejo com as noções dialéticas de relativo-absoluto e os limites históricos em que se inserem.

Assim, como não existe separação absoluta entre a verdade e o erro, tampouco existe linha de demarcação entre verdade absoluta e a verdade relativa. Cada etapa do desenvolvimento do conhecimento traz consigo novos grãos, e “grãos” de uma verdade cada vez mais aguçada e precisa, mais extensa, para essa colheita de verdades. Cada verdade atingida é relativa; mas o conjunto das verdades atingidas e determinadas como relativas faz parte do conhecimento objetivo absoluto. Também aqui devemos encarar o pensamento vivo, em movimento, envolvendo o seu passado, suas conquistas, seus instrumentos, todos os seus momentos situados *cada qual em seu devido lugar*, cada qual com seu alcance e seus limites – e dirigindo-se, a partir desse movimento em seu conjunto, no sentido da verdade. A etapa antiga, a lei aproximativa, a teoria transitória, não são suprimidas pelo desenvolvimento subsequente que as supera; ao contrário, são conservadas com um sentido novo, *em sua verdade* (LEFEBVRE, 1979, p. 98).

No conjunto do conhecimento humano, as mais humildes constatações e os procedimentos mais simples da prática tem o seu lugar e ocupam o seu lugar, o

seu grau, tanto na história quanto na atualidade (LEFEBVRE, 1979, p. 100).

Sua construção teórica e epistemológica, entretanto, não deixa de ter coerência com sua proposta política. A democracia epistemológica que ele propõe (ecologia dos saberes) está organicamente articulada com a sua proposta de democratização da vida social como sinônimo para socialismo, como veremos mais adiante. Qual a sua proposta de emancipação política e social?

Vejamos a problemática a partir dos seguintes pontos: a) A questão do trabalho e dos sujeitos sociais da emancipação social; b) a dicotomia Estado/sociedade civil; c) a concepção de poder; d) a concepção de socialismo.

III.

[A questão do trabalho e dos sujeitos sociais da emancipação social]

Sobre este quesito, os debates se concentram, em especial, sobre da importância da categoria *classe social*. Em geral, a posição pós-moderna varia entre dois pólos: a) a total irrelevância da categoria analítica *classe social* (ou mesmo de sua inexistência social efetiva) para a explicação e transformação da dinâmica pós-moderna, e; b) o entendimento de que é uma categoria tão importante, analítica ou politicamente, como outras que se vinculam a diversas outras formas de opressão social (encarnadas nos novos movimentos sociais ou movimentos sociais de causas específicas)¹⁵. A posição de Santos se identifica com o segundo deles. Mas essa identificação possui algumas peculiaridades. “Por minha parte, penso que a primazia explicativa das classes é muito mais defensável que a primazia transformadora. Quanto a esta última, a prova histórica parece ser por demais concludente quanto à sua indefensabilidade” (SANTOS, 1995, p.41). A manutenção da primazia explicativa das classes deriva de sua leitura da globalização neoliberal. Ele é ciente de que esse processo ampliou

consideravelmente a relação de assalariamento no mundo inteiro e em especial nos países periféricos. Assim, as classes sociais não estariam em desaparecimento. Muito menos a classe proletária. Entretanto, dado o processo de dispersão do trabalho e o aumento de sua informalização e precarização, o privilégio da transformação social baseada no critério classe (ou no sujeito social ‘proletários-operários’) é indefensável no novo paradigma pós-moderno. Essa idéia carrega uma importância enorme para o FSM e não é à toa que a palavra classe não aparece uma única vez em sua carta de princípios.

(...) a dispersão social do trabalho obtida nas duas últimas décadas por processos tão diferentes como a transnacionalização dos sistemas produtivos, a precarização e informalização da relação salarial, o aumento do trabalho autônomo e ao domicílio, ao mesmo tempo que dificulta a mobilização sindical, marginaliza a experiência do trabalho nos processos de construção da subjetividade, quer do não trabalhador, quer do trabalhador. (...) Estes processos de dispersão social e de disjunção entre práticas e ideologias ajudam a situar o terceiro argumento sobre a perda da importância do espaço-tempo da produção, ou seja, a idéia de que o operariado deixou de ser uma força privilegiada de transformação social. Esta idéia parece hoje amplamente confirmada. (...) tudo isto aponta no sentido de retirar ao operariado qualquer privilégio nos processos de transformação social (SANTOS, 1995, p. 310).

