



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RODRIGO BISCHOFF BELLI

OS DESCAMINHOS DA BEM-AVENTURANÇA:

Um estudo sobre a origem e os desdobramentos da concepção de crise paradigmática de
Boaventura de Sousa Santos

Marília
2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RODRIGO BISCHOFF BELLI

OS DESCAMINHOS DA BEM-AVENTURANÇA:

Um estudo sobre a origem e os desdobramentos da concepção de crise paradigmática de
Boaventura de Sousa Santos

Trabalho apresentado à banca de avaliação no
exame de defesa para a obtenção do título de
mestre, orientado pela Prof.^a Dr.^a Fátima
Aparecida Cabral e financiado pela
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior (CAPES).

Marília
2012

Belli, Rodrigo Bischoff.

B443d Os descaminhos da bem-aventurança: um estudo sobre a origem e os desdobramentos da concepção de crise paradigmática de Boaventura de Sousa Santos / Rodrigo Bischoff Belli. – Marília, 2012.
151 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências , 2012.

Bibliografia: f. 146-151.

Orientador: Fátima Aparecida Cabral.

1. Santos, Boaventura de Sousa. 2. Paradigmas (Ciências sociais). 3. Epistemologia social. 4. Ideologia. 5. Pós-modernismo. I. Autor. II. Título.

CDD 306.3

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CAMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RODRIGO BISCHOFF BELLI

OS DESCAMINHOS DA BEM-AVENTURANÇA:

Um estudo sobre a origem e os desdobramentos da concepção de crise paradigmática de
Boaventura de Sousa Santos

Trabalho apresentado à banca de avaliação no
exame de defesa para a obtenção do título de
mestre, orientado pela Prof.^a Dr.^a Fátima
Aparecida Cabral e financiado pela
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior (CAPES).

Aprovado em 16/03/2012

Prof.^a Dr.^a Fátima Aparecida Cabral (UNESP/FFC – Marília)

Prof. Dr. Pedro Jorge de Freitas (UEM/DCS – Maringá)

Prof.^a Dr.^a Terezinha Ferrari (FSA/Fafil – Santo André)

Resumo

Uma das opiniões mais respeitadas no debate sobre a crise paradigmática é a de Boaventura de Sousa Santos. O sociólogo português afirma que a crise paradigmática teria sua origem no modelo de racionalidade da modernidade e que seria profunda e irreversível, não se limitando a ciência e estendendo-se por todo o conjunto de instituições da modernidade. O objetivo central desta pesquisa é avaliar a concepção de Santos sobre a crise paradigmática sociológica enquanto ideologia, isto é, enquanto ação orientada para a resolução de conflitos sociais. Isto exige uma análise que, além do aspecto gnosiológico, trate de maneira articulada os parâmetros socioeconômicos e dos principais movimentos políticos e científicos envolvidos no momento histórico de sua produção e reprodução, apurando, assim, o seu grau de compreensão da realidade.

Neste sentido, caracterizando preliminarmente a teoria de Santos, é possível avaliar alguns pontos importantes. O primeiro deles é o destacado idealismo contido em suas formulações, entendendo por isso a importância que o autor atribui a certas formulações sobre o real em detrimento da própria realidade que ele pretende demonstrar. Santos propunha, desde o início, uma avaliação crítica da realidade, especialmente sobre os desdobramentos da ciência no período entre as décadas de 1960 e 1970, tentando constituir uma linha de estudos que tratasse desse campo específico sem deixar de considerar os aspectos e fatores exteriores à sua constituição e legitimação internos. Seria claro, então, que ele seguisse em sua argumentação pela avaliação dos aspectos sociais, políticos e econômicos, tal como ele mesmo sugere, remetendo à importância de Marx. Mas o que ocorre em seguida é o contrário. Suas análises recaem de maneira bastante intensiva sobre questões epistemológicas, relegando os aspectos exteriores à ciência em si a outra dimensão analítica, mais empobrecida em análise.

Considerando a sua resposta à crise, o idealismo pode se tornar um obstáculo às suas pretensões emancipatórias. Coloca-se esta questão em aberto, no campo da possibilidade, pois que a análise precisa ser mais aprofundada para avaliar de maneira adequada suas tendências. Ora, um pensamento que pretende combater a indolência da razão moderna não pode cometer o mesmo pecado, desprezando de antemão um tipo de conhecimento que, por mais que se considere obsoleto em suas respostas e dogmático em sua defesa, não deixa de ser expressão humana consciente de uma tentativa de intervenção na realidade. Aceitar os procedimentos de Santos significa negar outro conjunto de teorias, caracterizando um conflito de ideias. A solução para esse conflito não pode estar no fechamento de determinado grupo numa rodada interna de debates. É possível, a partir disso, suspeitar que a origem dos conflitos na batalha das ideias não reside no aspecto retórico, expositivo das próprias formulações ideais. Estas não deixam de ser manifestações claras desse conflito, mas não passam disso, manifestações que são expressões de um conjunto maior de determinações que não se apresentam de imediato às pessoas. A origem destas determinações é algo que está fora do alcance da teoria de Santos, justamente por seu caráter idealista, promotor de uma solução que tende a se fechar em si mesma, renegando aspectos históricos cruciais em detrimento da apresentação e desenvolvimento de sua própria teoria. E tudo isso, deve-se enfatizar, sem que isso seja a real intenção de Santos.

Palavras-chave: Boaventura de Sousa Santos; crise paradigmática; epistemologia; ideologia; pós-modernismo; metodologia.

Abstract

One of the most respected opinions on the paradigmatic crisis debate is the one of Boaventura de Sousa Santos. The Portuguese sociologist affirms which the paradigmatic crisis would have your origin in the model of modern rationality and that it would be deep and irreversible, if not limiting the science and extending for the whole group of institutions of the modernity. The central objective of this research is evaluate the conception of Santos on the paradigmatic crisis while ideology, that is, while action guided for the resolution of social conflicts. This demands analyses which, besides the gnosiologic aspect, treat in an articulate way the socioeconomic parameters and the main political and scientific movements involved in the historical moment of your production and reproduction, thickening, like this, your degree of understanding of the reality.

In this sense, characterizing preliminarily Santos theory, it is possible to evaluate some important points. The first of them is the outstanding idealism contained in their formulations, understanding for that the importance which the author attributes to certain formulations on the real to the detriment of the own reality that he intends to demonstrate. Santos proposed, since the beginning, a critical evaluation of the reality, especially on the unfolding of the science in the period among the decades of 1960 and 1970, trying to constitute a line of studies to treat of that specific field without leaving of considering the aspects and external factors in your intern constitution and legitimation. It would be clear, then, that he proceeded in his argument for the evaluation of social, political and economic aspects, just as him same he suggests, sending to Marx's importance. But what happens soon afterwards is the opposite. Their analyses relapse in a quite intensive way on epistemological subjects, relegating the external aspects of the science in another analytical dimension, more impoverished in analysis.

Considering his answer to the crisis, the idealism can become an obstacle to their emancipation pretensions. This subject is put in open, in the field of the possibility, because that analysis needs to be more deepened for evaluating in an appropriate way their tendencies. Now, a thought that intends to combat the indolence of the modern reason cannot commit the same sin, despising a knowledge type beforehand that, no matter how much it is considered obsolete in their answers and dogmatic in your defense, it doesn't stop an expression of human being conscious towards an intervention attempt in the reality. Accept the procedures of Santos mean to deny another group of theories, characterizing a conflict of ideas. The solution for that conflict cannot be in closing certain group in an internal debate round. It is possible, starting from that, to suspect which the origin of the conflicts in the battle of ideas doesn't live in the rhetorical aspect, expository of the own ideal formulations. These don't stop being clear manifestations of that conflict, but they don't pass of that, manifestations that you/they are express of a larger group of determinations than they don't introduce to the people immediately. The origin of these determinations is something that is out of the reach in Santos theory, exactly for your idealistic characteristic, promoter of a solution which tends closing in itself, renouncing crucial historical aspects to the detriment of the presentation and development of your own theory. And all this, it should be emphasized, without that is to real intention of Santos.

Keywords: Boaventura de Sousa Santos; paradigmatic crisis; epistemology; ideology; postmodernism; methodology.

Os homens fazem a história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos.

(MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**; tradução de Leandro Konder)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	8
1 CARACTERIZAÇÃO INICIAL DA TEORIA DE SANTOS	22
1.1 A NOÇÃO DE PARADIGMA EM SANTOS.....	27
1.2 AS PRIMEIRAS FORMULAÇÕES DE SANTOS SOBRE A TEORIA DA CRISE PARADIGMÁTICA	34
1.3 A CONCEPÇÃO DE MODERNIDADE DE SANTOS.....	50
1.3.1 A teoria do duplo pilar de sustentação da modernidade.....	51
1.3.2 A teoria da história da modernidade e os supostos limites da teoria revolucionária moderna.....	56
1.4 O ÁPICE DAS FORMULAÇÕES SOBRE O PARADIGMA EMERGENTE: A SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS, A SOCIOLOGIA DAS EMERGÊNCIAS E O TRABALHO DE TRADUÇÃO	58
1.5 AVALIAÇÃO PRELIMINAR DESTE PRIMEIRO NÍVEL DE ANÁLISE.....	62
2 O DEBATE SOBRE OS SUPOSTOS DÉFICES E EXCESSOS DO PARADIGMA MODERNO	66
2.1 LYOTARD E O PÓS-MODERNO COMO DESDOBRAMENTO DOS DÉFICES DECORRENTES DA MODERNIDADE	67
2.2 GIDDENS E OS EXCESSOS DA MODERNIDADE: O CONCEITO DE MODERNIDADE RADICALIZADA CONTRA O PÓS-MODERNO	76
2.3 CONTRAPONDO AS DUAS CONCEPÇÕES	82
3 O DEBATE SOBRE A CENTRALIDADE DO TRABALHO E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO CAMPO POLÍTICO	85
3.1 A LINGUAGEM COMO NOVO ELEMENTO CENTRAL	86
3.2 AS CONSEQUÊNCIAS DO SUPOSTO FIM DA CENTRALIDADE DO TRABALHO	92
3.3 O ACENO DE DESPEDIDA PARA AS TEORIAS CENTRADAS NO TRABALHO	97
4 O DEBATE ACERCA DA CRISE DO MARXISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS	101
4.1 A CHAMADA “CRISE DO MARXISMO”	103
4.2 O PENSAMENTO DOS <i>SIXTIES</i> E A VIRAGEM FILOSÓFICA DO MARXISMO	108
5 OS DETERMINANTES HISTÓRICOS QUE FUNDAMENTAM A CRIAÇÃO DOS DEBATES EM TORNO DA TEORIA DA CRISE PARADIGMÁTICA	115
5.1 A NOVA ESTRUTURA DO CAPITALISMO	115
5.2 A OPÇÃO PELA LINHA DE MENOR RESISTÊNCIA AO NÍVEL IDEOLÓGICO	128

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

INTRODUÇÃO GERAL

A discussão acerca de uma crise de paradigmas da sociologia, e das ciências sociais em geral, é bastante recorrente. Não são poucos os autores que tecem seus comentários sobre o tema indicando-o como um “lugar-comum”.¹ Embora essa repetição possa permitir a caracterização do debate como uma discussão simplesmente fraseológica, especialmente àqueles que não estão familiarizados com o tema, existem elementos que sugerem uma opinião contrária.

O debate acerca da crise paradigmática tem consequências práticas, que extrapolam os limites meramente acadêmicos. As opiniões sobre as origens, o desenvolvimento e as possíveis soluções para a crise se estabelecem dentro de um contexto muito mais amplo, determinado pelo conjunto das relações sociais vigentes. Por sua vez, essas formulações retornam ao conjunto da sociedade, determinando-a num novo nível. As discussões acadêmicas, por mais especulativas, idealistas que sejam, ou que possam parecer, têm consequências práticas, sejam elas quais forem, na sociedade como um todo.

Michael Löwy (1994) apontou os efeitos determinantes sobre a vida prática que a atividade do sociólogo carrega consigo, comparando suas peculiaridades com aquelas da dos cientistas naturais. O sociólogo, ao estudar um determinado fenômeno, é capaz de abstraí-lo e conceituá-lo a ponto de relacionar essa experiência ao seu modo de vida, proporcionando, em maior ou menor grau, uma reflexão crítica a respeito de sua posição na sociedade. Ocorre também a situação de que o objeto estudado pode ser fruto de uma atividade prática que, direta ou indiretamente, influencia a vida de uma vasta quantidade de pessoas, estabelecendo assim uma relação mais complexa com o cientista do que acontece nas outras ciências. O ofício sociológico é, portanto, sem dúvida alguma, ideológico.² O reconhecimento ou não dessa qualidade pelo sociólogo interfere diretamente não apenas na realização da pesquisa, mas também na vida daqueles que são parte do fenômeno estudado.³

¹ Ver IANNI (s/d); TONET (1993).

² O conceito de ideologia, sem dúvida, causa muitas controvérsias nas ciências sociais, devido aos seus diversos significados. No sentido da construção teórica de Löwy, ela se aproxima, em nossa opinião, da noção elaborada por Geörgy Lukács (1978) em seus chamados escritos da “maturidade”. Apresentaremos no decorrer desta introdução uma exposição mais detalhada dessa noção (Ver também COSTA, 2006; LESSA, 2005; e RANIERI, 2002/03).

³ Esse reconhecimento do caráter intervencionista do sociólogo, que se aplica também aos outros cientistas sociais, leva Löwy a elaborar sua proposta de uma “sociologia crítica do conhecimento”. Esta proposta se constitui como demonstração da necessidade do sociólogo se desvencilhar das concepções positivistas e ecléticas acerca da produção do saber, em que se pressupõe a sua autonomia em relação ao restante da sociedade. A atividade sociológica equivaleria ao trabalho de um artista, que deve definir o seu mirante de observação de

Assim, a temática da crise paradigmática da sociologia ganha importância, porque se apresenta como mais do que um simples fenômeno epistemológico. Ela se revela, também, como uma crise da prática, da intervenção consciente na realidade.

Uma das opiniões mais respeitadas no debate sobre essa crise é a do sociólogo Boaventura de Sousa Santos (1995; 2002). Alinhando-se, ao menos inicialmente, a uma postura pós-moderna, o sociólogo português afirma que a crise paradigmática seria profunda e irreversível, não se limitando a sociologia e estendendo-se por todo o conjunto de instituições da modernidade, inclusive em sua esfera ética. Isso porque os avanços científicos produzidos pelo próprio modelo de racionalidade moderno evidenciarão tanto as limitações das concepções metodológicas que distinguiam absolutamente sujeito e objeto do saber – algo cristalizado na distinção entre natureza e ser humano – quanto de suas consequências sociais – a saber, o “totalitarismo” da ciência moderna sobre as outras formas de saber não-científicas e na subordinação da ciência a interesses econômicos e políticos nocivos à própria humanidade. A superação dessas contradições só poderia ocorrer pela constituição de um novo conjunto teórico-prático, tanto científico quanto societal, um “paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 1995, p. 37).

Sem ficar preso a um comportamento unicamente retórico, Santos se coloca à frente do projeto de constituição do paradigma pós-moderno. Português nascido em Coimbra, no ano de 1940, intitulado Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e *Distinguished Legal Scholar* da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison e *Global Legal Scholar* da Universidade de Warwick, escreve sobre diversos temas, como epistemologia, sociologia do direito, teoria pós-colonial, democracia, interculturalidade, globalização, movimentos sociais e direitos humanos. Atualmente exerce cargo de diretor de diversos centros de pesquisa, participa ativamente da organização do Fórum Social Mundial e é um dos coordenadores do projeto *Reinventar a emancipação social*, que, como o próprio nome sugere, tem como objetivo renovar a maneira como se produz o conhecimento, tanto em seus aspectos teóricos quanto metodológicos. Esse objetivo seria indissociável de outro, o da elaboração de práticas sociais orientadas especificamente para a superação da atual forma de sociabilidade, reproduzida pela ideologia neoliberal e responsável por atrocidades nunca vistas na história da humanidade. Assim, “os

modo a observar toda a paisagem a ser retratada. No caso do cientista, o mirante seria sua posição de classe na sociedade, e sua paisagem a própria sociedade, ou a parcela desta que compreende o fenômeno observado (LÖWY, 1994; ver também nosso artigo sobre o tema, BELLI, 2008).

dois objetivos são de fato um só: a renovação científica que pretendemos não tem outro objetivo senão o de reinventar a emancipação social” (SANTOS, 1995, p. 18).

Embora Santos reconheça o caráter intervencionista do cientista – constatação que lhe possibilita, mas que não lhe garante uma abordagem mais justa do tema – e faça desse reconhecimento um dos pilares de seu projeto teórico-prático, a experiência sociológica obriga qualquer pesquisador ciente de sua condição intervencionista a duvidar de tudo o que se apresenta. Afinal, pode existir uma grande diferença entre o que as pessoas pensam de si mesmas e de seus projetos e o que é realmente objetivado por elas.

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, esse questionamento não pretende apontar uma possível “má fé” dos pesquisadores. Nesse ponto, o pensamento marxiano oferece uma grande contribuição à sociologia ao demonstrar, através do conceito de práxis⁴, que a intervenção prática varia, em maior ou menor medida, de acordo com a maneira como os seres humanos apreendem, pela consciência, os elementos da realidade com os quais eles entram em contato no cotidiano. Se não bastasse, a própria maneira como os seres humanos apreendem a realidade não é uma condição determinada apenas mentalmente; ela é limitada pelas condições históricas do momento.⁵

O interesse no debate surgido pela perspectiva de atuação prática na realidade torna obrigatório um exercício questionador: será que Santos concebe a crise de maneira adequada? Ela existiria de fato? E, existindo, suas características reais corresponderiam àquelas descritas por ele? As respostas a essas perguntas não podem ser formuladas simplesmente ao nível de uma análise gnosiológica própria a desvendar possíveis erros lógicos. Como apontado a pouco, equívocos teóricos possuem determinações que estão para além do domínio subjetivo. É preciso, então, um procedimento que permita abordar as determinações concretas da produção intelectual, implicando numa análise que, além do aspecto gnosiológico, trate de maneira articulada os parâmetros socioeconômicos e os principais movimentos políticos e

⁴ O termo práxis, tal como foi utilizado por Marx & Engels (1998), indica a atividade humana como algo concreto, não idealizado, compreendido como uma relação mútua entre subjetividade e objetividade, entre teoria e prática, pois que “a produção das ideias, das representações, e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. [...] São os homens que produzem suas representações, suas ideias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar” (MARX & ENGELS, 1998, p. 19).

⁵ “As representações que esses indivíduos [determinados] fazem de si mesmos são ideias quer sobre suas relações com a natureza, quer sobre suas relações uns com os outros, quer sobre sua própria natureza. É evidente que, em todos esses casos, tais representações são expressão consciente – real ou imaginária – de suas relações e de sua atividade reais, de sua produção, de seu comércio, de sua organização política e social. [...] Se a expressão consciente das condições reais de vida desses indivíduos é imaginária, se, em suas representações, eles põem a realidade de cabeça para baixo, esse fenômeno é ainda uma consequência de seu modo de atividade material limitado e das relações sociais insignificantes que dele resultam” (MARX & ENGELS, 1998, p. 109, nota 10).

científicos envolvidos no momento histórico de sua produção e reprodução. Acreditamos que esse procedimento se encontra na tradição marxista, especificamente em Georg Lukács (1978; 1979b; 2010). A concepção de Santos sobre a crise paradigmática se caracterizaria, dentro desse marco teórico, como ideologia, ou seja, como ação orientada para a solução de determinados conflitos sociais. Abaixo, segue o desenvolvimento teórico da noção de ideologia citada a pouco, sucedida por uma apresentação sumária da concepção da crise paradigmática elaborada por Santos, demonstrando a necessidade de seu tratamento da maneira proposta aqui.

São poucos os que concebem a teoria marxiana como uma ontologia. Lukács faz parte desse grupo, e aponta que essa característica é essencial para a compreensão de todo o conjunto teórico do materialismo histórico-dialético, já que o “elemento filosoficamente resolutivo na ação de Marx consistiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo ontológico de Hegel” (LUKÁCS, 1978, p. 2).