[A dicotomia Estado/sociedade civil]

Já não é novidade alguma que na dicotomia Estado/sociedade civil a matriz pós-moderna atribui um acentuado antagonismo entre os dois termos, não sendo incomum que impute uma negatividade ao primeiro e uma positividade ao segundo. Em linhas gerais, a sociedade civil é tida como em essência o novo locus das transformações sociais e mesmo da emancipação social. Em

suas versões mais extremas, como é o caso de John Holloway – *Mudar o mundo sem tomar o poder* –, a conquista do poder político (encarnado no Estado) não deve sequer ser objetivado. Santos não faz parte de nenhuma dessas versões e é possível dizer que suas posições são mais bem mais complexas e menos vulgares. Ele percebe de maneira clara a vinculação intestina do Estado neoliberal com os imperativos globais de acumulação do capital e de como se gesta um novo autoritarismo ou o que ele chama de uma “democracia política com fascismo social”.

A meu ver, o que está verdadeiramente em causa na “reemergência da sociedade civil” no discurso dominante é um reajustamento estrutural das funções do Estado por via do qual o intervencionismo social, interclassista, típico do Estado-Providência, é parcialmente substituído por um intervencionismo bicéfalo, mais autoritário face ao operariado e a certos setores das classes médias (por exemplo, a pequena burguesia assalariada) e mais diligente no atendimento das exigências macro-econômicas da acumulação de capital (sobretudo do grande capital). É inegável que a “reemergência da sociedade civil” tem um núcleo genuíno que se traduz na reafirmação dos valores do autogoverno, da expansão da subjetividade, do comunitarismo e da organização autônoma dos interesses e dos modos de vida. Mas esse núcleo tende a ser omitido no discurso dominante ou apenas subscrito na medida em que corresponde às exigências do novo autoritarismo (SANTOS, 1995, p. 124).

Mas a visão do novo papel que o Estado adquire não o faz perder de vista sua importância para os processos de luta social: “creio que o erro mais dramático da esquerda seja dizer que o Estado é irrelevante, que é totalmente corrupto e que não temos de nos preocupar mais com ele. Penso que é preciso lutar dentro e fora do Estado, não há alternativa” (SANTOS, 2007, p. 111). A leitura que faz do novo papel do Estado neoliberal é, no fundamental,

bastante rica. Entretanto, como vivemos num período de transição paradigmática, onde o antigo período ainda não morreu definitivamente e o novo ainda não nasceu completamente, como Santos vê o papel do Estado nesta transição? Coerente com sua proposta de *democratizar a democracia*, o Estado tem que ser democrático no sentido de assegurar em condições de igualdade a disputa pela direção da sociedade civil (e também pela dominação do Estado) e a possibilidade de grupos ou classes rivais colocarem suas posições (de forma também democráticas) em pé de igualdade para que os cidadãos decidam sua vinculação nesta competição de paradigmas adversários. Ele chama esse tipo de Estado de “providencial”: “na transição paradigmática, o Estado será dito Estado-Providência quando assegurar a concorrência em igualdade de circunstâncias entre os principais paradigmas rivais” (SANTOS, 1995, p. 337). Essa concorrência deve se dar em todos os níveis da sociedade civil¹⁶. Assim, o Estado deve mesmo proporcionar a realização de algumas condições materiais mínimas (cidadania social, política e civil) para que essa competição se dê de forma o mais equilibrada possível e para que a participação da sociedade civil seja efetiva na definição dos rumos sociais.

Por exemplo, três condições são fundamentais para poder participar: temos de ter nossa sobrevivência garantida, porque se estamos morrendo de fome não vamos participar; temos de ter um mínimo de liberdade para que não haja uma ameaça quando vamos votar; e finalmente temos de ter acesso à informação. Parece-me que com essa cidadania bloqueada está se banalizando a participação; participamos cada vez mais do que é menos importante, cada vez mais somos chamados a ter uma opinião sobre coisas que são cada vez mais banais para a reprodução do poder (SANTOS, 2007, p. 92).

Sob o domínio do capital, como é possível proporcionar a luta em igualdade de condições entre os paradigmas rivais ainda mais em um momento histórico que

impossibilita a realização de *reformas sociais progressivas universais*? Ele está ciente da dificuldade: “como democratizamos a democracia? Esse é o desafio” (SANTOS, 2007, p. 110). É evidente que, antes de tudo, é necessária a conquista do poder de Estado para que ele seja “suficientemente democrático”¹⁷. Para essa conquista, ele propõe a tática de lutas diretas e institucionais (de modo simultâneo), dado que a democracia representativa se mostra cada vez menos impermeável à participação popular (democracia participativa): “além disso, em alguns contextos tem de ser cada vez mais direta, porque com a criminalização da contestação está se reduzindo a possibilidade de uma luta institucional, e se esta se reduz temos de abrir espaços para a possibilidade de uma luta direta, ilegal e pacífica” (SANTOS, 2007, p. 97). “O que digo é que agora se torna cada vez mais difícil na democracia representativa a prestação de contas, e não vejo alternativa senão o enfrentamento por meio de mecanismos de democracia participativa usando legalidade e ilegalidade, ação direta e ação institucional” (SANTOS, 2007, p. 110).