Lukács afirma que o ser humano é, enquanto ser social, “um ser que dá respostas” (LUKÁCS, 1978, p. 5). Portanto, ele é um ser ativo, capaz de agir sobre a natureza para satisfazer suas necessidades e também de agir sobre os outros homens no sentido de conduzi-los a atingir determinada finalidade. A atividade humana se desenvolve, segundo ele, mediada por inúmeras posições teleológicas que implicam a relação do ser humano com a natureza e a dele com outros de sua espécie.⁶ Uma atividade que tem o caráter de práxis, onde sujeito e objeto, como categorias distintas efetivamente existentes e operantes, interagem na produção de uma forma de existência própria de um ser social.

Assim, a vida social não se constitui para Lukács numa simples continuidade da vida natural, mas tem por base as posições teleológicas dos homens. As posições teleológicas expressam o modo particular da reprodução do ser social comparado às formas de existência predominantemente naturais.

O trabalho é, enquanto posição teleológica primária, o momento predominante na diferenciação do ser humano, enquanto ser social, do mundo natural. Pelo trabalho o ser humano cria um novo objeto e, ao mesmo tempo, se reconhece como sujeito frente ao objeto por ele criado; cria não só um novo ser como cria a si mesmo como entidade genérica. Neste sentido, referindo-se ao trabalho, Lukács afirma sua determinação ontológica:

⁶ É possível distinguir, portanto, dois tipos de atos teleológicos: “Lukács denomina posições teleológicas primárias aquelas voltadas à transformação da natureza, no processo de troca orgânica entre os homens e o ser natural. O segundo tipo de posição teleológica, aquela voltada à persuasão de outros indivíduos para que ajam de uma determinada maneira, é denominada posição teleológica secundária” (LESSA, 2005, p. 39).

“Este [o fato ontológico do trabalho], como Marx demonstrou, é um pôr teleológico conscientemente realizado, que, quando parte dos fatos corretamente reconhecidos no sentido prático e os avalia corretamente, é capaz de trazer à vida processos causais, de modificar processos, objetos, etc. do ser que normalmente só funcionam espontaneamente, e transformar entes em objetividades que sequer existiam antes do trabalho. [...] portanto, o trabalho introduz no ser a unitária inter-relação, dualisticamente fundada, entre teleologia e causalidade; antes de seu surgimento havia na natureza apenas processos causais. Em termos realmente ontológicos, tais complexos duplos só existem no trabalho e em suas consequências sociais, na práxis social. O modelo de pôr teleológico modificador da realidade torna-se, assim, fundamento ontológico de toda a práxis social, isto é, humana” (LUKÁCS, 2010, pp. 43-45).

Neste processo se realiza a superação da pura animalidade, haja vista que o trabalho contém, em germe, os atos da consciência capazes de elaborar respostas ao ambiente natural, garantindo a sobrevivência da espécie humana enquanto gênero.⁷

O impulso próprio ao trabalho na superação da imediatez torna as relações entre ser humano e natureza cada vez mais mediadas por categorias sociais crescentemente mais complexas. Nisto reside o caráter central e decisivo do trabalho como categoria fundante do mundo dos homens.⁸ Mas, se Lukács entende o trabalho como categoria ontológica central do ser social, ao mesmo tempo considera que a totalidade deste ser, em última instância, se realiza pela reprodução de categorias e de relações propriamente sociais que, tendo o trabalho por seu fundamento, distinguem-se dele em sua processualidade interna e em suas qualidades essenciais.

No processo de reprodução derivado da divisão do trabalho diversificam-se as necessidades do ser humano para além daquelas referentes à simples reprodução da vida material. O ser humano passa a desejar a conhecer a si mesmo, enquanto individualidade e generalidade, e para isso produz generalizações que não se destinam a agir sobre as

⁷Os atos teleológicos são resultados diretos da predominância crescente da consciência na atividade prática; consciência que surge como epifenômeno da condição orgânica da adaptação do ser humano, enquanto ser vivo, ao ambiente natural, mas que ao longo do desdobrar do processo no sentido da superação da forma de existência meramente biológica rumo à social, torna-se elemento ativo na constituição dessa nova forma de ser: “A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica” (LUKÁCS, 1978, p. 4).

⁸Lukács define o trabalho como “base dinâmico-estruturante” do ser social, pois que, comparado ao ser orgânico, “se altera a adaptação passiva, meramente reativa, do processo de reprodução do mundo circundante, porque esse mundo circundante é transformado de maneira consciente e ativa, o trabalho torna-se não simplesmente um fato no qual se expressa a nova peculiaridade do ser social, mas, ao contrário – precisamente no plano ontológico –, converte-se no modelo da nova forma do ser em seu conjunto” (LUKÁCS, 1978, p. 6).

causalidades naturais, mas que respondem aos conflitos que surgem de sua relação com os outros seres humanos.

A resposta a conflitos desse gênero ultrapassa o exercício das atividades do trabalho, por isso emerge a necessidade de normas generalizadoras do comportamento humano que assumem a forma de tradições, códigos morais, visões de mundo, etc. O que justifica o seu surgimento é o fato de que os seres humanos travam conflitos – seja entre indivíduos, entre indivíduos e a sociedade, ou entre grupos de indivíduos. A natureza desses conflitos pode variar entre cada tipo de formação social, mas a resposta elaborada para sua resolução representa uma alternativa expressa nas generalizações criadas nessas formações específicas. Como os indivíduos são os portadores dos atos da consciência, as respostas só podem se efetivar mediadas pela consciência destes mesmos indivíduos. São atos caracterizados como posições teleológicas secundárias.

Tais posições são extremamente importantes para que a atividade produtiva possa se manter e reproduzir. Isto porque as formações sociais se desenvolvem a tal ponto que o modo de manifestar da necessidade cada vez mais se caracteriza por orientar, de qualquer modo, os indivíduos a tomarem ou não determinadas posições teleológicas. As posições teleológicas secundárias tornam-se cada vez mais decisivas no desenvolvimento social que, “com a diferenciação social de nível superior, com o nascimento das classes sociais com interesses antagônicos, esse tipo de posição teleológica se torna a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama ideologia” (LUKÁCS, 1978, p. 9).

Deste modo, a ideologia não é o atributo exclusivo de um determinado pensamento, mas uma possibilidade criada pelas circunstâncias históricas numa determinada formação social, a partir de necessidades da vida cotidiana. Por ser fruto de um crescente desenvolvimento do trabalho, a ponto de lhe garantir certa autonomia, a ideologia cumpre a função social de multiplicar e aprofundar o conhecimento do ser humano sobre a sua própria condição. No entanto, esse desenvolvimento nem sempre é positivo; o trabalho pode efetivar certas condições sociais que prejudicam a própria atividade econômica. Por sua vez, essas condições se ramificam para outros ramos da vida social, inclusive no complexo que compreende a categoria ideologia, servindo para ampliar a contradição entre o desenvolvimento da atividade produtiva e o desenvolvimento da personalidade humana. Disto resultam mediações negativas no processo de desenvolvimento da atividade humana.

O melhor exemplo desse desenvolvimento negativo do ser social é o processo de alienação apontado por Marx (1988). Segundo ele, os homens, num regime de divisão do trabalho que os organiza como trabalhadores individuais, produzem de maneira isolada para

sobreviver. Esta forma de produção não consegue satisfazer todas as suas necessidades, exigindo o estabelecimento de uma relação de troca de produtos. Esta relação de troca não pode acontecer baseada apenas nas características úteis (valores-de-uso) dos produtos, embora sejam justamente essas características que fazem das trocas uma necessidade. Como produtos em troca, isto é, como mercadorias, elas precisam de um denominador comum, uma medida que sirva de referência. Esta medida é o trabalho humano, elemento presente em todas as mercadorias. Entretanto, o trabalho não pode ser tomado em sua aparência concreta, pois assim ele se distingue das outras formas de trabalho tal como as mercadorias se distinguem por suas utilidades. O próprio trabalho precisa de uma medida comum: o tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria. Assim, os diversos trabalhos úteis podem ser equiparados a uma forma de trabalho específica, o trabalho humano abstrato. O valor da mercadoria, portanto, resulta do tempo de trabalho necessário para sua constituição. Mas, para se concretizar a troca, é necessário um veículo material de expressão do valor. Em outras palavras, é preciso uma mercadoria que materialize a equivalência dos valores de todas as outras mercadorias; uma mercadoria que simbolize concretamente o trabalho abstrato que dá referência a todo o processo de troca. Essa mercadoria é o equivalente geral, e sua principal característica é dispor sua qualidade (seu valor-de-uso) como medida de quantidade de todas as outras mercadorias. O equivalente geral, ao dispor de suas qualidades para concretizar o valor das outras mercadorias, passa a sensação de que as mercadorias, em geral, possuem valor por conta própria. Não se trata mais de uma troca de trabalhos incorporada numa troca de mercadorias, pelo contrário, trata-se simplesmente de uma troca entre mercadorias. Ocorre uma inversão no processo: as coisas comandam o processo ao invés de serem comandadas. Esse “fetiche” (MARX, 1988, p. 81) da mercadoria contribui para a reprodução do modo de produção capitalista que se faz sobre dois processos intimamente conectados: a alienação e o estranhamento. O trabalhador no capitalismo, livre de qualquer propriedade que não a sua própria força de trabalho, precisa alienar (ou seja, perder do seu domínio) seu único bem para satisfazer suas necessidades básicas. No processo produtivo, essa alienação inicial se desenvolve numa nova alienação: a do produto do seu trabalho. Sob a lógica da troca, o trabalho perde o sentido inicial, o de produzir valores-de-uso, e passa a constituir uma atividade estranha. Tão estranha a ponto do trabalhador não reconhecer que o valor da mercadoria decorre de sua atividade, e não da própria mercadoria, permitindo, assim, que o capitalista se aproprie do excedente de seu trabalho como se fosse algo normal.

Apresentada a categoria ideologia, não é difícil classificar a posição de Santos no debate sobre a crise paradigmática enquanto expressão específica desta. Seu posicionamento é

definido numa situação histórica determinada e orientado para a resolução do problema de acordo com a maneira que ele compreende a realidade.

Santos apresenta um discurso de negação dos valores próprios da modernidade, notadamente marcados pelo projeto iluminista. A realização desse projeto teria trazido consigo males inesperados. Especificamente no campo das ciências, o paradigma metodológico moderno⁹ teria forjado um tipo de saber “que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender o mundo do que pela capacidade de o dominar e transformar” (SANTOS, 1995, p. 17). Ancorada na ideologia do progresso, a ciência moderna perderia sua capacidade de autorregulação, colapsando diante do fenômeno da industrialização global. Arelada aos interesses dos capitalistas, a ciência tornar-se-ia um instrumento de dominação material e cultural a serviço dos países hegemônicos capitalistas. As consequências sociais da crise seriam a aplicação da ciência em projetos de guerra, contrários ao princípio de bem-estar do otimismo iluminista e a realização de verdadeiros “epistemicídios”.¹⁰

A superação desse período de instabilidade da ciência moderna só pode ocorrer, ainda segundo Santos, com a efetivação de um novo conjunto teórico metodológico que emerge de toda essa situação: o paradigma pós-moderno. Este se baseia em quatro pontos essenciais: 1) Todo o conhecimento científico-natural seria científico-social: os avanços da física e da biologia teriam tornado a distinção entre ciências naturais e ciências sociais sem “sentido e utilidade”. Além do reconhecimento de que qualquer forma de saber é arbitrária, portanto varia de acordo com os aspectos culturais inerentes ao pesquisador, a ciência apresentaria

⁹ A constituição do paradigma científico moderno ocorreu a partir da revolução científica do século XVI, desenvolvendo-se basicamente no domínio das ciências naturais. Apenas posteriormente esse modelo de racionalidade se estende às ciências sociais, estabelecendo-se assim, segundo Santos (1995, pp. 10-11), como “um modelo global de racionalidade científica”. Este modelo opera uma dupla dicotomia teórico-metodológica, distinguindo ciência de senso comum e natureza de ser humano. Na primeira distinção, atribui-se ao senso comum um saber imediato, ilusório, se comparado ao saber científico, este capaz de apreender com seu método elementos que estão além daquilo que se vê ou sente. Na segunda distinção, separa-se a natureza, coisa passível – que é sempre efeito – e eterna, do ser humano, coisa ativa – que é sempre causa – e dinâmica. Outro fator de importância na constituição do paradigma moderno é a lógica matemática. Sua forma de raciocínio permitiu a elaboração de uma metodologia, a lógica indutivo-dedutiva, fundamentada na ideia de que conhecer significa quantificar, medir. Tudo o que não é quantificável – ou seja, objetivo – é desprezível. A lógica quantitativa permitiu ao sujeito reduzir a complexidade do objeto, privilegiando “o como funciona as coisas em detrimento de qual o agente ou qual o fim das coisas” (SANTOS, 1995, p. 16, grifos do autor).

¹⁰ O termo “epistemicídio” (SANTOS, 2002, pp. 14-15) se refere à supressão de uma determinada forma de saber através de sua conversão em matéria-prima de outra. Em outras palavras, quando uma forma de saber é aproveitada por outra enquanto objeto do conhecimento, e não como uma metodologia própria, reforçando a relação hierárquica existente entre elas. No caso indicado por Santos, é a ciência moderna europeia que ocupa o lugar dominante na hierarquia das formas de saber, submetendo ao seu crivo, e de maneira unilateral, as metodologias de outras matrizes culturais.

evidências de que características antes reservadas apenas aos seres humanos podem ser aplicadas à outras formas de existência, como o conceito de consciência;¹¹ 2) Todo o conhecimento seria local e total: Santos constata que o conhecimento elaborado pela ciência moderna avança pela sua constante especialização. Esta especialização se apresenta como nociva à constituição do saber, pois que aumenta consideravelmente a interferência da condição hierárquica na produção do conhecimento, ao mesmo tempo em que distancia o cientista do sentido que dá ao seu trabalho. No novo paradigma, o conhecimento é, mutuamente, total e local: total porque faz com que os diversos saberes particulares se articulem num “pensamento total ilustrado”; é local porque se constitui a partir de necessidades de um contexto específico;¹² 3) Todo o conhecimento seria autoconhecimento: isso porque seria impossível dissociar sujeito e objeto do saber. O conhecimento não seria mais um ato de descoberta, seria um ato de criação: objeto e sujeito interagem e se sintetizam em suas explicações;¹³ 4) Todo o conhecimento científico tenderia ao senso comum: a ciência vinculada ao novo paradigma reconheceria que nenhuma forma de conhecimento seria, em si mesma, racional; só a configuração de todos os saberes seria racional, pois que quebraria com a hierarquia científica existente e permite a consolidação de um saber “global” não destrutivo. Essa nova ciência, inicialmente caracterizada como pós-moderna, procuraria reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtudes para enriquecer a relação dos cientistas com o mundo.¹⁴

¹¹ “[...] num certo regresso ao pan-psiquismo leibniziano, começa hoje a reconhecer-se uma dimensão psíquica na natureza, ‘a mente mais ampla’ de que fala Bateson, da qual a mente humana é apenas uma parte, uma mente imanente ao sistema social global e à ecologia planetária que alguns chamam Deus” (SANTOS, 1995, p. 38).

¹² “O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições da possibilidade. As condições da possibilidade da acção humana projectada o mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua em que é perguntada” (SANTOS, 1995, p. 48).

¹³ “A criação científica no paradigma emergente assume-se como próxima da criação literária ou artística, porque à semelhança destas pretende que a dimensão activa da transformação do real (o escultor a trabalhar a pedra) seja subordinada à contemplação do resultado (a obra de arte)” (SANTOS, 1995, p. 54).

¹⁴ “O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão de mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securizante. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectivos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. O senso comum aceita o que existe tal como existe; privilegia a acção que não produza rupturas

A postura defendida por Santos é opositora até mesmo de correntes teóricas que se colocam numa perspectiva de transformação da sociedade, tal como a dele. É o caso do marxismo. O desenvolvimento teórico de Santos caminha invariavelmente na consideração do marxismo como corrente teórica fundada sobre as premissas do paradigma moderno e, portanto, ineficaz na resolução do problema. Muito embora se deva destacar que Santos busca, em vários momentos, estabelecer pontos de toque com a teoria marxista.

Para o marxismo em geral, a recíproca é verdadeira. O posicionamento de Santos, assim como o dos pós-modernistas em geral, é alvo de muitas críticas. Wood (1999) aponta que a ideia de um caráter fragmentado da natureza e do conhecimento humano leva a negação de qualquer explicação causal da realidade, perdendo do horizonte intelectual da humanidade os parâmetros de análise próprios do seu fazer história.¹⁵ Mészáros (2004) vai além e afirma que a concepção pós-moderna é apenas mais um momento, dentro do complexo ideológico, de uma tentativa de resolução dos conflitos sociais através da ilusória atenuação dos antagonísticos interesses de classe.¹⁶

Se ambos estiverem corretos em suas afirmações, é possível aventar que a concepção de Santos sobre a crise paradigmática – no que se refere a sua compreensão e, principalmente, a sua solução – pode derivar numa postura teórico-prática contraditória. Ao se pautar em pressupostos que negam as determinações materiais incorporadas nos conflitos de classe, a concepção de Santos pode estar distante de reconhecer as limitações objetivas dentro das quais ela mesma se encontra, enquanto formulação ideológica alternativa. Tão distante a ponto de se tornar um entrave na resolução da crise que pretendia solucionar.

significativas no real. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade” (SANTOS, 1995, pp. 55-56).

¹⁵ “Os pós-modernistas negam freqüentemente que sejam relativistas epistêmicos; insistem que sabem que há um mundo ‘real’ lá fora. A ironia, porém, é que sua própria defesa corrobora para provar o argumento contra eles e para demonstrar a fusão (ou confusão) da qual eu os acuso aqui – a de preceder, por exemplo, como se não apenas a ciência da física, mas a realidade física representada por, digamos, as leis da termodinâmica fossem em si um constructo social historicamente variável. [...] Se o padrão da ‘verdade’ científica reside não no mundo natural em si, mas nas normas particulares de comunidades específicas, então as leis da natureza nada mais sejam que aquilo que uma dada comunidade diz que elas são em um determinado momento” (WOOD, 1999, p. 12).

¹⁶ “[...] o que se espera das auto-imagens da ideologia dominante não é o verdadeiro reflexo do mundo social, com a representação objetiva dos principais agentes sociais e seus conflitos hegemônicos. Antes de tudo, elas devem fornecer apenas uma explicação plausível, a partir da qual se possa projetar a estabilidade da ordem estabelecida” (MÈSZÀROS, 2004, p. 69, grifos do autor). Prossegue ele: “Assim, ao passo que as contradições do mundo social se tornam mais fortes, manifestando-se em escala cada vez mais global, repetidamente se declara que elas já foram ‘superadas’ – ou estão prestes a sê-lo –, em uma sucessão interminável de construções ideológicas que metamorfoseiam verbalmente, sob um novo e dessocializado rótulo começado com ‘pós-’, a mesma racionalização confortadora, tão logo sua versão anterior tenha perdido a credibilidade” (MÈSZÀROS, 2004, pp. 71-72).

O objetivo central desta pesquisa é avaliar a concepção de Boaventura de Sousa Santos sobre a crise paradigmática sociológica enquanto ideologia. Isto exige uma análise que, além do aspecto lógico, trate de maneira articulada os parâmetros socioeconômicos e dos principais movimentos políticos e científicos envolvidos no momento histórico de sua produção e reprodução, apurando, assim, o grau de compreensão da realidade da interpretação de Santos.

Diante das observações realizadas até o momento, cabe, agora, indicar o movimento da pesquisa; como serão apresentados os elementos da análise e de sua reconstituição sintética, bem como a abordagem seguida nestes dois momentos do trabalho.

Uma análise de tal monta possui, necessariamente, um viés ontológico e tampouco pode se afirmar dessa maneira se não expressar claramente seus procedimentos metodológicos. Estes devem viabilizar a reconstituição abstrata do desenvolvimento do objeto em sua integralidade, bem como expor concretamente como o próprio processo de abstração ocorre. Exige-se, pois, uma abordagem genética e totalizante, na qual se reconhece a distinção existencial entre sujeito e objeto do saber sem, no entanto, ignorar a relação mútua entre esses dois elementos.