Santos está consciente de que com a radicalização das lutas contra o paradigma rival da ordem social neoliberal e capitalista, advirão momentos em que serão necessárias *incursões anti-democráticas* aos direitos do capital? Se sim, sua teoria é capaz de assumir a responsabilidade por tais incursões? Em suma, a proposta política de Santos percebe a diferença entre uma democracia do capital e uma democracia das forças do trabalho?

[A concepção de poder]

O liberalismo, o marxismo e os demais movimentos emancipatórios do paradigma moderno, segundo a interpretação pós-moderna, são criticáveis por terem concentrado sua concepção de poder na conquista do Estado. Em suma, por terem *localizado* e identificado, de maneira quase que completa, poder com a esfera estatal. Santos, como visto acima, vê a necessidade de conquistar o poder de Estado, mas não deixa de ter para com o marxismo e demais movimentos emancipatórios modernos, a

visão de que eles de fato operaram um *reducionismo* no que tange à concepção de poder. Aqui, ele se vincula ao que se convencionou chamar *Novos Movimentos Sociais* [NMSs] e a sua suposta mais ampla e rica concepção de poder: a idéia de que o poder se espalha pelos mais distintos poros e relações sociais. Percebe a importância da contribuição de Michel Foucault, mas procura um meio termo entre esta e a concepção liberal (ou marxista) do poder concentrado no Estado. Cria assim, um esquema composto de quatro espaço-tempo estruturais e os diferentes tipos de poder correspondentes em cada um deles.

De facto, esta distinção [Estado/sociedade civil] visa sobretudo impor uma concepção homogênea e bem definida de poder e atribuir-lhe um lugar específico e exclusivo. A concepção é, como sabemos, a concepção do poder político-jurídico e o lugar do seu exercício é o Estado. Todas as outras formas de poder, na família, nas empresas, nas instituições não estatais são diluídas no conceito de relações privadas e de concorrência entre interesses particulares.

Este paradigma tem vindo a ser objeto de múltiplas críticas. A mais recente e mais radical foi, sem dúvida, a de Foucault. (...) O problema desta concepção é que, embora chame, e bem, a atenção para a multiplicidade de formas de poder em circulação na sociedade, não permite determinar a especificidade de cada uma delas nem a hierarquia entre elas. (...) É que se o poder está em toda a parte, não está em parte nenhuma.

É, pois, necessário encontrar uma via intermediária entre a concepção liberal e a concepção foucaultiana. A minha proposta é que as sociedades capitalistas são formações ou configurações políticas constituídas por quatro modos básicos de produção de poder que se articulam de maneiras específicas. Esses modos de produção geram quatro formas básicas de poder que, embora interrelacionadas, são estruturalmente autônomas. (...) Distingo nas sociedades capitalistas quatro espaços (que também são quatro tempos) estruturais: o espaço

doméstico, o espaço da produção, o espaço da cidadania e o espaço mundial (SANTOS, 1995, p. 124).

O problema fundamental dos movimentos emancipatórios do paradigma moderno (e do marxismo em particular) foi o de – ao reduzir a concepção de poder ao Estado – ter subordinado ou secundarizado a luta contra outras formas de opressão e dominação à luta pelo poder estatal, ou de ter desconsiderado a luta contra outras formas de opressão em nome da contradição capital-trabalho. Como já visto antes, dado que a teoria pós-moderna não compartilha da possibilidade de existência de uma teoria geral ou de um entendimento totalizador para a lógica social, a dominação capital-trabalho passa a ter estatuto semelhante a outras formas de dominação-opressão. Ainda que haja diferentes formas de dominação e que não seja possível afirmar, a priori, *para casos singulares*, a predominância que uma possui frente a outras, o que escapa a essa concepção é a percepção de que é a forma-relação capital que dinamiza *toda* a vida social e por consequência todas as formas de opressão. Em suma, que a forma-relação capital é o *momento predominante* para a reprodução da ordem social como um todo.

O FSM tem sido muito importante para permitirmos alguns avanços na teoria. Ajuda-nos a renovar a teoria social e política em diferentes níveis.