Uma abordagem genética deve elucidar o fundamento essencial do fenômeno investigado, traçando seu desenvolvimento particular. Isso se torna possível através da utilização das categorias de essência e fenômeno, que, por sua vez, implicam uma concepção dialética da história. Nessa concepção histórica o desenvolvimento das ações humanas é concebido como um processo, ou seja, como uma unidade que se transforma continuamente através da superação de contradições que lhe são inerentes. Essas contradições não são simplesmente lógicas, elas existem de fato, afinal, as ações humanas, mesmo as mais subjetivas, são concretas – até mesmo a linguagem, aparentemente imaterial, só pode ser compreendida em um determinado meio se se materializa de alguma forma, seja como som ou como escrita – e o concreto o é desse modo porque é síntese de múltiplas determinações; é algo determinado, limitado por uma série de desdobramentos causais anteriores a ele e que acabam por lhe definir os seus possíveis desdobramentos futuros.¹⁷ Nessa contraposição entre elementos de uma mesma unidade criam-se relações de identidade que permitem a superação da anterior condição existencial desses elementos. Ao mesmo tempo, essa nova formação se contradiz com outras novas identidades surgidas ao longo do processo e até mesmo com seus

¹⁷“Definir os seus possíveis desdobramentos futuros” não significa dizer que o devir histórico já esteja predeterminado, como se algo sobrenatural rege-se as vidas humanas. Significa dizer, ao contrário, que as possibilidades futuras podem ser inúmeras, mas certamente não são ilimitadas, variando de acordo com a configuração de relações que se apresenta a cada situação observada.

próprios elementos internos, já que essa nova condição modifica a forma e o conteúdo das partes envolvidas. A unidade processual histórica é dinâmica, assim como sua compreensão.

De todo esse processo, é possível notar que cada superação de contradições implica numa alteração e numa manutenção de características dos elementos constitutivos da unidade. As características particulares de cada momento da unidade são tratadas como fenômenos, isto é, como formas de aparecer de um conjunto de elementos que, independente da forma, permanecem ao longo de seu devir e do qual elas são, ao mesmo tempo, causa e resultado: a essência.¹⁸

A abordagem genética implica, também, na integração metodológica da categoria totalidade. A relação essência/fenômeno indica que o desenvolvimento do objeto tende sempre a um aumento de sua complexidade. A complexidade de qualquer objeto sempre tem sua origem em elementos extremamente simples, que se desenvolvem e geram categorias mediadoras que tornam a estrutura total mais heterogênea e ainda mais complexa. Isso não elimina a relação do objeto com sua totalidade, pelo contrário. A incorporação cada vez maior de elementos só pode ter cabimento se o objeto singular analisado for concebido dentro do conjunto total de suas determinações, ou seja, como particularidade.¹⁹ No caso da análise social, este conjunto é a própria história, o devir das ações humanas.²⁰

Esta abordagem se constitui, assim, num modo específico de análise que consiste em perpassar a intuição empírica de um objeto, resgatando, através de um processo de análise, as determinações abstratas que o compõem. Estas determinações, por sua vez, ajudam a reproduzir, pelo pensamento, o movimento concreto do objeto. Este movimento não é, obviamente, o movimento real em si, constituindo-se apenas como uma reprodução mental. Mas este processo de abstração possibilita a apreensão da verdadeira gênese do objeto. A

¹⁸“A essência do ser social é, portanto, todo o processo passado do qual ela mesma é o resultado. Por isso, aqueles aspectos singulares historicamente desenvolvidos pelo trabalho do homem, e que podem ser diretamente estudados tanto pela ciência quanto pela filosofia, têm lugar de fenômenos, na medida em que são uma das formas de aparecer da essência” (RANIERI, 2002/03, p. 11, nota 3).

¹⁹“[...] a particularidade como categoria fundamental do ser é justamente aquela responsável pelos resultados desse exercício analítico-abstrativo, e sua função fundamental na sua expressão do complexo social é revelar a relação entre fenômeno e essência através do complexo das mediações, justificando tanto a relativa autonomia como a inter-relação entre essas esferas” (RANIERI, 2002/03, pp. 11-12).

²⁰Esta perspectiva adota como critério de verdade não o método em si, mas a própria realidade. Assim, o método cumpre uma função social muito específica: indica como devemos nos apropriar do desconhecido, incorporando-o ao que já conhecemos, com a maior eficácia possível. Cada vez que ampliamos o nosso conhecimento sobre a realidade, produzimos uma nova fronteira com o desconhecido. Ao mesmo tempo em que a realidade é uma produção histórico-social, isto é, fruto da ação humana, o desconhecido também o é, na medida em que só podemos nos dirigir a ele a partir daquilo que conhecemos. Esta unidade entre conhecido e desconhecido caracteriza a atividade do saber como um processo sempre aproximativo de incorporação, pela consciência, das determinações da realidade. A relação entre sujeito e objeto se apresenta, assim, como um processo mútuo de interferência. Isto não significa, no entanto, que haja uma relação de identidade entre os dois, pelo contrário: o mutualismo entre sujeito e objeto só pode existir porque eles são formas de existência distintas uma da outra. O pensamento não é o objeto que se pensa.

entidade empírica, inicialmente captada de maneira imediata, como o concreto sem suas determinações, torna-se então concreto pensado (abstrato), ou seja, ele deixa de ser um elemento cujas determinações podem-se apenas imaginar para tornar-se um elemento cujas determinações são conhecidas.²¹

A abordagem de tipo ontogenético se constitui, assim, em um modo específico de análise que consiste em perpassar a intuição empírica de um objeto, resgatando, através de um processo de análise, as determinações materiais presentes no processo de sua constituição, mas que não encontram mais sua forma material original. Estas determinações remanescentes no objeto, que são retomadas de maneira abstrata pelo sujeito do conhecimento, ajudam a reproduzir, por sua vez, pelo pensamento, o movimento concreto do objeto. Este movimento não corresponde, obviamente, a realidade em si, constituindo-se apenas como uma reprodução mental desta. Mas este processo de abstração possibilita a apreensão da verdadeira gênese do objeto. A entidade empírica, inicialmente captada de maneira imediata, como o concreto sem suas determinações, torna-se então concreto pensado (abstrato), ou seja, ele deixa de ser um elemento cujas determinações podem ser apenas imaginadas para tornar-se um elemento cujas determinações são conhecidas, em um nível maior ou menor de compreensão. Isto porque, enquanto tentativa de reconstrução abstrata do movimento real, a abordagem ontogenética não representa garantia alguma de um conhecimento exato. Toda elaboração ideal, pela dinâmica da realidade e pelo caráter efêmero de sua processualidade (o que se apresenta como real é sempre o objeto pronto, morto, e nunca a história de sua constituição, sua experiência vivida), está fadada ao equívoco, entendendo como equívoco a falta de uma correspondência plena dessa idealização com a realidade que se pensa.

Considerando a maneira de proceder à realidade expressa a pouco, a pesquisa apresenta em seu decorrer a seguinte estruturação.

Na primeira etapa, é preciso apreender a fundo como se constitui a posição teórico-prática de Santos, sua singularidade. Cabe aqui uma análise imanente, capaz de desvendar o desenvolvimento teórico das suas principais formulações sobre o tema. Para isso, seus principais argumentos serão fragmentados em busca dos conceitos básicos de sua ideia, remontando, logo em seguida, todo o encadeamento de proposições lógicas que constituem

²¹ Em sua discussão com a Economia Política burguesa, Marx faz uma comparação entre o seu método e o método de seus opositores: “[...] No primeiro método [o da Economia Política burguesa], a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo [o seu], as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de *modo nenhum* o processo de gênese do próprio concreto” (MARX, 1974, pp. 122-123, grifos do original).

sua concepção sobre a crise e os seus desdobramentos. O primeiro capítulo corresponde a esta etapa.

Em um segundo momento, na segunda etapa, ciente, então, de como se configura a concepção teórico-prática de Santos, é necessário apurar o processo histórico concreto no qual a sua teoria se insere. Isso só é possível se confrontarmos sua concepção com outras que garantem subsídios à sua argumentação, situando-a em um contexto ideológico específico. Nessa segunda etapa, a pesquisa é composta por três capítulos, cada um abordando um segmento do debate teórico e ideológico que nutriu as formulações de Boaventura de Sousa Santos. É possível perceber que todos estes debates possuem algo em comum. Todos eles, sem exceção, surgem ou se cristalizam no período que compreende as décadas de 1960 a 1980. Todos eles, ainda, apresentam um reforço da função ideológica e analítica da linguagem, algo que pode ser vislumbrado de maneira manifesta em um dos debates sobre o pós-moderno, entre as figuras de Lyotard e Giddens, e cuja origem se encontra no debate da crise do marxismo. Como pode ser apreciado a seguir, o debate sobre a crise do marxismo está banhado por outro fenômeno, que é o da crise da filosofia burguesa. Considerando a teoria de Santos como um desdobramento particular de todo esse movimento teórico, é possível dizer que todo o movimento presente, em suas fases mais variadas, ao longo de todos os debates, permanece ainda com certo vigor atualmente.

Na terceira etapa, deve-se prosseguir a análise perspectivando a essência do processo, que, quando se trata do ser social, se encontra na esfera produtiva. Cabe aqui desenvolver as características principais do modo de produção capitalista no período histórico que abrange a formação não apenas da teoria de Santos, nosso objeto, mas também dos debates apresentados na etapa anterior da pesquisa. A isto corresponde o quinto capítulo.

A quarta e última etapa se define nas considerações finais. Ciente das características singulares e universais que a concepção de Santos abriga enquanto elemento específico dentro do debate, cabe sintetizá-las na reconstrução do seu desenvolvimento, demonstrando como ela é, ao mesmo tempo, determinada e determinante dentro de uma dada conjuntura. Assim, se desvelará em que medida essa teoria consegue apreender o movimento concreto da realidade e em que medida ela permite uma prática intervencionista eficiente – isto é, em que grau ela consegue objetivar as ações derivadas de suas observações sobre a realidade de modo a realizar aquilo que ela realmente pretende.

1 CARACTERIZAÇÃO INICIAL DA TEORIA DE SANTOS

A formação acadêmica de Santos se inicia na Universidade de Coimbra, no início da década de 1960, na área do Direito. Com a intenção de se aprofundar em seus estudos, ele seguiu para a Universidade de Berlim. Vivendo na cidade alemã dividida pelo muro, mantendo até mesmo um relacionamento com uma jovem moradora do lado oriental da cidade, o qual lhe fazia atravessar o marco material da divisão entre capitalismo e socialismo por diversas vezes. Esta experiência, que o colocava em contato com a política socialista da RDA, seria, segundo o próprio Santos, semelhante aquela da ditadura salazarista em Portugal, teria impedido sua adesão ao marxismo naquela época.

Porém, esta postura de afastamento do marxismo não perdurou muito. Já em 1969, depois de concluir sua especialização e ter entrado em contato com as primeiras leituras críticas ao chamado marxismo-leninismo, leituras estas que ainda expressavam uma perspectiva de transformação social, Santos viajou para os Estados Unidos para ingressar no doutorado. Neste período, o intelectual português passa a viver numa sociedade marcada por levantes populares marcados pelas questões civis. Era o período dos protestos contra a Guerra do Vietnã e da intensificação do movimento pela generalização dos direitos civis, bem como o das ações dos Panteras Negras e do movimento negro como um todo. Segundo o próprio Santos, não haveria outra escolha teórica possível de criticar fortemente a sociedade estadunidense senão o marxismo. Mesmo assim, o período de formação de Santos tem como marco fundamental sua vinda ao Brasil, ao final da década de 1970. Neste momento, colocando-se na perspectiva sociológica crítica estadunidense, ele segue para o Rio de Janeiro com o intuito de estudar as práticas políticas institucionais focadas nas comunidades “informais” através do método de observação participante. É a partir disso, da vivência do cotidiano da favela de Jacarezinho, que Santos admite ter optado por seu posicionamento político favorável às lutas populares e à transformação social.

Foi um período avassalador na minha vida, talvez de todos o mais marcante, porque pude viver de perto e, na medida do possível, partilhar a luta dos excluídos contra a opressão, a incondicionalidade da dignidade humana nas condições mais adversas, a sabedoria de homens e mulheres analfabetos e à beira da subsistência, tão mais sábia que a minha ciência social. Sem a experiência de Jacarezinho, o marxismo teria sido para mim pouco mais que uma opção intelectual (SANTOS & TAVARES, 2007, p. 16).

Após o período de pesquisa em terras brasileiras, Santos retorna a Portugal, e lá confessa ter percebido os limites das teorias sociológicas estadunidenses através do tratamento científico dado por ele à observação das realidades dos países periféricos da economia mundial. Assim teria surgido seu interesse pela teoria da dependência e da organização do sistema mundial, bem como da tentativa de compreensão dos limites teóricos da análise da realidade empreendidas pela sociologia até então. Amadurecia-se, então, a crítica ao que ele considera ser a epistemologia dominante no mundo, o pensamento racionalista moderno, e também, conseqüentemente, as formas de sociabilidade contemporâneas dela derivadas deste conjunto de validades teóricas.

Para Boaventura de Sousa Santos, os cientistas em geral estariam vivenciando um período de incertezas. Se, do atual momento, voltássemos nosso olhar e nosso discernimento ao passado, seríamos todos capazes de constatar que os avanços científicos foram extraordinários. Entretanto, com o mesmo olhar pretérito, que veria avanços por todo o caminho percorrido, seria possível observar também que, por mais que a ciência tenha se desenvolvido e se transformado várias vezes, ela o teria feito mantendo, *mutatis mutandis*, os modelos teóricos e metodológicos do século XVI.

Mas, para seguir com a linha de pensamento do sociólogo português, ignore-se essa situação aparentemente incômoda por enquanto. Volte-se agora o olhar para o presente e ao futuro, ao menos como seriam vistos pela comunidade científica, segundo Santos.

Todos os avanços realizados pela ciência dariam totais condições de premeditar um futuro tranquilo, no qual se daria continuidade às transformações científicas que, por sua vez, permitiram à humanidade um melhor controle sobre o conjunto da natureza. Em outras palavras, esse domínio traria consigo a possibilidade de uma melhor adequação e uso dos recursos naturais, algo que traz consigo outra ideia, aquela de que seria possível partilhar de maneira justa entre os homens as benesses do mundo. Todavia, tal como acontecera com o olhar ao passado, esta previsão contida na opinião da maioria dos cientistas apresenta, para Santos, uma ambigüidade. Do mesmo modo que um melhor controle da natureza teria encorajado a ideia de um mundo livre, a mesma forma de controle, engendrada pelo desenvolvimento da ciência, traria consigo uma maior e mais precisa dominação do homem sobre o homem. O conhecimento adquirido seria cada vez mais utilizado a serviço da manutenção das hierarquias sociais de diversos tipos. Mais ainda; utilizar-se-ia o conhecimento científico para a criação de armas capazes de acabar com a humanidade por várias vezes, por mais que bastasse para isso apenas uma. O futuro, desse modo, poderia ser extremamente desolador.

As ambiguidades derivadas do olhar que Santos nos oferece, equacionando o passado e o futuro a fim de retratar a atual situação da ciência, só poderiam levar, segundo ele próprio, a uma situação de desconforto com relação aos seus fundamentos teóricos e as suas consequências de ordem prática, no sentido em que se destacam do seu campo específico e passam a interferir na sociedade em geral. Estaríamos a viver, pois, uma crise. Uma crise travestida pelo sentimento de uma desconfiança epistemológica com relação ao seu passado, não apenas ao que condiz à ciência. Sim, não só àquilo que condiz à ciência, pois que, por vivermos num mundo cujas relações sociais seriam marcadas profundamente pelo desenvolvimento científico e tecnológico, a crise científica romperia as suas barreiras e seguiria a englobar a sociedade; não se trataria, então, para Santos, apenas de uma crise unicamente científica, mas sim de uma crise social.

É deste modo que Boaventura de Sousa Santos faz referência a atual situação da ciência e da sociedade. A ciência moderna, bem como a sociedade que a teria por fundamento, estaria mergulhada nessa crise que ele chama paradigmática, ou seja, uma crise dos modelos que regeriam estas duas esferas da vida. As promessas que estariam atreladas à constituição desses paradigmas e que deveriam ser cumpridas de acordo com seus idealizadores ou foram realizadas em demasia ou não o foram. Ter-se-ia, então, a percepção da deficiência do desenvolvimento tanto da ciência quanto da modernidade, o que acarretaria na descrença em seus respectivos conteúdos.

Porém, Santos admite que não seja possível cruzar os braços e considerar que tudo esteja perdido, ou que esta situação de crise nada mais seja que um momento de realização da natureza humana.²² Pautado no conceito de paradigma utilizado por Thomas Kuhn em seu *As estruturas da revolução científica*, Santos identifica nesse momento de crise um verdadeiro momento de transição. Ao contrário de um possível “fim da história”, a crise paradigmática da ciência seria, na verdade, um momento de perda da legitimidade do paradigma dominante gestado pelo seu próprio desenvolvimento, onde as promessas de um futuro melhor para a humanidade não teriam sido cumpridas ou então cumpridas em demasia, a ponto de surtirem o efeito contrário ao esperado. E, justamente baseado nesses questionamentos, seria possível forjar um novo paradigma, um novo modelo de ação científica que possa ser mais feliz do que seu antecessor no que tange às suas aspirações.

Se Kuhn utiliza a noção de paradigma exclusivamente para avaliar os períodos de transição da ciência, Santos toma-lhe a noção como um instrumento de análise também sobre

²² Este último posicionamento seria característico aos chamados “pós-modernistas celebratórios”, cuja definição está apresentada mais adiante (cf. nota 25, p. 27).

a sociedade. Afinal, como já foi dito de passagem e se dirá de maneira mais detida adiante, Santos concebe a atual sociedade como que baseada nas conquistas científicas. Por mais que essa concepção possa ser questionada – afinal, ela tende a estreitar a perspectiva de apreensão da realidade ao unilateralizar o desenvolvimento científico através da falta de exposição da complexidade das determinações históricas que desencadeiam este movimento – pode-se, mantendo seus limites, traçar um paralelo entre o paradigma científico e o paradigma societal tal como Santos efetua. Assim, o paradigma que modela as formas de sociabilidade da modernidade poderia ser facilmente questionado, identificando nele um processo de deslegitimação e de transição tal como outro paradigma.

Santos assume a tarefa de refletir sobre a atual situação da ciência e da sociedade para poder interferir nela da maneira mais adequada possível. Caberia então teorizar sobre a construção de um novo paradigma, que, sendo reconhecida a relação entre ciência e sociedade, deveria ser forjado de modo unificado. O ponto de partida dessa reflexão construtiva, e que serve de motivação para toda sua obra posterior, é o da ideia de que é necessário constituir “um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 1995, p. 37). Eis a motivação desse mote:

[...] Estamos de novo regressados à necessidade de perguntar pelas relações entre a ciência e a virtude, pelo valor do conhecimento dito ordinário ou vulgar que nós, sujeitos individuais ou colectivos, criamos e usamos para dar sentido às nossas práticas e que a ciência teima em considerar irrelevante, ilusório e falso; e temos finalmente de perguntar pelo papel de todo o conhecimento científico acumulado no enriquecimento ou no empobrecimento prático das nossas vidas, ou seja, pelo contributo positivo ou negativo da ciência para a nossa felicidade (SANTOS, 1995, pp. 8-9).