Um nível é uma concepção mais ampla de poder e de opressão. Durante muito tempo – e este é também um dos limites de nossa tradição marxista, que continua sendo muito importante, mas deve ser objeto de uma ecologia de outros saberes – fomos obrigados a nos concentrar em uma só forma de opressão ou dominação: a do capital-trabalho. O FSM nos ensinou que há diferentes formas de opressão e de poder, e que talvez não seja possível determinar, em geral, para todo o mundo, o que é sempre mais importante em uma luta (SANTOS, 2007, p. 61).

O marxismo, ao ter realizado essa redução da concepção de poder, reduziu

também o seu âmbito de luta a uma “mera mudança nas relações de produção”. Deixou de almejar uma transformação civilizacional e se concentrou em uma proposta transformadora parcial e limitada de luta de classes, integrada à modernidade capitalista (SANTOS, 1995, p. 341)¹⁸.

[A concepção de socialismo]

Santos tem reservas em denominar a ordem social progressiva que poderia e deveria suceder a ordem social neoliberal. Ora usa a palavra “socialismo”, ora “eco-socialismo”, ora procura não usar palavra alguma. Mas em qualquer um dos usos, o socialismo de Santos não tem muitos pontos de aproximação com a proposta socialista do marxismo clássico. Na verdade, a proposta de Santos pode ser entendida como “processual”. Mas esse processo parece ter sido despido de suas alterações qualitativas, de seus pontos de inflexão ou, ainda, de seus momentos de *ruptura*. Não será estranho poder identificar muitas semelhanças entre a proposta de transição “socialista” de Santos e a visão *revisionista clássica* (do marxismo) de Bernstein com sua idéia de que “o movimento é tudo. O objetivo final não é nada”.

Mas, enquanto futuro, o socialismo não será nunca mais do que uma *qualidade ausente*. Isto é, será um princípio que regula a transformação emancipatória do que existe sem, contudo, nunca se transformar em algo existente. Dada a acumulação de riscos insocializáveis e inseguráveis, da catástrofe nuclear à catástrofe ecológica, a transformação emancipatória será cada vez mais investida de negatividade. Sabemos melhor o que não queremos do que o que queremos. Nestas condições, a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social conforme estabelecido na nova teoria democrática acima

abordada. *O socialismo é a democracia sem fim* (SANTOS, 1995, p. 277).

Quando comparamos as propostas políticas de Santos com as do FSM não podemos deixar de perceber convergências fundamentais. Entretanto, como já dissemos, seria um erro identificar de maneira completa as propostas do autor português com o fenômeno político mais representativo da política emancipatória pós-moderna¹⁹. As alterações históricas na própria dinâmica do FSM trazem implicações para as reflexões e posicionamentos de Santos. Por exemplo, no debate sobre a forma organizativa que o FSM deve ter – *espaço aberto* versus *movimento social* –, e que vem adquirindo intensidade cada vez maior após 2005, ele vem assumindo posições mais próximas daqueles que afirmam a necessidade do FSM defender pontos programáticos mínimos, mesmo que isso possa gerar algumas defecções e exclusões.

A mundialização é um dos desafios; o outro é a democracia interna: não tenho uma visão de burocratização ou institucionalização do FSM (...) E depois vem a tensão entre movimentos e ONGs, que é um campo de disputa muito forte. Penso que é uma luta e uma disputa produtiva que é preciso continuar tentando realizar, sobretudo para saber se o FSM vai ser um movimento de movimentos ou se vai se institucionalizar como qualquer outra entidade social-democrata; há uma luta e ela é aberta (...) acredito que há uma posição dominante, que é a idéia de que o Fórum é um espaço de reflexão que não deve tomar decisões demais para não expulsar gente. Eu vejo nisso um grande perigo, e tenho discutido isso com muitos, porque creio que não devemos transformar o FSM em um partido mundial – o que é impossível – porque o poder de inclusão do FSM é algo novo, sua capacidade de agregação é mais rica – mas não compreendo como o FSM não possa vir a ter, por exemplo, uma posição sobre a dívida, a reforma das Nações Unidas, a privatização da água; ou seja, sobre as

questões em que há consenso (SANTOS, 2007, p. 75).

A tentativa do autor é colaborar com o movimento de reinvenção e de renovação das teorias e práticas emancipatórias do passado. Santos não é um pensador vulgar. Elabora um sistema teórico original e procura se vincular às lutas sociais dos oprimidos. Entretanto, como os dois fatores mais acima apontados – visão mais ou menos linear e pouco contraditória da modernidade e desconsideração da dialética – se combinam e permeiam o seu sistema teórico (e suas propostas políticas), as suas respostas e as saídas que propõe ficam, no fundamental, aquém do pretendido, gerando uma recaída *idealista, subjetivista, metafísica e utópica-irrealizável*.