Enquanto resposta aos problemas assim concebidos por ele, Santos elabora, ao longo do tempo, aquilo que chamou de paradigma pós-moderno. O termo pós-moderno possui um sem-número de sentidos. Ele pode designar um período histórico determinado, marcado por uma nova forma de exploração econômica capitalista preponderantemente controlada pelo chamado capital financeiro – a junção das atividades capitalistas industriais e bancárias em um mesmo conglomerado. Este sentido do termo pós-moderno costuma estar vinculado à outra noção, também cheia de sentidos, de “capitalismo tardio”, famosa pela obra de Mandel, *O capitalismo tardio*, de 1972. Atualmente, David Harvey e Fredric Jameson são exemplos do

uso dessa noção.²³ Outra noção para o termo pós-moderno é a que o identifica menos um momento histórico e mais um movimento ideológico determinado, uma verdadeira mundivisão (*weltanschauung*). Neste caso, pode-se citar Terry Eagleton como exemplo.²⁴ Para além de todos esses sentidos, Santos utiliza o termo pós-moderno exclusivamente para indicar a proposição de um paradigma que ultrapasse o modelo moderno. O próprio autor reconhecia os debates que envolviam o termo na época inicial de seus escritos, admitindo usá-lo por falta de outro melhor. Em uma entrevista no ano de 2007, ele manifestou o abandono do termo²⁵, justamente para afastar suas proposições desse debate e também para fugir das comparações com aqueles que ele chama chamava de “pós-modernistas celebratórios”²⁶. Agora, o paradigma é classificado como “emergente”, pois que deriva direto da crise e que instalaria o chamado, e suposto, período de transição rumo à consolidação de um novo modelo de ciência e de sociabilidade. Este novo modelo é concebido dentro de um determinado conjunto de hipóteses, que não se modificaram essencialmente ao longo do tempo. Como Santos (1995, pp. 9-10) enumera,

[...] primeiro, começa a deixar de fazer sentido a distinção entre ciências naturais e ciências sociais; segundo, a síntese de que há que operar entre elas tem como pólo catalisador as ciências sociais; terceiro, para isso, as ciências sociais terão de recusar todas as formas de positivismo lógico ou empírico ou de mecanicismo materialista

²³ HARVEY, 1994; JAMESON, 2002.

²⁴ Eagleton (1998) defende a ideia de que o pós-modernismo é um reflexo cultural – entendendo cultura tanto como um sinônimo de arte quanto uma atividade cotidiana – do entendimento que se tem de uma suposta crise da modernidade e da necessidade surgida de se forjar um estilo diferente de tudo que havia existido até então, promovendo uma forma de conduta completamente contrária aos valores modernos.

²⁵ “A designação ‘paradigma pós-moderno’ não é talvez muito feliz pelas confusões que gera e por isso decidi abandoná-la. Estou a preparar o *Segundo Discurso Sobre as Ciências* e aí proporei uma outra designação. A minha concepção de um tal paradigma tem pouco a ver com a concepção mais corrente (tanto francesa como norte-americana). Enquanto esta parte da ideia de que os problemas epistemológicos modernos (verdade ou verdades; representação ou construção; objectividade ou subjectividade; autonomia do saber ou determinação social; racionalidade ou irracionalidade; etc) deixaram de ter consistência, importância ou mesmo validade, eu parto da ideia de que tais problemas continuam válidos e importantes, só que as soluções modernas para eles não nos servem. Daí que, em textos posteriores, tenha chamado à minha concepção ‘paradigma pós-moderno de oposição’. Acontece que, dada a hegemonia da posição convencional, não consegui que esta designação se impusesse. E, sendo assim, é melhor abandoná-la. Acresce que o pós-modernismo é hoje uma designação usada para caracterizar uma enorme diversidade de temas, da epistemologia à política, à cultura e à arte e, portanto, confunde mais do que esclarece. A prova disto mesmo é o facto de a crítica ao pós-modernismo vir tanto dos sectores da direita conservadora como dos sectores marxistas mais ortodoxos” (SANTOS & TAVARES, 2007, pp. 131-132).

²⁶ Segundo o próprio Santos (1999, p. 204), o impasse do período atual, de transição paradigmática, deriva em dois tipos de conduta pós-moderna. A primeira, denominada de pós-modernismo reconfortante ou celebratório, se caracterizaria pelo reconhecimento de que a ineficiência das soluções modernas para os problemas da humanidade seria o indicativo de que, na verdade, não haveria problema algum a ser resolvido. Haveria apenas o sentimento de aceitação e celebração daquilo que existe. A segunda, na qual ele se insere, seria a do pós-modernismo de inquietante, ou de oposição, que reconhece os limites do projeto moderno e os utiliza como ponto de partida para a elaboração de um novo projeto.

ou idealista com a conseqüente revalorização do que se convencionou a chamar humanidades ou estudos humanísticos; quarto, esta síntese não visa uma ciência unificada nem sequer uma teoria geral, mas tão-só um conjunto de galerias temáticas onde convergem linhas de água que até agora concebemos como objetos teóricos estanques; quinto, à medida que se deu esta síntese, a distinção hierárquica entre conhecimento científico e conhecimento vulgar tenderá a desaparecer e a prática será o fazer e o dizer da filosofia da prática.

O que foi até agora apresentado indica, em linhas bastante gerais, a ideia central e o posicionamento de Santos com relação ao seu tempo. A partir daqui, se discorrerá de maneira mais adequada sobre os fundamentos de suas concepções, as ideias defendidas e os argumentos usados em sua justificativa.

Primeiramente se faz necessário entender a importância da noção kuhniana de paradigma para o conjunto do entendimento de Santos sobre a noção de crise para a atual situação das ciências e da sociedade. Como adiantado a pouco, é através dela que Santos desdobra toda a sua análise.

Em seguida, apresentar-se-á como Santos compreende o chamado paradigma moderno; como ele teria se constituído e quais as suas principais características, tanto em sua faceta particularmente científica quanto em sua generalidade social. A partir disso, abre-se a possibilidade de entendimento de como e porque a crise do paradigma moderno teria acontecido segundo sua visão e quais as possíveis alternativas por ele sugeridas para a superação de tamanho impasse.

1.1 A NOÇÃO DE PARADIGMA EM SANTOS

Como visto anteriormente, é recorrente por parte de Santos o uso da noção de paradigma de Thomas Kuhn. Em um texto datado de 1978 intitulado *Da sociologia científica à política científica*, Santos se propõe a elucidar os obstáculos envolvidos dentro do domínio científico e cultural que se colocam em contraposição a uma política científica favorável a uma sociedade socialista.²⁷ Para tal, ele realiza uma análise da ciência contemporânea inserida no contexto sócio-econômico-político respectivo, desnudando, a seu ver, o chamado

²⁷ O sentido de socialismo parece sofrer uma alteração profunda em Santos, se comparado aos textos clássicos sobre o tema. Ao invés de indicar um período de transição de uma sociedade de classes para uma sociedade livre, Santos identifica socialismo como “uma aspiração da democracia radical” (SANTOS, 1999, p. 214). Em outras palavras, o socialismo, mais do que um projeto unificado de luta emancipatória, seria, para Santos, o agregado das diversas soluções locais para o grande problema da irracionalidade global, soluções estas não orientadas, especificamente, de acordo com os problemas oriundos da luta de classes (SANTOS, 2010, p. 111).

“compromisso social” da ciência do período pós-guerra, marcado pelo imperialismo e pelo nacionalismo (SANTOS, 1978, p. 12).

Decerto que a análise da ciência contemporânea fica restrita, essencialmente, à análise da sociologia da ciência estadunidense, especialmente na comparação entre duas fases, uma iniciada pelo fundador da disciplina na década de 1940, Robert Merton, e a outra, iniciada ao final da década de 1960, por Thomas Kuhn.

A comparação levada a cabo por Santos é realizada de tal modo que evidencia certa progressividade no desenvolvimento da disciplina através da passagem entre uma fase e outra. Para Santos, a fundação da sociologia da ciência representava, no âmbito científico, as determinações históricas de seu tempo: surgindo nos Estados Unidos, país cujo desenvolvimento da ciência seria observado com certo descrédito pela chamada sociedade civil – pois que, no limite de suas fronteiras, teria promovido um salto tecnológico responsável pela precarização das relações de trabalho e, a nível internacional, estaria vinculada diretamente aos objetivos sociais e políticos do nazismo – representaria, na década de 1960, o desencanto de todo o ideário de validade científica e competência profissional que supostamente a marcaria com um caráter humanístico (SANTOS, 1978, pp. 14-16).

Santos frisa também que os conflitos sociais teriam interferido de maneira decisiva para a conformação da sociologia da ciência, já que colocariam sempre às classes dominantes o receio da difusão do ideário socialista entre as massas (SANTOS, 1978, p. 17). Então, fazia-se mais do que necessária aos cientistas alinhados à ordem social capitalista estabelecida, a adoção de uma postura científica que delimitasse os padrões de conduta, o objeto e a metodologia de pesquisa. Assim, a sociologia da ciência, através de Merton, seria fundada nos marcos do ideário positivista: pretensamente objetiva e neutra. Para Santos, isso representava que, naquela fase,

A sociologia da ciência pode estudar, não só a estrutura cultural da ciência, como o impacto da sociedade na criação de focos de interesse, na selecção dos problemas, no ritmo do desenvolvimento, etc. Os critérios de validade e as demais condições teóricas e metodológicas serão objecto da filosofia da ciência ou da teoria da ciência, mas nunca da sociologia da ciência. Do ponto de vista da perspectiva positivista em que a divisão do trabalho intelectual assenta pode dizer-se que pertencia à sociologia da ciência o estudo daquilo que na ciência não é científico (SANTOS, 1978, p. 18).

A partir disso, Merton teria enumerado, segundo Santos, um conjunto de normas que constituiriam o *ethos* científico, o conjunto moral e ético de conduta do cientista. Estas

normas estariam vinculadas em quatro grandes valores, que seriam: o *universalismo*, o *comunalismo*, o *desinteresse* e o *ceticismo organizado*. O primeiro faria referência ao caráter impessoal da ciência, da aceitação ou rejeição de uma teoria pelo que ela seria por si, e não pelas qualidades sociais ou pessoais inerentes ao cientista; o segundo indicaria que os ganhos científicos seriam voltados para toda a comunidade na qual ela é constituída; o terceiro referir-se-ia a capacidade dos cientistas em não receber recompensas pelos seus esforços, movidos apenas pela necessidade do estudo em si; e o quarto, que estaria vinculado à concepção de que a ciência se faz no debate, e que para tal seria necessário suspender os juízos de valor para uma análise criteriosa (SANTOS, 1978, p. 18).

Dado isto, Santos compara como a sociologia da ciência se contrapõe à sociologia do conhecimento, e de como essa oposição já indica um claro posicionamento de classe e, conseqüentemente, um claro posicionamento político conservador daquela.²⁸ Como consequência, em um período de reformulação do capitalismo, quando o investimento em tecnologia, e em especial a tecnologia bélica, surge como alternativa mais efetiva de aumento nos lucros das grandes corporações, a sociologia da ciência de Merton apresentaria uma concepção da atividade científica bastante débil com relação aos meios e práticas colocados por ele mesmo, bem como dos fins de seus propósitos.

[...] Num momento em que a ciência entrava em processo acelerado de industrialização e os cientistas se transformavam em trabalhadores assalariados ao serviço do complexo militar-industrial então emergente, a prática científica dominante orientava-se já numa direção totalmente contrária à pressuposta pela normatividade mertoniana, a ponto de retirar a esta última o sentido conformador da práxis e a de transformar em pura ideologia de legitimação (SANTOS, 1978, p. 20).

Neste sentido, para Santos, a postura mertoniana desdobraria numa consequência oposta àquela preferida pelo sociólogo estadunidense.

²⁸ É preciso lembrar que a sociologia do conhecimento fundada por Karl Mannheim tinha como objeto característico o que ele denominou de visão de mundo (*weltanschauung*), categoria analítica que englobava as diversas formas coletivas de percepção e interação com o mundo. Assim, qualquer forma de conhecimento, fosse ele científico ou político, ideológico ou utópico, era passível de investigação, bem como possuiriam as mesmas características intervencionistas. Não à toa, atrelada à sociologia do conhecimento estava outra disciplina, a sociologia política, responsável pelo estudo das implicações políticas de tais visões de mundo e também pela síntese das concepções científicas conscientemente orientadas a um sentido de intervenção na sociedade (Cf. MANNHEIM, 1982).

Às investigações desta fase subjaz uma concepção heróica de ciência que, enquanto estrutura mítica, tem o seu correspondente epistemológico no positivismo empiricista. O conhecimento científico caminha por um tapete vermelho que só se estende para as glórias da civilização e da cultura. O seu ritmo e direcção podem ser condicionados por factores externos, sociais e culturais, mas cada passo que dá, dá-o por determinação interna de seus métodos, sem pressupostos. A sociologia da ciência é assim essencialmente apologética da ciência e do seu modo de produção dominante na sociedade capitalista. A exaltação da autonomia da ciência acaba sempre na apologia da livre concorrência e da igualdade de oportunidades entre os cientistas e, portanto, na apologia da sociedade liberal, qualquer que seja a extensão dos “desvios” a que a prática científica está sujeita nesta sociedade (SANTOS, 1978, p. 24).

O entendimento da sociologia da ciência, concebida por Merton como uma ideologia legitimadora de interesses completamente contrários às promessas dessa mesma disciplina, permite a Santos afirmar que teria ocorrido na sociologia estadunidense, bem como na ciência em geral, uma verdadeira crise estrutural. A submissão cada vez maior da ciência aos interesses capitalistas ao longo de toda a década de 1960 iria de encontro ao compromisso desinteressado do *ethos* científico mertoniano, que nada mais era do que uma nova forma do ideário positivista. O compromisso da ciência com o capitalismo significaria seu compromisso com as contradições e as consequências nefastas do próprio modo de produção material predominante, como a indústria nuclear, a reestruturação produtiva seguida de desemprego estrutural, e a proletarização dos cientistas (SANTOS, 1978, pp. 25-29).

Mas é justamente nesse período, por volta da década de 1960, que teria surgido uma nova concepção da sociologia da ciência, a de Thomas Kuhn. Tão nova que, segundo Santos (1978, pp. 33-34), expressaria desde seu surgimento um novo posicionamento teórico e político dos cientistas.

A teoria central de Kuhn defenderia, segundo Santos (1978, p. 34), que o conhecimento científico não se desenvolve de maneira cumulativa e constante. Pelo contrário, ele ocorreria através de uma série de discontinuidades e de saltos qualitativos que não se justificam apenas por sua coerência lógica, mas principalmente em factores sociológicos e psicológicos ligados às estruturas hierárquicas e ao cotidiano da pesquisa.

Certamente Kuhn defende a tese que Santos lhe atribui. O intuito indicado na introdução de seu livro do qual Santos retira a noção de paradigma é claro quanto a isso.

Se a ciência é a reunião de fatos, teorias e métodos reunidos nos textos atuais, então os cientistas são homens que, com ou sem sucesso, empenham-se em contribuir com um ou outro elemento para essa constelação específica. O desenvolvimento

torna-se o processo gradativo através do qual esses itens foram adicionados, isoladamente ou em combinação, ao estoque sempre crescente que constitui o conhecimento e a técnica científicos. E a História da Ciência torna-se a disciplina que registra tanto esses aumentos sucessivos como os obstáculos que inibiram sua acumulação. [...]

Contudo, nos últimos anos, alguns historiadores estão encontrando mais e mais dificuldades para preencher as funções que lhes são prescritas pelo conceito de desenvolvimento-por-acumulação. Como cronistas de um processo de aumento, descobrem que a pesquisa adicional torna mais difícil (e não mais fácil) responder a perguntas como: quando foi descoberto o oxigênio? quem foi o primeiro a conceber a conservação da energia? Cada vez mais, alguns deles suspeitam que de esses simplesmente não são os tipos de questões a serem levantadas. Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais (KHUN, 2006, pp. 20-21).

Qualquer que seja o ramo científico de estudos, ele se desenvolve a ponto de conquistar uma autonomia relativa com relação a outras áreas de pesquisa a partir do momento em que ele consegue submeter o acúmulo de conhecimento adquirido ao longo de certo tempo ao escrutínio de um grupo de especialistas capazes de estabelecer os fundamentos considerados necessários para normatizar sua atividade. Em outras palavras, uma atividade do conhecimento só pode vir a se constituir ciência se os pesquisadores de um determinado fenômeno entrarem em acordo sobre os procedimentos a serem seguidos por todos aqueles que se dispõem a dialogar sobre o tema (KHUN, 2006, pp. 41-42).

Então, se colocaria em jogo nos períodos em que ocorrem os saltos qualitativos mencionados acima o que Kuhn chama de paradigma, o conjunto de normas teóricas e metodológicas aceites, em maior ou menor medida, pelos cientistas como um todo com o intuito de limitar e orientar sua prática – em outras palavras, aquilo que lhes define enquanto grupo científico (KHUN, 2006, pp. 44-45). Em períodos de estabilidade, que Kuhn denomina de ciência normal, os cientistas tenderiam a considerar como absolutos os valores de seu paradigma, transformando os problemas de sua área em verdadeiros *puzzles*: jogos lógicos que possuem um número limitado de peças e, conseqüentemente, um número limitado de soluções. Assim, a primazia absoluta de um paradigma não existiria; a dominância de um ou outro conjunto teórico-metodológico adviria da imposição de interesses que envolveriam desde aspectos gnosiológicos até interesses políticos. Mas tão logo o paradigma dominante apresente falhas, um conflito sobre os possíveis caminhos de mudança se abriria no seio de um dado ramo científico, ou na ciência como um todo (KHUN, 2006, p. 66).

Deste momento de conflito surgiria, então, o período de crise do antigo paradigma que traz à tona a necessária concepção de um novo modelo teórico oriundo justamente dos questionamentos e das impossibilidades de seu antecessor. A formulação desse novo modelo,

ou desse novo paradigma, permitiria a redefinição de problemas e dos conflitos até então insolúveis em um conjunto de respostas convincente, capaz de satisfazer tanto aos interesses intrínsecos da teoria científica em crise quanto aos interesses extrínsecos ao campo, como a orientação política dos cientistas envolvidos. Como escreve o próprio Kuhn

[...] a escolha entre paradigmas em competição demonstra ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida comunitária. Por ter esse caráter, ela não é e não pode ser determinada simplesmente pelos processos de avaliação característicos da ciência normal, pois esses dependem parcialmente de um paradigma determinado, e esse paradigma, por sua vez, está em questão (KUHN, 2006, p. 127).

Os critérios de mudança de paradigma não podem ser dados pela lógica argumentativa própria ao paradigma posto em xeque bem como do paradigma que surge como possível substituto. Ocorreria, se fosse assim, uma crítica circular, na qual cada paradigma seria capaz de satisfazer os critérios de validade necessários para sua aceitação. A mudança paradigmática, desse modo, seria orientada por fatores exteriores à lógica da prática científica, mas nem por isso completamente desvinculadas da vida dos pesquisadores. A troca de paradigma seria acompanhada de uma mudança na concepção de mundo dos cientistas envolvidos, ou para ser mais preciso, no prevalecimento de uma concepção de mundo distinta da que vigorava até então, já que ela não necessariamente elimina a anterior. Tal concepção teria como causa interesses inerentes à sociedade, que a ciência normal, em sua lógica de “quebra-cabeças”, não se preocuparia em compreender. Ela se preocuparia apenas em se desenvolver, em apresentar qualquer espécie de progresso. Mas o que seria esse progresso? Como salienta Kuhn (2006, p. 204), muitas vezes a noção de progresso da ciência está pautada em seu próprio desenvolvimento, algo difícil de pensar se se considerar que cada paradigma possui seus próprios parâmetros e que o paradigma mais recente tende sempre a se considerar mais progressista que o anterior. Se se fala em progresso, deve-se observar em que medida seus resultados favoreceram ou não a sociedade em geral.²⁹ O paradigma, desse modo, representa não apenas o conjunto teórico-metodológico adotado por uma linha de

²⁹ É certo que Kuhn generaliza em demasia a sociedade, desconsiderando que ela possui suas próprias contradições e que a maneira como elas são resolvidas implica diretamente em seu devir – muito embora, seja importante frisar, ele também não as negue. Mas essa observação se faz importante pelo fato de que tal concepção abre a possibilidade de análises que, baseadas em suas formulações, desconsiderem as determinações materiais envolvidas na sociedade, afastando-se da compreensão da complexidade dos fenômenos sociais vinculados à ciência.

estudos, mas também uma determinada forma de se conceber o desdobramento das condições materiais da sociedade.