Santos mostra o grau máximo que atinge a proposta emancipatória alternativa “pós-moderna de contestação”. Ela ainda está inserida no horizonte da economia política do capital: uma saída que procura superar a ordem burguesa sem, no entanto, alterar os seus fundamentos mais básicos. Aqui, a máxima leniniana é decisiva: “sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário”. A frase de Lênin nos serve – diferentemente de cobrar que o FSM se converta em movimento revolucionário de tipo leniniano – para mostrar que a viabilização de um “outro mundo possível” necessita de uma teoria crítica e profunda que apanhe as raízes das determinações da globalização neoliberal e que assim possibilite a sua tentativa política de transcendência. Pois sem isso não se transita para “outro mundo possível” algum. A não ser para o mesmo – ou provavelmente pior, dados os limites absolutos atingidos pelo sistema – mundo do capital atual.

Referências bibliográficas

ARCARY, Valério. **“Maio de 1968: a última onda revolucionária que atingiu o centro do capitalismo”**, disponível em: http://www.pstu.org.br/esp68_artigos11.asp [Visitado em Setembro de 2009].

BENSAID, Daniel. **Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

BORON, Atílio. **Filosofia política marxista**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

EVANGELISTA, João. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal/lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PINASSI, Maria Orlanda. **Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Fórum Social Mundial: manual de uso**. São Paulo: Cortez Editora, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

TROTSKI, Leon. **Em defesa do marxismo**. São Paulo: Proposta Editorial, s/d.

¹ Graduado em Ciências Sociais pela UFPE, mestre em Sociologia pela Unesp [Araraquara] e 1º doutorando em Ciências Sociais pela própria Unesp [Araraquara].

² De agora em diante sempre que houver a referência aos anos 1960, deve-se entender que se trata do período de 1967-1975, aproximadamente, conforme sugestão de Tariq Ali em seu livro *O poder das barricadas* (Editora Boitempo). Algumas das jornadas e mobilizações desse período: “(...) começou na Europa (...) – maio de 68 francês, Primavera de Praga e outono quente italiano – articulada com a situação na Ásia (ofensiva no Vietnã e internacionalização no Camboja), passou pela África – início da derrota militar portuguesa nas colônias africanas, em especial na Guiné – e chegou a ter uma refração na América Latina, onde o movimento estudantil se levantou pelas liberdades democráticas (México e Brasil em 1968) e o movimento operário se lançou a ações de massas radicalizadas (Cordobazo argentino em 1969, Revolução Chilena em 1970-73)” (ARCARY, 2008). Também não podemos esquecer a Revolução dos Cravos em Portugal nos anos 1974-75.

³ “Contrariamente aos limites relativos, ou crises cíclicas, vividas e sempre superadas pelo capital em seu longo período de ascensão histórica, desde o início dos anos 1970, os limites que se impõem sobre o sistema são absolutos e a crise que daí se origina é irremediavelmente estrutural” (PINASSI, 2009, p. 53).

⁴ É um erro primário tratar a pós-modernidade em bloco. Uma das mais importantes noções legadas pela pós-modernidade é exatamente a de pluralidade, o que faz que tenhamos que entender a pós-modernidade e suas determinações mais no plural do que no singular. Da mesma forma, entender que *necessariamente* quaisquer das elaborações teóricas pós-modernas são, por partida, mistificadoras e regressivas para a luta social, é incorrer em um outro erro primário. Como para todo o resto, a análise concreta de uma situação dada ou a investigação particular de uma teoria específica não deixa de ser necessário no trato das manifestações pós-modernas. Entretanto, não se pode deixar de reconhecer que o período histórico em questão é exatamente chamado de pós-moderno, pois carrega certas características mais gerais: a) fim das metanarrativas; b) problematização e relativização de muitos valores, tradições e instituições do passado [uma certa celebração do *novo*], ao lado de um curioso não-questionamento

da velha instituição *propriedade privada*; c) ridicularização de projetos e finalidades sócio-históricas; d) crítica às noções de verdade e totalidade; e) ascensão e importância da idéia de *discurso* como vetor para a explicação do mundo; f) declínio da noção de realidade objetiva e sua redução a dimensões simbólicas; g) prevalência do micro em relação ao macro; h) descrédito da idéia de “progresso”; i) atribuição de uma necessária positividade para os conceitos de diferença, pluralidade e efemeridade, entre outros.

⁵ Não é objeto destas linhas a análise das possibilidades, dinâmica, contradições e limites do FSM.