Para Santos, a teoria kuhniana fundamentada na noção de paradigma teria sido responsável pela abertura que tornaria possível compreender que não apenas a sociologia da ciência, mas também a ciência como um todo estaria a passar por um período de crise. Segundo Santos (1978, pp. 39-41), a partir de Kuhn seria possível forjar uma nova sociologia da ciência, agora crítica, capaz de desmascarar a ideologia legitimadora da ciência vinculada aos interesses capitalistas através da análise das relações de poder dentro e fora da comunidade científica, esclarecendo os mecanismos de criação dessa legitimação. O que estaria em disputa nesse momento de crise seria a manutenção ou não da divisão social do trabalho entre sociologia da ciência e teoria da ciência, entre a necessidade do cientista pensar apenas o próprio objeto ou também avaliar os seus próprios procedimentos.

Entretanto, embora considere a teoria kuhniana, e em especial a noção de paradigma, como fundamento de uma sociologia crítica da ciência, Santos observa que o próprio Kuhn não se desvincula de alguns limites. O mais notável seria, para Santos, que Kuhn, apesar de buscar compreender os fatores extrínsecos à comunidade científica, possui uma visão bastante limitada do que seriam esses fatores. Enquanto Kuhn parecia considerar que os fatores ditos sociológicos decorreriam da socialização dos cientistas no seio da comunidade, podendo permanecer, assim, numa perspectiva idealista da atividade científica tal como a de Merton, Santos afirma que a comunidade científica deveria ser estudada tal como ela é, a instância mediadora entre conhecimento científico e a sociedade como um todo, em seus aspectos socioeconômicos, jurídico-políticos e ideológico-culturais (SANTOS, 1978, p. 45).

Esse projeto de estudos global das relações entre ciência e sociedade poderia ser levado a cabo, segundo Santos (1978, p. 51), apenas quando se integrasse a teoria de Kuhn a teoria de Marx. Essa integração teria duas implicações. A primeira seria a da necessidade de se estabelecer, em um período que se pretendia de transformação da ciência e da sociedade, um posicionamento claro em favor de mudanças. O que significaria, no contexto, se posicionar a favor de uma política científica e social ao serviço do socialismo. A segunda surge da necessidade de se reanalisar as relações entre forças produtivas e relações de produção, equivocadamente exploradas pela própria teoria marxista dominante à época, segundo Santos, por obscurecer as reais condições de trabalho nas sociedades capitalistas avançadas, mas que, apesar de tudo, seria a alternativa mais próxima de uma compreensão concreta do conjunto das relações entre os seres humanos na sociedade moderna.

É deste modo que, inicialmente, a teoria social esboçada por Santos procura se vincular no campo da teoria sociológica. Uma postura que visa à transformação dos modelos dominantes na sociologia e que, por sua vez, poderia servir de inspiração para o estabelecimento de um novo modelo científico geral, bem como de um novo modelo de sociabilidade, inspirado num certo sentido de socialismo.

1.2 AS PRIMEIRAS FORMULAÇÕES DE SANTOS SOBRE A TEORIA DA CRISE PARADIGMÁTICA

Esse esboço de projeto começou a ganhar formas mais definidas anos mais tarde, em 1989, com a publicação do livro *Introdução a ciência pós-moderna*, primeira grande tentativa de síntese construtiva daquilo que ele denominava como o paradigma pós-moderno. É importante lembrar que no período da publicação entre um texto e outro – com exatidão, no ano de 1987 – foi editado também o livro *Um discurso sobre as ciências*, que consistia numa versão escrita e ampliada da Oração de Sapiência, aula inaugural que Santos ministrou junto à Faculdade de Coimbra, na abertura de seu ano letivo de 1985/86. Nesta obra, Santos já se propunha a apontar os rumos que a transição paradigmática deveria seguir, especulando sobre o possível perfil de uma nova ordem científica emergente, e quais suas possíveis consequências para a sociedade (SANTOS, 1995, p. 9). Neste momento, dedicar-se-á uma atenção maior ao livro *Introdução a ciência pós-moderna* por ele apresentar uma argumentação mais consistente do que aquela encontrada na obra que o precede, em especial naquilo que tange a noção de paradigma.

O objetivo desse livro seria, então, definir – ao menos em tentativa – “o perfil teórico e sociológico da forma de conhecimento que, nesta fase, transporta os sentidos emergentes do paradigma da ciência pós-moderna” (SANTOS, 2002a, p. 9). Para isso, Santos pretende fazer uma crítica sistemática às correntes dominantes da epistemologia científica moderna através do exercício de uma “dupla hermenêutica”: a da suspeição (ou da dúvida, para utilizar um termo mais comum ao português utilizado no Brasil) e a da recuperação (SANTOS, 2002a, p. 9). Aqui, é possível perceber que Santos pretende realizar um exercício bastante parecido com aquele encontrado no texto de 1978, buscando traçar a crítica a uma disciplina acadêmica para que, a partir disto, seja possível efetuar uma crítica mais geral da sociedade. Mas, se no primeiro texto o foco da análise recai sobre a sociologia da ciência, no texto levantado agora o eixo temático de análise é o das ciências sociais, mais especificamente a epistemologia que

estaria ligada às ciências sociais. Assim, o projeto de uma sociologia da ciência crítica, pautada na noção kuhniana de paradigma e nos desdobramentos metodológicos dela derivados parece sofrer, no mínimo, uma pausa. O que se tem, em *Introdução*, é uma acentuação de uma análise intrínseca da ciência enquanto objeto, renegando, mesmo que de maneira involuntária, os fatores ditos “exteriores” de sua formatação. Adentre-se mais um pouco na argumentação de Santos e torna-se possível perceber que a afirmação anterior procede.

A opção de Santos pela hermenêutica é exemplar do caráter circunscrito dessa nova etapa de sua análise. Ela partiria do princípio de que qualquer análise científica não pode escapar de cumprir o estabelecimento de uma relação entre a parte e o todo, ou seja, uma relação entre o objeto recortado e o sujeito social que realiza esse recorte, mutualidade que existiria, seguindo as proposições da principal referência hermenêutica de Santos, Hans-Georg Gadamer.

Em seu *Verdade e método*, Gadamer indica que a hermenêutica seria um ramo de estudos que trataria dos fenômenos relacionados à compreensão da realidade e também à maneira como se interpreta aquilo que se expõe como entendido sobre ela (GADAMER, 1997, p. 37). A necessidade de estudar não apenas os processos cognitivos mais diretos que envolvem diretamente sujeito e objeto do saber, mas também a própria relação entre os sujeitos, transformados em objetos uns pelos outros a partir dessa situação de alteridade, decorreria do suposto fato de que o fenômeno da compreensão da realidade ocorreria apenas socialmente, como uma espécie de acordo entre os diversos sujeitos envolvidos no entendimento de uma dada coisa. O conhecimento seria apenas conhecimento através de um acordo entre os interlocutores envolvidos na situação (GADAMER, 1997, p. 560). Assim, a hermenêutica seria uma disciplina com pretensões de estabelecer uma noção de verdade para além dos domínios restritos da ciência; a verdade não estaria contida na metodologia científica, mas sim na própria realidade, entendida, nesse caso, como um acordo subjetivo que se impõe sobre o conjunto de fatores inerente ao próprio objeto (GADAMER, 1997, p. 32).

Com este entendimento de verdade, Gadamer afirma a tese de que a hermenêutica, constituída nos moldes acima citados, somente poderia ocorrer se tivesse na linguagem uma espécie de médium da experiência entre as diversas formas de subjetividade dispostas a estabelecer aquilo que seria verdadeiro. Mas Gadamer reconhece que a conversação não é uma tarefa simples. Em grande medida, essas relações não seriam sempre orientadas no sentido claramente pretendido por seus interlocutores. Elas seguiriam tendencialmente os caminhos inerentes a sua própria execução. Nas palavras do próprio autor: “[...] a conversação tem seu próprio espírito e [...] a linguagem que nela discorre leva consigo sua própria verdade,

isto é, ‘revela’ ou deixa de aparecer algo que desde este momento é” (GADAMER, 1997, p. 559).

Assim, resumidamente, é possível concluir que a hermenêutica cumpriria, para Gadamer, a função de estabelecer um novo padrão de verdade, pautado mais na validade do discurso dos sujeitos do conhecimento do que na objetividade inerente ao objeto. Com maior exatidão, a subjetividade dos sujeitos do conhecimento, orientada sempre na tentativa de se aproximar da objetividade da coisa pensada, e concretizada através da linguagem, seria o objeto por excelência da hermenêutica.

Neste sentido, Gadamer segue para além da proposição da hermenêutica enquanto método ou disciplina filosófica, e estende sua noção de verdade para o entendimento dos fenômenos sociais e daquilo que deveria ser a própria postura de entendimento de mundo dos seres humanos em sociedade. Sua argumentação parte da suposta constatação de que as relações sociais seriam marcadas, fundamentalmente, pela linguagem. Não existiria relação entre os seres humanos, entendidos enquanto seres dotados de raciocínio, se não houvesse por parte desses qualquer tentativa de entendimento e compreensão do mundo que os circunda. Entendimento, qualquer tentativa de interpretação da realidade, e compreensão, a suposta constatação daquilo que seria a realidade, seriam momentos distintos da razão humana. Dentro da perspectiva hermenêutica, que entende ser a linguagem o meio pelo qual o entendimento se torna compreensão, não é difícil relacionar que todo processo social, por ser um processo constante de tomada de conhecimento, faz-se primordialmente através da conversação. Lembrando sempre que essa conversação não envolve necessariamente dois ou mais sujeitos. Afinal, como já foi visto, a perspectiva hermenêutica de realidade identifica sujeito e objeto do saber: todo objeto é expressão subjetiva, assim como todo sujeito consegue estabelecer uma relação de alteridade com o outro, se tornando ele próprio objeto ao – segundo Gadamer – fazer-se linguagem. Assim, o entendimento de sua condição social dependeria da apreensão de como as pessoas, em diversas situações e das mais variadas formas, conseguem transmitir umas às outras aquilo que realmente pretendem. A esta predominância da condição linguística na vida social, Gadamer sugeriria que a hermenêutica poderia cumprir um papel de entendimento das relações sociais.

O fato de Santos buscar como objeto privilegiado de análise a epistemologia das ciências sociais em *Introdução* demonstra a influência do argumento de Gadamer em suas análises. A perspectiva defendida por Santos de que as Ciências Sociais seriam o caso mais representativo do movimento de crise das ciências, desencadeado pela constante especialização da atividade científica (fenômeno que, diga-se de passagem, havia sido

sugerido pelo próprio Santos já no texto de 1978), indicaria a necessidade de uma viragem na maneira como se faz ciência. Não apenas a nível metodológico, mas também visando os seus pressupostos. Afinal, esse padrão de especialização teria forjado uma prática científica responsável por um duplo esquecimento: o de que ela é uma prática social e a de que seus saberes são socialmente construídos e aceitos; a partir daí, desdobrar-se-ia um duplo esquecimento: com relação ao “fenômeno social total” e com relação aos demais saberes, científicos ou não (SANTOS, 2002a, pp. 12-13).

Entretanto, é possível perceber também, desde já, que Santos se afasta da perspectiva de uma análise que priorize, ou que traga à baila as determinações concretas que delimitam e determinam os desdobramentos consequentes no campo científico, especialmente nas ciências sociais. O recurso à hermenêutica, com sua noção de verdade peculiar, é incompatível com a intenção original traçada por Santos. Ao tratar daquilo que os cientistas pensam ser a ciência, ou seja, ao tratar da epistemologia como objeto que seria capaz de sintetizar o entendimento que os cientistas possuem sobre sua atividade, Santos se rende ao ofício do historiador fraco apontado por Kuhn em *As estruturas da revolução científica*: tratar da história da ciência como se ela fosse apenas um ajuntado de opiniões ou invenções (KUHN, 2006, pp. 20-21). É certo que ele não faz meramente um trabalho de compilação, pelo contrário, suas afirmações estão fundamentadas em análises bastante rigorosas sobre os desdobramentos lógicos da epistemologia das ciências sociais. Entretanto, o apego a essa análise epistemológica como fundamental para o entendimento da crise que parece se avizinhar é sintomática de como ele atribui uma autonomia excessiva a esse aspecto da realidade em detrimento do devir histórico em torno de sua totalidade. A história, ou para se ater aos termos usados até o momento, os “fatores externos” à atividade científica são apresentados simplesmente como um pano de fundo em que as ideias sobre o real protagonizam uma encenação harmoniosa, onde até mesmo as situações de conflito parecem surgir no momento certo, derivadas muito mais do ritmo próprio da ciência do que de contradições cuja controlabilidade é bastante difícil. Alongue-se um pouco mais na avaliação de Santos sobre a epistemologia e esta afirmação pode ser constatada.

A epistemologia, enquanto ramo de estudos específico, teria se desenvolvido durante todo o período de formação do pensamento científico, atrelado a esta de maneira complexa. Boaventura a divide em dois tipos: as crises de crescimento e as crises de degenerescência.

As crises de crescimento ocorrem ao nível da “matriz disciplinar”, isto é, em domínios específicos de disciplinas e com relação a métodos, conceitos e teorias básicas até então

inquestionáveis. É, em linhas gerais, uma crise de afirmação da disciplina com relação a todas as outras (SANTOS, 2002a, pp. 17-18).

A crise de degenerescência, por outro lado, é uma crise geral que atinge o paradigma. Ou melhor, é uma crise paradigmática; ela é a crise do modelo teórico de inteligibilidade do real que serve a todas as disciplinas. A epistemologia assume, nesse caso, uma função negativa (SANTOS, 2002a, p. 18).

O desenvolvimento dos estudos epistemológicos gerou uma situação inusitada: um ramo da ciência, ou da filosofia que se pretende científico, quer regular a atividade científica através de uma ciência da ciência. A epistemologia se tornaria a teoria da ciência por excelência, um positivismo lógico que representa a “dogmatização da ciência” (SANTOS, 2002a, p. 23).

No mesmo período de desenvolvimento da epistemologia, a ciência moderna teria adquirido uma hegemonia total no pensamento ocidental e tornou-se reconhecida pelas transformações que provocou na sociedade através de sua racionalidade, visíveis no desenvolvimento tecnológico. Por conta disso, a ciência pode dispensar a sua legitimação através da justificativa de suas causas, adotando como nova justificativa as consequências por ele promovidas (SANTOS, 2002a, p. 23). Mas, entretanto, mantém de fora de sua argumentação qualquer análise das determinações econômicas deste fenômeno. Ainda não cabe avaliar em que medida essa afirmação de Santos encontra sustentação na realidade. O importante no momento é indicar que a assertiva sobre o apego de Santos à questão epistemológica o afasta de suas intenções iniciais sobre a avaliação das relações econômicas, consideradas importantes na configuração da ciência.

Esta postura tende a ter, como consequência, uma visão limitada da realidade. Se for certo que a multiplicidade de fatores e a dinâmica da realidade impedem a verificação fechada, definitiva de um fenômeno – afinal, um fenômeno qualquer esta sempre em constante modificação, seja agregando novas relações, seja superando outras mais antigas; mantendo sua essência ou a modificando completamente; permitindo o surgimento de algo completamente novo, que mesmo assim não deixa de estar vinculado, em sua processualidade histórica, ao antigo –, é certo também que existe uma diferença importante entre aquilo que se pensa sobre a realidade e a realidade mesma. A perspectiva hermenêutica adotada por Santos apaga essa distinção. O real passa a ser aquilo que é pensado, e nada mais. Como consequência, Santos está livre, de certo modo, das amarras da realidade, pronto para considerar em sua argumentação apenas aquilo que lhe parece apropriado. No caso, a própria

metodologia hermenêutica e sua exacerbada função linguística, que ignora tudo o que não lhe é compreensível e, portanto, irreal.

Deste ponto, já é possível qualificar os pressupostos e a argumentação de Santos como uma expressão de idealismo. De uma teoria que, de certo modo, está desconectada da realidade.³⁰

Mas, mesmo com tal afirmação, se mantenha a análise sobre a teoria de Santos para que seja possível vislumbrar e compreender os desdobramentos de seu idealismo no conjunto de sua obra.

Retomando a argumentação de Santos, a crise de crescimento e a crise de degenerescência representam o avanço e a imposição do positivismo mais dogmático, incapaz de pensar-se e avaliar de maneira satisfatória os descaminhos cometidos por sua própria lógica.

Tratar-se-ia, pois, de uma crise do paradigma moderno marcadamente positivista, que necessitaria, para sua superação, de pressupostos completamente distintos, e não de uma crise necessariamente do modo de produção capitalista. Aliás, ao que parece, Santos não renega a ideia de que o capitalismo chegou aos seus estertores, vinculando a crise paradigmática ao avanço destrutivo a este modo de produção, algo que será tratado mais à frente. Entretanto, como já foi mencionado, essa vinculação não passa de uma argumentação vazia. O que predomina em sua crítica é o questionamento do pensamento sobre a realidade, ao invés da crítica da realidade que fundamenta o pensamento. A noção de verdade e os procedimentos hermenêuticos sugeridos por Gadamer – que, ao lado de Habermas e Rorty, seriam os representantes das “três reflexões mais brilhantes” das últimas décadas sobre ciência e filosofia (SANTOS, 2002a, pp. 26-27) – tornar-se-iam as fontes basilares do paradigma emergente.³¹

³⁰ O idealismo não existe tal como se pensa, como se seus representantes tivessem suas ideias provindas de uma dimensão que não o da materialidade. Ele é fruto concreto de determinados fatores históricos, em especial a alienação e o estranhamento humanos, causados por uma dada conformação das relações de produção que desfavorece a observação das características de constituição ontológica do homem. O homem passa a enxergar a si próprio como que isolado do mundo, egoísta em suas formulações, incapaz de se compreender enquanto ente. Assim, é importante lembrar que o equívoco do pensamento é tão concreto quanto o acerto, e que o idealismo, apesar de se pautar em ideias que não correspondem ao real, não é desprovido de materialidade (CHASIN, 2009, pp. 101-108).

³¹ Existe uma semelhança entre os três autores referenciais de Santos. Todos, mas cada um a sua maneira, adotam como parâmetro central de suas análises sobre a realidade social a linguagem. Este procedimento analítico, como não poderia deixar de sê-lo, possui determinações históricas bastante precisas, remetendo a um período da história de questionamento de várias teorias científicas e correntes políticas, em especial o marxismo. Pretende-se expor, nos capítulos seguintes, como Santos se insere nesse movimento histórico e em que medida isso determina sua teorização sobre a realidade.

A crítica epistemológica, fundamentada na hermenêutica, deveria demonstrar a vicissitude desse pensamento e da sua própria epistemologia. Isto liberaria a prática científica para além de seus domínios, aproximando-a do senso-comum e aumentando a “competência linguística” de todos os grupos envolvidos na atividade do saber e no exercício prático cotidiano. Haveria, assim, a criação de uma “epistemologia pragmática” (SANTOS, 2002a, pp. 30-31).

O modo de operação dessa epistemologia se baseia num processo de desconstrução da ciência, reconstituindo-a numa nova forma, mais abrangente e fragmentada. Para tal empreitada, Santos aponta a adoção de alguns procedimentos. São eles: o desnivelamento dos discursos, ou melhor, a atenuação das discrepâncias entre senso comum e saber científico; superação da dicotomia contemplação e ação, que se faz no campo da ciência entre a ciência teórica e a tecnologia, que consiste na ideia de que

[...] os critérios de verdade do conhecimento científico são interiores ao processo científico e a única acção relevante a este nível é a acção da investigação e da experimentação. Qualquer outro tipo de acção, nomeadamente a acção social, é exterior ao conhecimento, constitui-se tão só o campo de sua aplicação, é, em suma, tecnologia (SANTOS, 2002a, p. 47).

Bem como na necessidade de um novo equilíbrio entre adaptação e criatividade, entre desejos e necessidade.

Pautado nisso, Santos envereda na análise das ciências sociais, mais especificamente na maneira como essa se constituiu teórica e metodologicamente, apontando concomitantemente seus limites e também possíveis brechas para sua superação, o que viria a ser o início da cristalização do paradigma pós-moderno proposto por ele. As ciências sociais seriam uma espécie de objeto primordial na avaliação da transição ao paradigma emergente, pois representaria a unidade de duas características conflituosas: elas seriam, ao mesmo tempo, um modelo de ciência positiva, portanto, vinculada à racionalidade dogmática comum a todas as outras áreas e domínios do saber, e, também, uma ciência que se nutre do senso-comum, pois que seu objeto – com o qual se relaciona subjetivamente – é fundamentado na lógica do cotidiano, banhada pelo senso-comum.

A partir desse ponto, é possível retornar à produção bibliográfica de Santos e analisar as considerações mais contundentes sobre a crise paradigmática feitas em *Um discurso sobre as ciências*. Entretanto, o procedimento mais correto e que expressa de melhor modo o

movimento da análise é o avanço à obra *Crítica da razão indolente*, original de 2000, cujo capítulo inicial retoma, através de uma revisão e ampliação, o texto original de *Um discurso*. Neste capítulo, retoma-se a avaliação da crise e se anunciam os pressupostos que permitiriam a implantação do paradigma emergente.

A constituição do paradigma moderno teria ocorrido a partir da revolução científica do século XVI, desenvolvendo-se basicamente no domínio das ciências naturais. Apenas posteriormente esse modelo de racionalidade se estenderia às ciências sociais, estabelecendo-se assim como um modelo global³² de racionalidade científica. Deste modo, ele se diferencia do chamado senso comum e dos estudos humanísticos (estudos históricos, filosóficos, filológicos, jurídicos, etc.).

Aqui, cabe uma pausa na leitura da argumentação de Santos para demonstrar uma grave consequência do seu idealismo. Santos utiliza o termo totalizante para indicar o dogmatismo dos cientistas nos marcos da modernidade, atrelando ao seu significado uma conotação política, como sinônimo de totalitário.

O caráter global, “totalizante” do paradigma moderno se deve a certa “confiança epistemológica”³³ (SANTOS, 2009, p. 61), necessária para a consolidação de uma nova visão de mundo, mais até do que para a consolidação de uma nova metodologia. Esta visão de mundo orienta duas distinções fundamentais: uma entre ciência e senso comum, e outra entre natureza e ser humano. Na primeira, atribui-se ao senso comum um saber imediato, ilusório se comparado ao saber científico, capaz de apreender com seu método indutivo-dedutivo elementos que estão além daquilo que se vê ou sente. Na segunda distinção, separa-se a natureza, coisa passível – que é sempre efeito – e eterna, do ser humano, coisa ativa – que é sempre causa – e dinâmica.

Outro fator de importância na constituição do paradigma moderno seria a lógica matemática. Sua forma de raciocínio permitiria a elaboração de uma metodologia, a lógica indutivo-dedutiva, cujos fundamentos seriam definidos por duas máximas: 1) o que não é quantificável é desprezível, ou seja, a prática do conhecimento só ocorreria através da quantificação do objeto, da perda de suas características particulares em favor de um entendimento geral; 2) dividir para entender, que nada mais seria do que o processo analítico que reduziria a complexidade do objeto. Tanto uma como outra expressariam o quanto o

³² “Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 2009, p. 60).

³³ Esta noção indica uma postura de convicção – até de certa arrogância – dos cientistas da época sobre o carácter positivo da ruptura que eles imaginavam efetivar, e que de fato fizeram.

paradigma moderno buscaria diminuir ou eliminar a importância da subjetividade no processo de conhecimento. Assim, “enquanto no senso comum, e portanto no conhecimento prático em que ele se traduz, a causa e a intenção convivem sem problemas, na ciência a determinação da causa formal [isto é, a formulação de leis gerais] obtém-se ignorando a intenção” (SANTOS, 2009, p. 64).

Em *Introdução a uma ciência pós-moderna*, fica mais clara a ideia de que a ciência moderna, ao que diz respeito ao suposto fato dela conceber-se como verdade única em detrimento do conhecimento produzido pelo senso comum, estaria cometendo um verdadeiro ato de violência. Santos destaca que o

[...] distanciamento e estranheza do discurso científico em relação, por exemplo, ao discurso do senso comum, ao discurso estético ou ao discurso religioso estão inscritos na matriz da ciência moderna, adquiriram expressão filosófica a partir do século XVII com Bacon, Locke, Hobbes e Descartes e não têm cessado de se aprofundar como parte integrante do processo de desenvolvimento das ciências (SANTOS, 2002a, p. 11).

Esse distanciamento pontuado pelo autor, além de ser característico da ciência moderna, é, também, um entrave para o desenvolvimento da própria ciência. Segundo o mesmo, uma nova forma de conhecimento deve desfazer esse limite e romper com qualquer princípio absoluto ou apriorístico que existe até então nessas formas de conhecer e reconhecer (SANTOS, 2002a, p. 13). O reencontro da ciência com o senso comum seria a realização dessa nova forma de conhecimento, algo que é buscado pelo sociólogo português através de uma análise hermenêutica da ciência.

Ora, um conhecimento pautado em leis gerais teria como pressuposto a ideia de ordem e estabilidade do mundo, já que as leis seriam formuladas considerando-se que o tempo e espaço serão invariavelmente os mesmos. A consequência direta de tal pressuposto seria a constituição de uma visão de mundo que acredita na estabilidade como fator de progresso. É assim que surge o positivismo no século XIX, e com ele as ciências sociais (SANTOS, 2009, p. 65).

As ciências sociais apresentariam duas vertentes de desenvolvimento que, aparentemente, seriam opostas uma da outra. Tratar-se-iam de: 1) o positivismo clássico, que aplica diretamente a metodologia das ciências naturais às ciências sociais, promovendo uma espécie de homogeneização epistemológica, vinculada diretamente a tradição inaugurada por

Auguste Comte e Èmile Durkheim; 2) um assumido antipositivismo (caso especial da sociologia compreensiva de Max Weber), que formula estatutos epistemológicos e metodológicos próprios à análise dos fenômenos sociais, considerados completamente distintos dos fenômenos naturais devido ao seu caráter subjetivo (SANTOS, 2009, pp. 65-66). Embora as apresente dessa maneira, Santos discorda da distinção absoluta entre as duas vertentes, afirmando que ambas são derivadas do paradigma moderno, e por isso mecanicistas.

[...] numa reflexão mais aprofundada, esta concepção [antipositivista], tal como tem vindo a ser elaborada, revela-se mais subsidiária do modelo de racionalidade das ciências naturais do que parece. Partilha com este modelo a distinção natureza/ser humano e, tal como ele, tem da natureza uma visão mecanicista à qual contrapõe, com evidência esperada, a especificidade do ser humano (SANTOS, 2009, p. 67).

E mais uma vez, repete-se a suposta constatação de que o paradigma moderno seria incapaz de avaliar as mudanças ocorridas na sociedade, especialmente sobre a falha no cumprimento das promessas modernas de liberdade humana através da ciência e, também, da própria condição dogmática da ciência, incapaz de reconhecer os seus defeitos e, por consequência, corrigi-los. Em momentos de crise paradigmática, segundo Santos, existiriam dois momentos distintos: o primeiro seria o da acumulação de crises internas, que se tornariam entraves para o desenvolvimento eficaz do paradigma; o segundo seria o desdobramento de condições históricas que permitiriam recuperar todo o tipo de pensamento relegado pelo paradigma até então dominante (SANTOS, 2002a, pp. 38-39). Assim, os períodos de crise abrem uma série de discussões que partem tanto de dentro dos limites científicos quanto de fora desses limites, no caso específico, do “conhecimento vulgar”, do combatido senso-comum (SANTOS, 2002a, p. 38).

As ciências sociais seriam modelares neste sentido, pois que, justamente nelas, esses dois momentos contraditórios se articulariam. Ela se constitui, segundo Santos, como expressão da modernidade – seja em sua corrente positivista clássica, seja em sua tentativa frustrada de superação antipositivista – ao mesmo tempo em que carrega consigo as condições necessárias para a articulação do saber científico com outras formas de saber não-acadêmico, graças ao seu recorte objetivo. As ciências sociais, enquanto disciplina, seria a primeira a entrar em contato com os tipos de pensamento distintos ao paradigma dominante. Deste modo, ela seria a disciplina que reuniria condições históricas e epistemológicas de forjar o

novo paradigma. E considerando as fontes de onde extrai o conhecimento desprezado pela ciência moderna, o foco da transformação se voltaria à avaliação do senso comum, que nada mais seria do que seu objeto mais próximo.

Com essa tentativa de compreender e superar o descolamento e distanciamento do conhecimento científico para com o conhecimento do senso comum, é que sua proposta começa a tomar forma e o aspecto transitório da ciência também. Para isso, seria necessário que duas rupturas acontecessem: a primeira diz respeito à construção da ciência (que pode ser entendida como o surgimento da ciência moderna), promovendo uma forma de racionalidade mais eficiente do que aquelas que existiam; já a segunda proporciona que o senso comum seja a base do conhecimento científico, pautado numa nova forma de racionalidade.

Se o senso comum é uma forma de conhecimento e se constitui numa tentativa de reconciliação da consciência comum com o mundo ao seu redor e também consigo mesma, a ciência moderna, por outro lado, estabelece uma forma de conhecimento pautado em dois princípios básicos: o “princípio da não-consciência e o princípio do primado das relações sociais” (SANTOS, 2002a, pp. 34-35). O primeiro princípio se refere ao determinismo metodológico inegável à ciência moderna, bem expresso na tese da condição materialmente objetivada da realidade, que independe da subjetividade humana. O segundo princípio estaria interconectado ao primeiro, e coloca a predominância das relações sociais acima dos atos de conduta individuais – colocações bem expressas no conceito de fato social de Durkheim.

Estabelece-se, assim, pelo conhecimento científico, um distanciamento entre o sujeito e o objeto, provocando entre os dois uma relação de estranhamento mútuo e de subordinação do objeto ao sujeito.

A dupla ruptura epistemológica pretendida por Santos procederia numa tentativa de retomar a suposta relação de identidade entre sujeito e objeto do saber, e com ela toda uma forma de saber vinculada à pessoa e ao lugar aonde se pensa. Assim, evitar-se-ia a introdução apriorística de teorias estranhas ao lugar de sua formulação, bem como evitaria qualquer forma de subsunção arbitrária de uma teoria por outras.

O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão de mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajectórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securizante. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectivos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das

estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O senso comum é indisciplinar e imetódico; não resulta de uma prática especificamente orientada para o produzir; reproduz-se espontaneamente no suceder quotidiano da vida. O senso comum aceita o que existe tal como existe; privilegia a acção que não produza rupturas significativas no real. Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade (SANTOS, 1995, p. 56).

O senso comum possuiria, ainda, outra característica favorável a sua utilização como base de outro paradigma. Segundo Santos, ele “é o menor denominador comum daquilo em que o grupo ou um povo colectivamente acredita, ele tem, por isso, uma vocação solidarista e transclassista” (SANTOS, 1995, p. 40).

Neste ponto, mais uma vez é possível notar o afastamento de Santos com relação às suas premissas inicialmente declaradas. Aqui há o afastamento de uma leitura da realidade fundamentada na teoria marxista. Pois que, pautar a transformação da realidade por um elemento que prima pela solidariedade indistinta e pela indiferença nas condições de classe possui um significado profundo: as relações de classe provenientes de um dado modo de produção, que engloba um dado regime de produção no qual se estabelecem uma série de relações de produção, não seriam essenciais para a apreensão da realidade. Para isto, deveria ser levado em consideração aquilo que as pessoas pensam sobre a realidade e o que poderia haver de comum entre essas diversas expressões de subjetividade, independentemente das contradições materiais existentes na formação e na existência de cada uma delas.

O próprio Santos lembra que, numa sociedade de classes, essa característica pluralista do senso comum pode contribuir para forjar uma forma de conduta e pensamento conservador (SANTOS, 1995, p. 41). Mas, mesmo assim, não seria possível opô-la ao conhecimento científico. Afinal, o senso comum seria expressão de um determinado modo de vida e poderia apresentar aspectos de resistência e de tentativa de transformação do real que outra forma poderia não vislumbrar (SANTOS, 1995, pp. 40-41). Há de se notar, também, que na ciência existem ramos de estudo completamente reacionários (SANTOS, 1995, p. 41). Aqui ocorre algo curioso. Santos pauta sua argumentação, entre outros fatores, sobre a importância da subjetividade, da intencionalidade das pessoas envolvidas no processo de transição paradigmática. Pois bem, ao mesmo tempo, ele afirma a existência de certa objetividade, supostamente cristalizada pelo paradigma moderno, que determina, de certo modo, as subjetividades dos indivíduos submetidos a ela. Mais do que isso, a intencionalidade dos supostos adeptos do paradigma moderno seria determinada pela lógica dogmática do positivismo. Ora, se a objetividade que determina a intenção dos indivíduos na modernidade

existe, por quais motivos, então, também o paradigma emergente não poderia constituir uma forma dogmática? Afinal, seria incoerente imaginar que determinações materiais submetem as a dimensão subjetiva apenas daqueles que acreditam e se pautam na ideia de objetividade.

Santos ignora que a diferença de intencionalidade entre as pessoas pode residir em outro complexo da vida que não apenas o da ciência. Para ele, a determinação das intenções ocorre ao nível da linguagem. Ora, se existem diferenças de intenção tanto nos adeptos da modernidade quanto nos da transição paradigmática, é preciso reconhecer que a origem das determinações da vontade humana não reside na concepção que se possui delas, ou seja, não residem na linguagem (muito embora seja neste plano que a intenção seja expressa), mas em outro complexo da vida humana. Entretanto, o idealismo de Santos é bastante robusto, impedindo-o de seguir a trilha aberta por essa observação e mantendo-o sua análise ao nível do discurso.

O paradigma pós-moderno para a superação da crise só pode se constituir através do estabelecimento de uma relação mútua entre ciência e senso comum; mais especificamente, dos aspectos positivos de ambas. A condição teórica dessa relação é a ideia de uma “configuração cognitiva”, de uma homogeneização das condições de pensamento através da dupla ruptura epistemológica. Esta deve se orientar segundo três procedimentos: o desnivelamento dos discursos, ou melhor, da atenuação de suas discrepâncias discursivas (SANTOS, 1995, p. 46); o da superação da dicotomia entre contemplação e ação, entre ciência propriamente dita e tecnologia (SANTOS, 1995, p. 47); e a necessidade entre adaptação e criatividade, entre desejos e necessidades (SANTOS, 1995, p. 49).

Pautado nisso, Santos apresenta inicialmente o novo paradigma, o paradigma pós-moderno, emergente, como síntese pessoal dos sinais apresentados pela crise do paradigma atual. Santos defende que o conjunto teórico nascente deve nortear não só a atividade científica, mas também as relações sociais. Não à toa ele o nomeia como “o paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 1995, p. 37). Assim, Santos aponta quatro pontos básicos para a formulação do novo paradigma:

- 1) Todo o conhecimento científico-natural seria científico-social. “A distinção dicotômica entre ciências naturais e ciências sociais deixou de ter sentido e utilidade” (SANTOS, 1995, p. 37). Segundo Santos, a ciência apresenta evidências de que características antes reservadas apenas aos seres humanos poderiam ser aplicadas a outras formas de existência, como o conceito de consciência:

[...] num certo regresso ao pan-psiquismo leibniziano, começa hoje a reconhecer-se uma dimensão psíquica na natureza, “a mente mais ampla” de que fala Bateson, da qual a mente humana é apenas uma parte, uma mente imanente ao sistema social global e à ecologia planetária que alguns chamam Deus (SANTOS, 1995, p. 38).

Mas não bastaria apontar as tendências dessa superação, seria preciso conhecer o seu sentido e o seu conteúdo. Por apontar a fragilidade da noção de natureza oriunda das ciências naturais, as ciências sociais devem dar o tom desse novo paradigma. Deve haver para ele, portanto, uma apropriação do saber das ciências naturais pelas ciências sociais, promovendo uma integração das disciplinas que não existe atualmente em seu modelo de especialização.

A teorização das relações epistemológicas entre as ciências sociais e as naturais deve ser feita através de um tratamento diferenciado de dois aspectos comuns a ambas: a teoria do objeto e a teoria da justificação do objeto (SANTOS, 1995, p. 72).

No caso da teoria do objeto, o que deve nortear a crítica seria a relação dicotômica entre natureza e sociedade e a tendência já observável de sua superação. Isto porque a ciência moderna rompe com o pensamento antigo que até então mantinha em suas formulações uma vinculação entre homem e natureza. No plano teórico, a ciência moderna promove a ruptura ontológica entre homem e natureza através da ideia de progresso e da conseqüente tentativa de domínio desta por aquele. No plano sociocultural, esta relação de exploração encontraria sua expressão concreta no exercício de dominação social da burguesia sobre o proletariado (SANTOS, 1995, p. 73).

Outro fato que poderia ser constatado é o de que a natureza nunca teve seu vínculo com o homem quebrado, muito embora a modernidade tenha efetuado uma transformação sobre ela. Ela não seria mais simplesmente natural, contida em sua legalidade própria, mas seria atualmente um produto humano. Esta afirmação implica numa mudança da teoria da justificação do conhecimento. Como o próprio Santos escreve:

A crise deixa antever que a natureza é a segunda natureza da sociedade e é como sociedade de segundo grau que deve ser estudada, enquanto a lógica do paradigma (bem expressa na sua consciência positivista) continua a ver a sociedade como segunda natureza da natureza e é como natureza de segundo grau que a pretende estudar (SANTOS, 1995, p. 75).

É neste sentido que as ciências sociais assumiriam um papel de destaque na transição paradigmática, pois que, ao tratar a natureza como produto social, deslocaria o objeto do

campo dos fenômenos naturais, e de seu tratamento pelas chamadas ciências duras, para o campo dos fenômenos sociais. Isto parece ser tão claro e também algo que estaria já em movimento que Santos afirma que “[...] a hegemonia das ciências sociais exprime-se tão-só em que seus modelos hermenêuticos serão cada vez mais usados pelas próprias ciências naturais e, por isso, a aproximação entre os dois universos científicos far-se-á no sentido das ciências sociais” (SANTOS, 1995, pp. 76-77).

2) Todo o conhecimento seria local e total. Santos constata que o conhecimento elaborado pela ciência moderna avança pela sua constante especialização. Esta especialização se apresentaria como nociva à constituição do saber, pois que aumenta consideravelmente a interferência da condição hierárquica na produção do conhecimento, ao mesmo tempo em que distancia o cientista do sentido que dá ao seu trabalho (SANTOS, 1995, p. 47).

No paradigma emergente o conhecimento seria, mutuamente, total e local: total pois faria com que os diversos saberes particulares se articulassem num “pensamento total ilustrado” (SANTOS, 1995, p. 47); seria local, também, porque se constituiria a partir de necessidades locais.

O conhecimento pós-moderno, sendo total, não é determinístico, sendo local, não é descritivista. É um conhecimento sobre as condições da possibilidade. As condições da possibilidade da acção humana projectada no mundo a partir de um espaço-tempo local. Um conhecimento deste tipo é relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica. Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua em que é perguntada (SANTOS, 1995, p. 48).

3) Todo o conhecimento seria autoconhecimento. Todo conhecimento seria autoconhecimento porque seria impossível dissociar sujeito e objeto do saber. O conhecimento não seria mais um ato de descoberta, seria um ato de criação: objeto e sujeito interagiriam e se sintetizariam em suas explicações.

A criação científica no paradigma emergente assumir-se-ia como próxima da criação literária ou artística, porque, à semelhança destas, pretende que a dimensão ativa da transformação do real seja subordinada à contemplação do resultado (SANTOS, 1995, p. 54).

4) Todo o conhecimento científico visaria constituir-se em senso comum.

[...] a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional [...]. A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo (SANTOS, 1995, pp. 55-56).

Mas o que garantiria ao senso comum a possibilidade de interação com o saber científico?

Este último ponto destacado pode ser considerado o mais polêmico de todo o livro. Além dos pontos apontados anteriormente neste capítulo, vale lembrar que no ano de 2002, o físico português Antonio Manuel Baptista escreveu um livro chamado *O discurso pós-moderno contra a ciência*, fazendo críticas ferozes às concepções pós-modernas de Santos que descrevemos a pouco, em especial a esta relacionada à transformação do saber científico em senso comum.