⁶ É evidente que não podemos dizer que o FSM exprime de maneira fidedigna as elaborações do autor português. A relação que se estabelece aqui, entre as teorizações de Santos e a prática do FSM, é mutuamente reflexiva: as considerações teóricas influenciaram (e influenciam) o desenvolvimento prático do FSM e este desenvolvimento prático, com seus dilemas e desafios, traz elementos para o próprio evoluir da teoria.

⁷ “No entanto, enquanto Habermas acredita que o projeto da modernidade é apenas um projeto incompleto, podendo ser completado com recurso aos instrumentos analíticos, políticos e culturais desenvolvidos pela modernidade, eu penso que o que quer que falte concluir da modernidade não pode ser concluído em termos modernos sob pena de nos mantermos prisioneiros da mega-armadilha que a modernidade nos preparou: a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias. Daí a necessidade de pensar em descontinuidades, em mudanças paradigmáticas e não meramente subparadigmáticas” (SANTOS, 1995, p. 92).

⁸ A idéia de que vivenciamos uma ruptura com a cultura e o movimento sócio-histórico da modernidade é mais um dos fatores que o aproximam da matriz pós-moderna. Neste ponto, suas visões sobre a modernidade parecem não se diferenciar muito daquelas existentes entre a grande maioria dos teóricos pós-modernos: “(...) para Sousa Ribeiro, tudo o que há de autêntico no pós-moderno está já contido no moderno; para mim, é quase o contrário” (SANTOS, 1995, p. 103).

⁹ Santos realiza uma distinção no interior da cultura pós-moderna entre uma porção de celebração e uma outra de contestação. Ele se auto-insere na segunda porção: “a transição paradigmática tem vindo a ser entendida de dois modos antagônicos. Por um lado, há os que pensam que a transição paradigmática reside numa dupla verificação: em primeiro lugar, que as promessas da modernidade, depois que esta

deixou reduzir as suas possibilidades às do capitalismo, não foram nem podem ser cumpridas; e, em segundo lugar, que depois de dois séculos de promiscuidade entre modernidade e capitalismo tais promessas, muitas delas emancipatórias, não podem ser cumpridas em termos modernos nem segundo os mecanismos desenhados pela modernidade. O que é verdadeiramente característico do tempo presente é que, pela primeira vez neste século, a crise de regulação social corre de par com a crise de emancipação social. Esta versão da transição paradigmática é o que designo por pós-modernismo inquietante ou de oposição. A segunda versão da transição é a dos que pensam que o que está em crise final é precisamente a idéia moderna de que há promessas, objetivos trans-históricos a cumprir e, ainda mais, a idéia de que o capitalismo pode ser um obstáculo à realização de algo que o transcende. As sociedades não têm de cumprir nada que esteja para além delas, e as práticas sociais que as compõem não tem, por natureza, alternativa nem podem ser avaliadas pelo que não são. Esta versão da transição paradigmática é o que designo por pós-modernismo reconfortante ou de celebração” (SANTOS, 1995, p. 35).

¹⁰ “A sociologia das ausências é uma pesquisa que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, 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 da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes” (SANTOS, 2005, p. 21).

“A sociologia das emergências é a segunda operação epistemológica efetuada pelo FSM. Enquanto que a finalidade da sociologia das ausências é identificar e valorizar as experiências sociais disponíveis no mundo, embora declaradas não-existentes pela racionalidade e pelo saber hegemônicos, a sociologia das emergências visa identificar e ampliar os sinais de possíveis experiências futuras, sinais inscritos em tendências e latências que são activamente ignoradas por essa racionalidade e por esse saber” (SANTOS, 2005, p. 30).

¹¹ Ele esquece ou não considera um elemento ineliminável e central no método de Marx: a *totalidade concreta* e sua prevalência. Como *classicamente* afirmou Lukács em seu *História e consciência de classe*: “não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa: é o ponto de vista da totalidade”. A

leitura dialética da realidade tendo como eixo o ponto de vista da totalidade é o que dá ao marxismo sua *permanente validade* na ordem burguesa. É exatamente essa incompreensão que faz com que a teoria da emancipação social pós-moderna não consiga superar o horizonte da visão de mundo burguesa.

¹² “Uma nota preparatória revela o projeto de uma crítica ao conjunto das teorias do progresso, inclusive à de Marx: “Crítica à teoria do progresso de Marx. O progresso é, aqui, definido pelo desenvolvimento das forças produtivas. Mas a essas pertence o ser humano e, portanto, o proletariado. Conseqüentemente, a questão dos critérios é apenas deslocada”. Infelizmente, Benjamin não pôde desenvolver essa crítica a um conceito – o de “forças produtivas” – que ocupa um lugar central em todas as variantes produtivistas, economicistas e evolucionistas da teoria marxista do progresso” (BENJAMIN apud LOWY, 2007, p. 117). Aqui percebemos como a idéia de progresso, evolucionismo e teleologia estão no marxismo muito relacionados com a noção de *forças produtivas*. Não podemos negar que esse é um conceito absolutamente central para Marx e para o marxismo, e não apenas para as variantes evolucionistas, produtivistas e economicistas que Lowy menciona. É uma certa interpretação acerca do que são forças produtivas – que enxerga mais o caráter cristalizado de *máquinas, instrumentos, recursos e equipamentos* e menos as relações sociais determinadas por detrás deles – que faz com que esse conceito dê margens para o florescimento de concepções progressistas da história. Como resposta a Santos, o próprio *Walter Benjamin*, um representante do universo marxista, evidencia que a partir de Marx não se chega necessariamente a soluções evolucionistas e progressistas.

¹³ [a] “Pouco a pouco, me dei conta também da dimensão universal das proposições de Benjamin, de sua importância para compreender – “do ponto de vista dos vencidos” – não só a história das classes oprimidas, mas também a das mulheres – a metade da humanidade –, dos judeus, dos ciganos, dos índios das Américas, dos curdos, dos negros, das minorias sexuais, isto é, dos parias – no sentido que Hannah Arendt dava a este termo – de todas as épocas e de todos os continentes” (LOWY, 2007, p. 39); [b] “Rememoração dos combates esquecidos e salvamento das tentativas fora do tempo, a apocatástase dos momentos utópicos “perdidos” do socialismo não é uma operação contemplativa dos surrealistas: ela está a serviço da reflexão e da prática revolucionária do presente, aqui e agora – *jetzt!*” (LOWY, 2007, p. 57); [c] “O marxismo não tem sentido se não for também o herdeiro e o executante testamentário de vários séculos de lutas

e de sonhos de emancipação” (LOWY, 2007, p. 57); [d] “Trata-se, então, de redescobrir os momentos utópicos ou subversivos escondidos na herança cultural, quer sejam contos fantásticos de Hoffmann, poemas de Baudelaire, ou narrações de Leskow. Segundo Richard Wolin, Benjamin, em seus últimos ensaios e nas teses, “não fala mais da *Aufhebung* (supressão) da cultura tradicional burguesa, perspectiva que ele tinha considerado em seu ensaio sobre a obra de arte e em seus comentários sobre Brecht; o que Benjamin considera a tarefa principal da crítica materialista é, sobretudo, a preservação e a explicação do potencial utópico secreto contido no cerne das obras de cultura tradicionais”. É verdade, desde que essa “preservação” seja dialeticamente ligada ao momento destruidor: somente quebrando a concha reificada da cultura oficial, os oprimidos poderão tomar posse desse molusco crítico/utópico” (LOWY, 2007, p. 79).

¹⁴ “A heterogeneidade supõe a homogeneidade. O outro, o mesmo. A medida relativa, a medida absoluta. E a parte, o todo. Para que diferentes pontos de vista façam sentido simultaneamente, é preciso admitir um fundo comum. Para Lukács, a parte somente tem sentido como passagem e como momento de totalização; pois a totalidade não dogmática não é Ser ou Essência, mas devir. A “categoria crucial” da totalidade concreta opõe-se assim, à lógica de atomização e de fragmentação própria da reprodução do capital. Opõe-se à totalidade abstrata, à “totalidade falsa” que pesa sobre o conjunto das relações sociais e obriga a se pensar, queira ou não, sob a condição do capital” (BENSAID, 2008, p. 87).

¹⁵ O argumento poderia ser resumido da seguinte forma: “o proletariado desapareceu como sujeito revolucionário privilegiado e sua “luta contra o sistema instituído não é, quantitativa ou qualitativamente, nem mais nem menos importante do que a de outras camadas sociais” (CASTORIADIS, 1985, p. 76). Por esse motivo, a concepção de um sujeito revolucionário deve dar lugar a uma “nova” forma de pensar as transformações sociais a partir de uma pluralidade de sujeitos sociais igualmente importantes. Daí, podemos concluir que as classes sociais não podem mais ser consideradas os sujeitos coletivos fundamentais na trama da reprodução e/ou transformação das relações sociais e da ordem social abrangente” (EVANGELISTA, 2002, p. 19).