É certo que os argumentos utilizados por Baptista são muito fracos para contestar as afirmações de Santos. O físico, conterrâneo de nosso sociólogo, elabora uma série de perguntas às teses defendidas em *O discurso sobre as ciências* que são pautadas num entendimento bastante temerário do que seria a prática e a racionalidade científicas. Para ele, caberia o rótulo de “científico” apenas às atividades relacionadas com o trabalho intelectual de observação regulada da realidade. Esta regulação, em poucas palavras, se resume aos procedimentos metodológicos comuns ao que Santos denomina como que pertencentes ao paradigma moderno, e que citamos no início desta seção. E, mais além, considera que este estatuto metodológico só cabe as chamadas ciências naturais. As ciências humanas, em seu conjunto, não seriam capazes de sustentar tais pressupostos e representariam, na verdade, uma atividade verdadeiramente ideológica, aqui no sentido de anticientífica, pois que motivada por interesses estranhos à neutralidade científica – interesses políticos, essencialmente.

Ao colocar a discussão fechada no campo da ciência – e numa concepção bastante restrita desta – Baptista ignora os fatores sociais que determinaram, de uma maneira ou de outra, a elaboração das afirmações de Santos, destacando da análise do processo de produção do saber os interesses de classe que, como já vimos, estão presentes em qualquer atividade social, com maior ou menor evidência – incluindo aqui a própria fala de Baptista. Deste modo, a crítica realizada por Baptista se afasta de um conhecimento preciso do fenômeno, estacionando na crítica gnosiológica que se aproxima mais de um moralismo unilateral do que da cientificidade.

O que é importante destacar aqui é o caráter polêmico das afirmações de Santos envolvendo a constituição do paradigma emergente pós-moderno. Isto se deve, em grande medida, ao caráter especulativo que envolve suas afirmações.

1.3 A CONCEPÇÃO DE MODERNIDADE DE SANTOS

Até o momento, a análise acerca da concepção de crise paradigmática de Santos ficou praticamente restrita ao campo da ciência. Isso não aconteceu por acaso. Santos realmente se concentra, em seus textos iniciais, na análise do campo científico. Apenas com as questões epistemológicas razoavelmente definidas é que ele dedica maior atenção à expressão societal do paradigma moderno.

As considerações que Santos realiza sobre a modernidade são, em seu conjunto, negativas. Conforme ele defende suas ideias de que a modernidade cumpriu suas promessas de maneira exagerada, ou, pelo contrário, de que não as teria cumprido, nenhuma caracterização positiva dela é apresentada.

Junto a essa postura, decorre outro fato importante: sua crítica é voltada constantemente para a modernidade e suas possíveis contradições, deixando de lado quaisquer discussões mais aprofundadas sobre o modo de produção capitalista e o conjunto de relações dele desdobradas.

Isso ocorre porque Santos compreende a modernidade não necessariamente como um período histórico específico, mas sim como uma *weltanschauung*. A modernidade seria uma visão de mundo constituída originalmente ainda no período feudal, mas como expressão das necessidades e aspirações mais progressistas da época, notadamente vinculadas à posição de classe burguesa. Vide então que a modernidade é a constituição de uma agenda burguesa de desenvolvimento que, segundo o próprio Santos, teria no capitalismo “a prova de fogo” de seu sucesso. Nas palavras do autor:

O projeto sócio-histórico da modernidade constituiu-se entre o século XVI e finais do século XVIII. Só a partir daí se inicia verdadeiramente o teste do seu cumprimento histórico e esse momento coincide com a emergência do capitalismo enquanto modo de produção dominante nos países da Europa que integraram a primeira grande onda de industrialização (SANTOS, 2010, p.78).

Capitalismo e modernidade são, assim, para Santos, distintos, embora relacionados. A modernidade seria uma visão de mundo anterior ao capitalismo, mas que encontra neste modelo de organização econômica sua realização concreta; ela seria a raiz do mundo capitalista contemporâneo.

Como afirmamos acima, Santos considera que a modernidade se encontra num momento de crise global. Suas promessas não se realizaram da maneira como foram inicialmente pensadas e ao mesmo tempo as tentativas de solucionar os problemas decorrentes desse não cumprimento não se mostraram eficazes. Como o próprio Santos escreve:

Vivemos assim uma condição complexa: um excesso de realidade que se parece um déficit de realidade; uma auto-teorização da realidade que mal se distingue da auto-realização da teoria. Numa condição deste tipo é difícil reivindicar um ângulo de análise e muito mais mantê-lo (SANTOS, 2010, p. 19).

Esses problemas que foram criados na e pela modernidade, mas para os quais a mesma não tem respostas a oferecer, têm sua origem nos próprios valores da modernidade.

1.3.1 A teoria do duplo pilar de sustentação da modernidade

Em *Pela mão de Alice*, Santos aponta, como já dissemos, que a modernidade é concebida por volta do século XVI (SANTOS, 2010, p. 78). Enquanto uma *weltanschauung* notoriamente burguesa, ela se caracterizaria por uma série de valores que se concretizariam posteriormente, de maneira bastante, clara na filosofia positivista. Sendo assim, a modernidade se constituiria sob a égide do lema ordem e progresso, e estaria fundada sobre o que Santos chama de dois pilares: o da regulação e o da emancipação (SANTOS, 2010, p. 77).

Cada um dos pilares fundantes da modernidade se constituiria por três princípios cada um. O pilar da regulação seria formado por três princípios de valor, comuns ao pensamento jusnaturalista.³⁴ Seriam eles o princípio de Estado, o de mercado e o de comunidade.³⁵

³⁴ O Dicionário de Política (BOBBIO, 2004) define jusnaturalismo como “uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um ‘direito natural’”, independente do direito positivo constituído a partir da instituição estatal, possuindo validade em si mesmo, sendo que, em caso de conflito “é ele que deve prevalecer” (BOBBIO, 2004, pp. 655-656). Como bem ressalta o texto relacionado ao verbete, o jusnaturalismo apresenta variações ao longo do tempo. No caso apontado por Santos, trata-se, obviamente, da concepção vinculada ao pensamento moderno, do século XVIII, vinculado pela ciência política à trinca de autores clássicos John Locke, Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. Embora existam diferenças bastante significativas nas concepções de cada, é

Quanto ao pilar da emancipação o autor entende que os princípios que o constituem se materializam na forma de três lógicas de racionalidade: “[...] a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura; a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da técnica” (SANTOS, 2010, p. 77).

Cada uma dessas racionalidades pertencentes ao pilar da emancipação relacionar-se-ia ao da regulação através de seus princípios. Assim, as formas de racionalidade emancipatória que orientariam o indivíduo em sua prática teriam, de algum modo, uma inserção no pilar da regulação (SANTOS, 2010, p. 78).

A racionalidade estético-expressiva, que só poderia ser compreendida a partir de um ideário de identidade e comunhão necessário à contemplação estética, acabaria por desenvolver um vínculo com o princípio da comunidade pertencente ao pilar da regulação, garantindo assim, sua realização. Já a racionalidade moral-prática vincula-se ao Estado, porque é este que detém o monopólio e que, justamente por conta disso, garantiria a definição e o cumprimento de um mínimo ético e do direito. A racionalidade cognitivo-instrumental teria seu vínculo específico com o princípio do mercado, pois a partir do século XVIII seria visível o sinal de conversão da ciência enquanto força-produtiva, proporcionando o desenvolvimento do capitalismo. E, ainda, o vínculo da racionalidade cognitivo-instrumental se dá com o mercado porque é lá que se condensam as ideias de individualidade e da concorrência fundamentais para o desenvolvimento da ciência e da técnica. (SANTOS, 2010, p. 77).

Ainda segundo Santos, seriam estes vínculos existentes entre os pilares que fizeram do projeto moderno um empreendimento ambicioso e revolucionário para o seu tempo, pretendendo abrir um campo infinito de possibilidades para a humanidade. Mas essa pretensão só fez criar um excesso de promessas, as quais não puderam ser cumpridas em sua integridade.

Segundo Santos, enquanto o pilar da emancipação continha formas de racionalidade que propiciariam a formulação de práticas sociais capazes de subverter constantemente a sociedade existente, sua união com o pilar emancipatório permitia o estabelecimento de um equilíbrio determinado ao desenvolvimento social. De maneira mais precisa, esse equilíbrio

comum aos três a ideia da existência de um suposto “estado de natureza”, uma forma de sociedade repleta de conflitos e tão incerta de futuro que para superá-lo seria necessário um “contrato social”, a constituição de uma instituição jurídico-política que salvasse os direitos inatos daqueles que vivem na sociedade e que combata os perigos oriundos da antiga forma de organização.

³⁵ “O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, cuja articulação se deve principalmente a Hobbes; pelo princípio do mercado, dominante sobretudo na obra de Locke; e pelo princípio da comunidade, cuja formulação domina toda a filosofia política de Rousseau” (SANTOS, 2010, p. 77).

determinado se daria enquanto “[...] concretização de objectivos práticos de racionalização global da vida colectiva e da vida individual” (SANTOS, 2010, p. 78). Para Santos, o carácter altamente abstrato dos valores envolvidos nos dois pilares teria resultado na falta de primazia de um sobre o outro nessa relação, causando o surgimento de tensões que estariam reguladas por princípios complementares aos dois pilares. Deste modo, estariam estabelecidas tensões controladas em prol de um desenvolvimento positivo de ambos os pilares, e da sociedade, invariavelmente.

Mas é fácil ver que um horizonte contém, em si mesmo, o gérmen de um défice irreparável. Por um lado, a construção abstracta dos pilares confere a cada um deles uma aspiração de infinitude, uma vocação maximalista, quer seja a máxima regulação ou a máxima emancipação, que torna problemáticas, se não mesmo impensáveis, estratégias de compatibilização entre eles, as quais necessariamente terão de ser assentes em cedências mútuas e compromissos pragmáticos (SANTOS, 2010, p. 78).

Embora o projeto moderno tivesse, segundo Santos, em sua concepção a ideia de que o controle abstrato das tensões entre os seus pilares fundamentais fosse altamente eficaz na concretização de sua agenda, não teria sido exatamente assim que tudo aconteceu. Ainda segundo Santos, foi justamente esse carácter contraditório na relação entre valores conservadores e progressistas, regulada por meio de abstrações o responsável pelo surgimento dos excessos e dos défices do projeto moderno.

Os excessos seriam derivados pelo carácter globalizante das formas de racionalidade existentes, que para além de sua vinculação às instituições diretrizes da sociedade, se espalharia para o controle da vida individual, marcada pela atividade prática do cotidiano. Assim, se afastariam cada vez mais os controles abstratos das contradições entre os dois pilares, intensificando os conflitos entre esses valores no cotidiano das relações pessoais (SANTOS, 2010, p. 86).

Já o défice decorreria da impossibilidade dos valores dos dois pilares de encontrarem vazão na vida prática, pelo fato de que a falta de abstrações faz esboroar a concretização dos valores modernos, tornando-os criações autônomas. A associação pessoal a cada forma de valor ou racionalidade deveria ser dada de maneira pragmática, pontual, elevando cada princípio a uma condição de prevalência sobre os outros, homogeneizando as práticas cotidianas (SANTOS, 2010, pp. 89-90).

As afirmações de Santos acerca dos vínculos entre os pilares fundantes da modernidade bem como das contradições derivadas deste relacionamento não estariam descontextualizadas. A articulação entre os pilares da regulação e da emancipação seria um processo histórico que se realiza ao longo do capitalismo. É necessário enfatizarmos aqui, mais uma vez, que o sociólogo português faz uma distinção entre capitalismo e modernidade. A processualidade envolvida no desenvolvimento dos pilares seria algo próprio a modernidade, mas que encontraria no capitalismo um período histórico propício para sua intensificação. Assim, o autor pretende

[...] demonstrar que à medida que se sucedem os três períodos históricos do capitalismo, o projeto da modernidade, por um lado, afunila-se no seu âmbito de realização e, por outro lado, adquire uma intensidade total e até excessiva nas realizações em que se concentra (SANTOS, 2010, p. 80).

Santos faz referência a três períodos históricos do capitalismo: o primeiro período, o do capitalismo liberal, que abrange todo o século XIX; o segundo período, do início do século XX até o período imediato ao pós-guerras mundiais, chamado de capitalismo organizado; e o último, o do capitalismo desorganizado, que começa na década de 1960 e chega até aos nossos dias (SANTOS, 2010, pp. 79-80).

Para melhor compreendermos o entendimento que Santos possui sobre a processualidade existente entre os dois pilares modernos, tomaremos como exemplo como ele observa o desenvolvimento do pilar emancipatório no primeiro período do capitalismo.

Neste período histórico o pilar da emancipação começaria a sofrer aquilo que apontamos anteriormente como um processo de maximização unilateral dos princípios constituintes de ambos os pilares. Especificamente, a racionalidade cognitivo-instrumental começaria a atingir um nível de desenvolvimento e de autonomia bastante grande se comparada às outras formas de racionalidade, pois que esta forma de racionalidade estaria diretamente vinculada ao princípio valorativo de mercado pertencente ao pilar regulatório. Isto representaria um sinal do comprometimento da ciência às atividades de mercado, tornando-se, segundo Santos (2010, pp. 81-82), força produtiva dentro do processo de acumulação de capital.

Esta inflação da racionalidade cognitivo-instrumental provocaria o eclipse das outras formas de racionalidade, estabelecendo-se como a principal medida de racionalidade do

período. Como consequência, haveria uma valorização dos princípios de mercado sobre toda a sociedade, em detrimento dos outros valores do pilar regulatório, o de Estado e o de comunidade. Especificamente aqui, haveria um abandono quase completo do princípio de comunidade e a sujeição do princípio de Estado aos valores de mercado (SANTOS, 2010, p. 82).

Assim, ocorreria nesse período do capitalismo um aumento excessivo das promessas modernas, em especial aquelas próprias às formas de racionalidade comum, à ciência e forma de organização social baseada no mercado. Ao mesmo tempo, isso provocaria um déficit no cumprimento das outras promessas vinculadas aos outros princípios, tanto regulatórios quanto emancipatórios. Perder-se-ia do horizonte conceitual os elementos supostamente necessários para a concretização de uma prática progressista harmônica, tornando o projeto moderno tacanho, muito embora essa fraqueza já estivesse contida, segundo Santos, desde a constituição do projeto moderno (SANTOS, 2010, p. 83).

Neste ponto, o idealismo de Santos aparece de maneira velada. Embora indique, em sua argumentação, determinados momentos históricos, ela não passa apenas de uma descrição sem profundidade de momentos do capitalismo, não realizando uma avaliação do processo que constitui o momento apontado. Cada descrição realizada parece servir apenas para garantir um pano de fundo ao desdobrar ideal do paradigma moderno. São as diferentes partes de ambos os pilares que se relacionariam entre si, e não as pessoas que encarnariam os valores desses pilares. Essa falta de descrição material poderia se justificar como uma opção retórica, dentro da argumentação do texto, para dedicar maior atenção aos aspectos possivelmente mais interessantes do desdobramento interno do paradigma. Entretanto, considerando os seus pressupostos idealistas, trata-se, aqui, de um falso historicismo de Santos. A história não é compreendida como um processo material, possuidor de uma objetividade distinta da percepção humana, e cuja dinâmica integraria seus diversos momentos em um único e complexo movimento. Ela se apresentaria mais como uma composição de momentos inertes nos quais as ideias, estas sim possuidoras de dinâmica e vida, pois que vinculadas à vontade humana, se realizariam. Assim, ocorre a negação, mesmo que involuntária, de toda a concepção marxista que Santos inicialmente considerava como necessária à constituição do paradigma emergente. Com o desdobrar de sua argumentação ao longo de suas obras, Santos executa progressivamente uma espécie de varredura de qualquer possível influência substancial do marxismo. Isto fica claro em sua posição acerca da teoria da história que sustentaria as práticas na modernidade, interligando as facetas científica e societal do paradigma moderno.

1.3.2 A teoria da história da modernidade e os supostos limites da teoria revolucionária moderna

O pensamento moderno teria, segundo Santos, uma teoria da história marcada por uma forma de racionalidade dialógica, marcada pelo equacionamento de uma forma de pensamento de raízes e de uma forma de pensamento de opções.

O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes (SANTOS, 1996, p. 9).

A diferença entre estas duas formas de pensamento que se inter-relacionam estaria na diferença de escalas temporais que cada uma utiliza. Enquanto o pensamento de raízes utiliza grandes escalas temporais, cobrindo grandes períodos históricos e grandes campos de significação simbólica, o pensamento de opções segue o caminho inverso, abrangendo curtos períodos de tempo e campos simbólicos bastante limitados.

Esta teoria da história representa o rompimento do projeto moderno com as outras visões de mundo feudais, então predominantemente marcadas por uma noção de história circular. A teoria da história da modernidade seria a primeira a reconhecer e a tentar criar de maneira consciente uma forma qualquer de domínio sobre o futuro (SANTOS, 1996, p. 11).

O primeiro sinal desta mudança na percepção da história poderia ser percebido na Reforma Luterana, já que sobre a mesma raiz, a bíblia da cristandade ocidental, criar-se-ia uma opção à Igreja Católica Apostólica Romana. Para o autor,

[...] ao tornar-se optativa, a religião perde a intensidade, senão mesmo o *status*, enquanto raiz. As teorias racionalistas do direito natural do século XVII reconstituem a equação entre raízes e opções de modo inteiramente moderno. A raiz é agora a lei da natureza pelo exercício da razão e observação (SANTOS, 1996, p. 9).

Neste movimento, mais do que uma simples mudança na maneira de perceber o tempo e a ação do homem nele, tem-se uma prática de desconstrução da antiga ordem em todos os seus aspectos. A religião deixa de ser o elemento basilar da sociedade para dar lugar à ciência moderna.

Com a ciência e a racionalidade modernas atingindo seu *status* de raiz, cria-se um imenso campo de opções. A ciência, assim,

[...] ao contrário da religião, é uma raiz que nasce no futuro, é uma opção que, ao radicalizar-se, se transforma em raiz e cria a partir daí um campo imenso de possibilidades e de impossibilidades, ou seja, de opções (SANTOS, 1996, p. 11).

Seria no Iluminismo, segundo Santos, que este equacionamento entre raízes e opções se tornaria dominante enquanto forma de apreensão do tempo no pensamento moderno. Dentro do campo de discussões sobre a transformação social, esta forma de racionalidade também se tornaria dominante.

O que ficaria mais evidente nesta forma de racionalidade seria o fato de que todas as ações humanas estariam voltadas para o futuro, sendo o passado ignorado. Mesmo as formas de prática voltadas à transformação social, desde que apoiadas na forma de racionalidade que equaciona raízes e opções, estariam limitadas pelos caminhos que apenas o pensamento científico poderia forjar. Em outras palavras, o pensamento revolucionário moderno estaria limitado pelo próprio projeto moderno (SANTOS, 1996, pp. 14-15).

O marxismo, assim como a teoria moderna em geral, se basearia sempre no conhecimento regulatório, ajudando a promover o *monoculturalismo*, a *peritagem heroica* e a *ação conformista*. O monoculturalismo seria tirânico, impedindo que outras formas de saber contribuíssem para a tentativa de emancipação social (SANTOS, 1999, pp. 204-205). A peritagem heroica ocorreria quando o pressuposto de que o conhecimento é válido independentemente das condições que o tornaram possível provoca uma discrepância entre a ação técnica (o ato de efetivação da teoria) e as consequências técnicas (os desdobramentos dessa ação na realidade), descontextualizando o conhecimento a ponto de torná-lo menos científico do que se pretendia. Essa situação colocaria o cientista numa posição de heroísmo, de um aventureiro mais do que a de um cientista (SANTOS, 1999, pp. 206-207). E a ação conformista seria aquela que surge de um momento da modernidade que corresponde ao auge do capitalismo, onde qualquer ato de rebeldia, por mais radical que possa parecer, estaria, na

verdade, preso aos limites estreitos dessa forma de sociabilidade e da forma de racionalidade próprios à modernidade, que não ofereceriam soluções para fora de sua lógica (SANTOS, 1999, p. 208).

O suposto fato de que o pensamento revolucionário moderno pudesse estar atrelado aos valores modernos evidenciaria o momento de “crise”, de desorientação vivida por aqueles que se inserem no campo da atividade científica quanto no da emancipação humana. Ou seja, Santos elimina a possibilidade, dentro de sua argumentação, do marxismo se manter como corrente teórico-prática realmente transformadora. Este “acerto de contas” é necessário para Santos, pois lhe permite entrar em coerência com a lógica de sua argumentação idealista. O ápice desse momento é a reafirmação, de maneira mais elaborada, dos procedimentos necessários à transição paradigmática.