¹⁶ Caso tenhamos a compreensão de que a relação-capital é *incontrolável* (e de que na luta contra o capital não se trata de administrá-lo, mas de destruí-lo), não pode deixar de ser *utópica-irrealizável* (uma vez que auto-contraditória com a própria dinâmica do capital) a sua proposta de igualdade de

condições competitivas na esfera produtiva: “no espaço-tempo da produção, o conflito e a concorrência será entre unidades capitalistas de produção e unidades eco-socialistas de produção. Nestas últimas cabem organizações de muitos diferentes tipos, mas que partilham o fato de não serem orientadas, nem exclusivamente, nem primordialmente, para a obtenção de lucros: unidades de produção cooperativa, pequena agricultura familiar, serviços comunitários, instituições particulares de solidariedade social, organizações não governamentais, produção autogestionária, etc. A segunda dimensão providencial do Estado reside em apoiar em igualdade de circunstâncias unidades produtivas de ambos os tipos para que possam em igualdade de circunstâncias mostrar o que valem, quer pelo resultado da produção, quer pelos valores da subjetividade que suscitam e promovem” (SANTOS, 1995, p. 338).

¹⁷ “O capitalismo não é criticável por não ser democrático, mas por não ser suficiente democrático” (SANTOS, 1995, p. 270).

¹⁸ Isso demonstra uma enorme incompreensão de alguns conceitos do materialismo histórico, seja o de *lutas de classes*, seja o de *relações de produção*. Pois os reduz ao âmbito eminentemente *econômico* (entendido de modo restrito) da vida social. Com relação à questão de uma transformação civilizacional e à luta contra outras formas de opressão, “Lênin, desde o início, percebeu bem a importância de diferenciar entre (a) “tomada de poder”, um ato eminentemente político pelo qual as classes exploradas se apoderavam do Estado e (b) a concretização da revolução concebida como uma tarefa fundamentalmente civilizatória. Comparando a revolução no Oriente e no Ocidente, Lênin dizia, numa passagem luminosa de sua obra, que “a revolução socialista nos países avançados não pode começar tão facilmente como na Rússia, país de Nicolau e Rasputin [...]. Num país como esse, começar a revolução era tão fácil como levantar uma pena”. E prosseguia afirmando que é “evidente que na Europa é incomensuravelmente mais difícil começar a revolução, enquanto na Rússia é incomensuravelmente mais fácil iniciá-la, mas será mais difícil continuá-la” (LÊNIN apud BORON, 2003, p. 219). Foi precisamente a partir dessas lições oferecidas pela história comparativa das lutas operárias e socialistas no início do século XX que Lênin insistiu na necessidade de diferenciar entre o “início da revolução” e o desenvolvimento do processo revolucionário. Se no primeiro caso a conquista do poder político e a transformação do proletariado em classe dominante era condição indispensável – mas não suficiente – para o lançamento do evoluir revolucionário, seu efetivo

avanço exigia uma série de políticas e iniciativas que transcendiam amplamente o início do processo.

Em relação a este tema, é impossível esconder a importância das contribuições teóricas de Antonio Gramsci. Em múltiplos escritos ele assinalou que a criação de um novo bloco histórico que deslocasse a burguesia do poder supunha uma dupla capacidade das forças contra-hegemônicas: estas deveriam ser dirigentes e dominantes ao mesmo tempo. E ainda, na verdade, as forças insurgentes deveriam primeiro ser dirigentes, ou seja, ser capazes de exercer uma “direção intelectual e moral” sobre grandes setores da sociedade – isto é, estabelecer sua hegemonia – antes de que se pudessem discutir com alguma possibilidade de êxito a conquista do poder político e a instauração de seu domínio. No entanto, direção intelectual e moral e dominação política eram duas faces inseparáveis de uma mesma e única moeda revolucionária: sem a primeira, a insurgência social naufraga no “aparelhismo”; sem vocação de poder, a luta política torna-se etérea polêmica cultural” (BORON, 2003, p. 219). O problema do FSM e de toda a pós-modernidade, mesmo a de contestação, é o de separar ou *opor* os marxistas Lênin e Gramsci. Quando muito, rejeitando o primeiro, reivindicam o segundo. Mas nesse processo de reivindicação o Gramsci que resta está já completamente estéril e inserido no interior da ordem do capital.

¹⁹ Ele chegou a afirmar a necessidade de eliminação do Banco Mundial, certamente verbalizando uma posição *não dominante* no interior do FSM: “nessas diferenças que houve nos movimentos sobre como analisar o Banco Mundial, houve uma divisão dentro do FSM entre os que pensavam que o Banco Mundial poderia ser democratizado no sistema das Nações Unidas e outros que diziam que nunca o seria e que devíamos lutar pela sua eliminação. Hoje só a segunda opção tem sentido” (SANTOS, 2007, p. 114).