É deste modo que, para a superação dessa forma de conhecimento e da prática dela derivada, Santos propõe: contra a monocultura, o multiculturalismo, através dos procedimentos da sociologia das emergências e do trabalho de tradução. Procedimentos metodológicos estes que visam transformar também a peritagem heroica em conhecimento edificante. E propõe também uma sociologia das emergências para trazer à tona os problemas realmente existentes e autenticamente percebidos pela sociedade em suas diversas frações, substituindo assim a ação conformista pela ação rebelde.

Neste momento, Santos escreve, já de uma maneira mais condensada e segura, quais devem ser os procedimentos para uma possível superação do paradigma moderno e das teorias revolucionárias limitadas.

1.4 O ÁPICE DAS FORMULAÇÕES SOBRE O PARADIGMA EMERGENTE: A SOCIOLOGIA DAS AUSÊNCIAS, A SOCIOLOGIA DAS EMERGÊNCIAS E O TRABALHO DE TRADUÇÃO

No texto *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*, Santos faz afirmações categóricas sobre os resultados obtidos por ele em todos os anos anteriores de pesquisa com o tema. Para ele, é possível tirar três conclusões, que só fazem enfatizar aquilo que foi posto anteriormente: 1) de que a experiência social do mundo é maior do que pensa a ciência tradicional; 2) esta experiência está sendo desperdiçada; e 3) para combater tal desperdício é necessário um novo modelo de racionalidade.

A indolência da razão moderna, como ele agora a caracteriza, acontece sob quatro formas distintas: primeiro, a “razão impotente”, um tipo de racionalidade que nada produz por avaliar que nada pode ser realizado frente a uma necessidade concebida como exterior a ela própria, derivando numa forma de ação conformista muitas vezes travestida de rebelde; em segundo, a “razão arrogante”, que se exime de exercer qualquer influência na sociedade, pois se considera livre; a terceira razão, a “razão metonímica”, que se coloca como única forma de racionalidade, de tal forma que nenhum conhecimento é passível de ser entendido como verdadeiro, a não ser que seja incorporado dentro de sua própria lógica, exercendo, assim, um papel totalitário perante as outras formas conhecimento; e a última, a “razão proléptica”, que não pensa o futuro, pois que, para a mesma, o futuro pode ser considerado como um presente contínuo. (SANTOS, 2006, pp. 779-780).

Estas duas últimas formas de racionalidade moderna são para Santos as formas fundantes do paradigma em crise. Sua conjunção permite a criação de uma teoria da história pautada no equacionamento de raízes e opções que observamos na seção anterior.

Na razão metonímica, prevalece a noção de totalidade – o todo é maior do que as partes – aliada à uma concepção ordenada dessa hierarquia. Assim, esta forma de razão tem como principal consequência o domínio destrutivo sobre outras formas de saber através da homogeneização das diferenças relativas das partes em detrimento do todo, que se constitui, na verdade, não como o conjunto dessas partes, mas como uma parte específica que se instaura, de maneira violenta, como forma hegemônica.

A razão proléptica é capaz de contrair o presente dilatando o futuro. Pautando-se numa visão de mundo linear e progressiva, toma o futuro infinito em possibilidades e, por isso, essencialmente indefinido. Abundante em possibilidades, mas potencialmente indeterminado e, portanto, homogêneo, este pensar o futuro só pode derivar numa postura que pensa que aquilo que é indefinido não pode, e não precisa, ser pensado.

Como perspectiva crítica dessas duas formas de racionalidade, Santos propõe os três procedimentos listados acima. Vejamos de maneira mais pormenorizada cada um deles.

A sociologia das ausências visa superar os desdobramentos lógicos próprios à razão metonímica. Santos considera que esta criou cinco lógicas ou modos de produção da não existência. São elas: 1^a) *monocultura do saber e do rigor do saber*, que consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respectivamente; 2^a) *monocultura do tempo linear*, tendo como princípio que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos; 3^a) *monocultura da naturalização das diferenças*, assentando-se em atributos que negam a intencionalidade da hierarquia social;

4^a) *lógica da escala dominante*, onde esta escala, constituída essencialmente nas formas do universal e global, é adaptada como primordial, invalidando todas as outras possíveis escalas; e a 5^a) *lógica produtivista*, que tem como referência os critérios da produtividade capitalista (SANTOS, 2006, pp. 787-789).

A sociologia da ausência visa mudar a condição de não existência de outras formas de conhecimento criada pela razão metonímica. Deste modo, a sociologia das ausências é uma forma de investigação “que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe” (SANTOS, 2006, p. 786). Tratar-se-ia de uma nova forma de concepção do realismo, que cultivaria a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe, entendendo essa existência como algo socialmente construído.

A sociologia das emergências complementaria o procedimento da sociologia das emergências. Mas enquanto esta última pretende expandir o presente, aquele se colocaria a contrair o futuro expandido demasiadamente pela razão proléptica.

Sua tentativa de contrair o futuro baseia-se na proposta de eliminar a discrepância entre o futuro da sociedade e o futuro dos indivíduos, supostamente comum ao pensamento emancipatório moderno. Para ele, o futuro dos indivíduos coloca-se de forma limitada, em função da duração de suas próprias vidas, diferentemente do futuro da sociedade que, pensando dessa forma, é posto como ilimitado. O pensamento emancipatório da modernidade igualaria o futuro dos indivíduos ao futuro da sociedade, promovendo uma forma de pensamento deslocada de tempo e lugar.

Deste modo, se as promessas modernas eram grandiosas e universais, a sociologia das emergências traz expectativas medidas por possibilidades e capacidades concretas que apontam para os novos caminhos da emancipação social.

A sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas”, procedendo “a uma ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências do futuro sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade de frustração (SANTOS, 2006, p. 796).

O conceito que norteia a sociologia das emergências é o Ainda-Não, forjado por Ernest Bloch. Como o próprio Santos descreve

O Não é a falta de algo e a expressão da vontade de superar essa falta. É por isso que o Não se distingue do Nada. Dizer não é dizer sim a algo diferente. O Ainda-Não é categoria mais complexa, porque exprime o que existe apenas como tendência, um movimento latente no processo de se manifestar. O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. É uma possibilidade e uma capacidade concretas que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas (SANTOS, 2006, p. 795).

Posto desse modo, sua proposta sociológica traz consigo um duplo componente de incerteza contido no fato das condições estarem postas apenas parcialmente, enquanto potência e potencialidade – o que existe e o que pode existir a partir disso. Tem-se assim a possibilidade vitoriosa da Utopia, como também a da barbárie.

Por isso é necessária a ampliação do presente e a valorização de um futuro concreto. Tal valorização estaria nas mãos dos novos movimentos sociais, os grupos que são os mais tolhidos pela modernidade e que, por sua vez, como resposta a isto, apresentam as características mais diversas e as propostas mais diferentes, à transformação da sociedade. Mas o fato dos grupos sociais conterem perspectivas diferentes, bem como as diferentes expectativas dos indivíduos, traz consigo, pelo menos, duas grandes dificuldades para a execução das duas sociologias: a fragmentação do real através de várias fontes constitutivas e a impossibilidade de conferir um sentido único e preciso à emancipação social.

Para contornar tais dificuldades, Santos propõe um terceiro procedimento, que permite a mediação entre as formas de saber não existentes trazidas à tona pela sociologia das ausências e as formas práticas de interferência na realidade já existentes em estado latente e que se tornariam evidenciadas pela sociologia das emergências. Seria o trabalho de tradução, que visa à criação de uma “inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis quanto as possíveis [...]. Trata-se de um procedimento que não atribui a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o estatuto de parte homogênea” (SANTOS, 2006, p. 802).

O trabalho de tradução assume a forma de hermenêutica diatópica. Como o próprio nome sugere, trata-se de um procedimento compreensivo de análise, que pretende estabelecer os domínios específicos de dois ou mais discursos envolvidos e procurar estabelecer pontos de toque e distanciamento entre eles. Em outras palavras, este procedimento pretende compreender como culturas diferentes apreendem os mesmos problemas e respondem a eles de maneira completamente diferente.

O trabalho de tradução permitiria o diálogo entre as diferentes culturas, sem estabelecer um princípio hierárquico entre elas. À medida que nenhuma cultura detém padrões universais e globais de conhecimento, o inter-relacionamento entre elas poderia garantir um aprimoramento de cada uma delas através de um possível aumento do arcabouço de experiências sociais. No que tange a transformação social, o trabalho de tradução possibilitaria também a avaliação das práticas dos diferentes grupos entre si, dando chance à formação de alianças entre os diversos movimentos num único sentido.

1.5 AVALIAÇÃO PRELIMINAR DESTE PRIMEIRO NÍVEL DE ANÁLISE

Nesta caracterização inicial da teoria de Santos, foi possível avaliar alguns pontos importantes. O primeiro deles é a destacada tendência ao idealismo contida em suas formulações, entendendo por isso a importância que o autor atribui a certas formulações sobre o real em detrimento da própria realidade que ele pretende demonstrar. Santos propunha, desde o início, uma avaliação crítica da realidade, especialmente sobre os desdobramentos da ciência no período entre as décadas de 1960 e 1970, tentando constituir uma linha de estudos que tratasse desse campo específico sem deixar de considerar os aspectos e fatores exteriores à sua constituição e legitimação internos. Seria claro, então, que ele seguisse em sua argumentação pela avaliação dos aspectos sociais, políticos e econômicos, tal como ele mesmo sugere, remetendo à importância de Marx. Mas o que ocorre em seguida é o contrário. Suas análises recaem de maneira bastante intensiva sobre questões epistemológicas, relegando os aspectos exteriores à ciência em si a outra dimensão analítica, mais empobrecida em análise.

Este empobrecimento da análise que se pretendia a mais decisiva na avaliação da ciência decorre justamente desse apego epistemológico. O uso da noção de paradigma é exemplar no caso, pois que ilude o leitor, e talvez até mesmo o próprio Santos, a acreditar que o estudo crítico de aspectos extrínsecos a um campo qualquer da realidade, no caso a ciência, podem ser levados a cabo apenas pela citação e descrição de determinados fatores, sem que haja um exercício de avaliação das possíveis conexões existentes entre eles. Ao contrário, o uso do termo paradigma não garante por si só a avaliação adequada dos determinantes sociais mais gerais de um campo, e, ainda, pode contribuir à sobrevalorização de seus elementos internos. Não à toa, o caminho de Santos é da avaliação do paradigma científico para o paradigma societal, ou seja, a exposição realizada por ele corrobora para um entendimento do

suposto fenômeno da crise paradigmática como que gestada no paradigma científico, e não na sociedade. Perde-se aqui, mesmo que involuntariamente, o sentido do processo histórico; a ciência, produto mais tardio do que a sociedade, passa a determiná-la. Não está se negando aqui, e que fique claro, que a ciência influencie de maneira direta a sociedade. Existe, sim, uma relação mútua entre os diversos complexos da vida em sociedade, na qual uma determina a outra, quase na mesma medida. Mas é preciso considerar que existem aspectos fundamentais nessas relações, que, dentro de sua processualidade, garantem a predominância de certos complexos sobre outros. No caso, o conjunto da sociedade é mais importante do que um complexo apenas. Assim, Santos, por mais que faça remissões históricas, não o faz demonstrando os processos que as caracterizam. Ou seja, a história é utilizada como pano de fundo para apresentar o caminho da crise, da crise do paradigma moderno, em especial o científico, que se desdobra na sociedade, como uma crise societal expressa nos problemas do capitalismo. Renegando a processualidade histórica, apresentando apenas os desdobramentos vinculados a ideia de que se tem de história derivados da ideia de constituição do paradigma científico moderno, Santos tende seriamente ao idealismo.

Considerando a sua resposta à crise, a proposição das sociologias das ausências e das emergências, bem como do trabalho de tradução, o idealismo pode se tornar um obstáculo às suas pretensões emancipatórias. Coloca-se esta questão em aberto, no campo da possibilidade, pois que análise precisa ser mais aprofundada para avaliar de maneira adequada suas tendências. Até o momento, é possível inferir que o idealismo de Santos compromete seu próprio projeto, pois que o diálogo pretendido entre as diversas formas de saber, numa relação de equidade, é cindido, desde seu início, por uma consideração apriorística sobre a falácia do conhecimento moderno em geral, especialmente da teoria revolucionária moderna. Ora, um pensamento que pretende combater a indolência da razão moderna não pode cometer o mesmo pecado, desprezando de antemão um tipo de conhecimento que, por mais que se considere obsoleto em suas respostas e dogmático em sua defesa, não deixa de ser expressão humana consciente de uma tentativa de intervenção na realidade. Aceitar os procedimentos de Santos significa negar outro conjunto de teorias, caracterizando um conflito de ideias. A solução para esse conflito não pode estar no fechamento de determinado grupo numa rodada interna de debates. Por mais que esse grupo possa ser heterogêneo, ainda está fundado nos mesmos pressupostos, e o fechamento para ideias contrárias aos seus pressupostos não caracteriza outra coisa senão uma tendência dogmática. Vê-se, então, que um pensamento heterogêneo, plural, pode ser tão dogmático quanto um pensamento considerado homogêneo, unitário. É possível, a partir disso, suspeitar que a origem dos conflitos na batalha das ideias

não reside no aspecto retórico, expositivo das próprias formulações ideais. Estas não deixam de ser manifestações claras desse conflito, mas não passam disso, manifestações que são expressões de um conjunto maior de determinações que não se apresentam de imediato às pessoas. A origem destas determinações é algo que está fora do alcance da teoria de Santos, justamente por seu caráter idealista, promotor de uma solução que tende a se fechar em si mesma, renegando aspectos históricos cruciais em detrimento da apresentação e desenvolvimento de sua própria teoria. E tudo isso, deve-se enfatizar, sem que isso seja a real intenção de Santos. Eis a condição interessante vivida por Santos: por mais bem-aventurado que ele possa ser – e o é, ao menos no nome, diga-se de passagem –, isso não lhe garante a elaboração de uma solução ao problema. Não garante a ninguém, por sinal.

Até o momento, não há condições de forjar uma resposta à solução de Santos. É necessário entender as origens históricas da teoria de Santos para depois ousar uma resposta que, embasada na avaliação dos determinantes históricos da teoria que se pretende refutar, tentando evitar os equívocos contidos naquela. Isto só é possível através da apresentação e análise do debate referencial do qual Santos extrai, invariavelmente, de uma maneira mais ou menos direta, elementos para compor sua argumentação, deve ser feita a partir da constatação parcial das características obtidas na análise do sociólogo português. Tenta-se evitar, com esse procedimento, que o pesquisador trate os referenciais anteriores a teoria que ele tem por objeto como outra resposta qualquer, sem atentar para as mediações concretas existentes entre o processo de produção das teorias que servem de base para a argumentação em questão e o próprio processo de apropriação destas teorias, através da argumentação, na elaboração da teoria que o pesquisador toma por objeto.

Deste modo, a continuação desta dissertação versará sobre os debates que municiam Boaventura de Sousa Santos com os elementos já conhecidos de sua argumentação. A batalha das ideias na qual Santos é produto, e também debatedor. Os debates serão trabalhados tendo em vista os objetivos dispostos na introdução deste trabalho. Portanto, eles não serão alongados pela discussão sobre especificidades que lhes são próprias, ficando restrita a análise aos elementos que os conectam ao objeto principal, o trabalho de Santos sobre a crise da modernidade.

Diante da análise preliminar realizada sobre o conjunto teórico produzido por Boaventura de Sousa Santos, é possível observar que suas formulações são estruturadas sobre três grandes pontos, cada um remetendo a um conjunto de ideias com especificidades próprias. Especificidades estas que se referem tanto a características internas de teorização quanto aos seus determinantes históricos

O primeiro deles é com relação ao pós-moderno. Este termo, tal como já foi escrito sobre o uso da palavra paradigma, não é criação de Santos. Ele envolve um debate denso sobre a crítica aos valores modernos, identificados com o Iluminismo, e a proposição de uma nova agenda política, bem como de um novo modo de pensar. Apenas com esta descrição, é possível relacionar diretamente o debate com a proposição de um novo paradigma feita por Santos. Este ponto será tratado no capítulo a seguir.

2 O DEBATE SOBRE OS SUPOSTOS DÉFICES E EXCESSOS DO PARADIGMA MODERNO

Como foi exposta na primeira parte da dissertação, Boaventura de Sousa Santos não se coloca mais como um pós-moderno, tal como fazia em seus primeiros escritos. Entretanto, essa postura não exclui de suas elaborações teóricas parte do difuso ideário pós-moderno. Constatação imediata dessa afirmação pode ser vislumbrada nas características e na nomeação do paradigma sucessor ao moderno. Enquanto em *Um discurso sobre a ciência* exalta-se a emergência de um paradigma pós-moderno, com todas as palavras, já em *A crítica da razão indolente*, com maior exatidão, em seu primeiro capítulo, Santos praticamente abandona o termo pós-moderno e identifica o paradigma emergente defendido por ele como “um paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 1995, p. 37). Decerto que essa noção de duplo valor do paradigma emergente estava desde as primeiras formulações de Santos sobre o tema, inclusive no texto de *Um discurso*. Aliás, o primeiro capítulo de *A crítica* é uma versão ampliada de todo o *Um discurso*, algo que enfatiza a afirmação inicial de que não importa a alteração no nome, Santos mantém em suas formulações aquilo que considerava como pós-moderno.

Independentemente do recurso retórico utilizado por Santos, prevalece a ideia de que se vive, no campo das ciências e no campo político, um período de transição nos modelos de entendimento e interação social fundados na modernidade para um novo, de outro tipo.

Obviamente, Santos não foi o primeiro teórico a elaborar uma tese sobre o tema. A origem dessas discussões possui raízes no final do século retrasado, mas tornou-se algo realmente maduro, um ideário complexo, por volta da metade do século XX. Neste período, os termos pós-modernismo, pós-modernidade e pós-moderno passam a designar as diferentes facetas desse ideário que supõe acontecer mudanças na maneira como se fundamentam as relações sociais para além do marco moderno.

A partir disso, desdobra-se uma discussão, dentro dos mesmos marcos, que questionava a emergência pós-moderna através do argumento de que se trata, na realidade, de um período de radicalização do projeto moderno, quando seus ideais seriam levados às últimas consequências.

Santos parece possuir conexões com este debate, mesmo que indiretamente, já que ao caracterizar o período de transição ele o faz sempre ressaltando que o paradigma moderno ou

deixou de cumprir suas promessas ou tratou de cumpri-las em excesso³⁶. Assim, se ainda podem existir dúvidas sobre o posicionamento pós-moderno de Santos, é indubitável que ele é influenciado pelo debate trazido pela corrente pós-moderna, sobre os limites da modernidade. Considerando ainda suas afirmações sobre a crise do paradigma moderno ser um produto de faltas ou exageros no cumprimento das promessas do ideário humanista decorrente da transição do período feudal ao capitalismo, é possível encontrar uma conexão entre a maneira como o próprio Santos concebe esse período de suposta passagem e um dos debates mais abertos entre as concepções pós-modernas e modernas de mundo, cristalizada numa discussão entre as portentosas figuras de Jean-François Lyotard e Anthony Giddens, respectivamente, pós-moderno e moderno. A seguir, segue a exposição deste debate acompanhada de uma avaliação da conexão existente entre ele e a teoria de Santos.

2.1 LYOTARD E O PÓS-MODERNO COMO DESDOBRAMENTO DOS DÉFICES DECORRENTES DA MODERNIDADE

O primeiro teórico a realizar uma análise nos moldes adotados posteriormente por Santos, reconhecendo uma crise de legitimidade dos padrões científicos e sociais da era moderna, e denominar o período supostamente emergente como pós-moderno, foi Jean-François Lyotard. O filósofo publicou em 1979 um livro intitulado *A condição pós-moderna*, no qual defende a tese de que o desenvolvimento da ciência teria engendrado a necessidade dela própria de legitimar seus saberes e sua ética. Tal necessidade seria satisfeita com a utilização de recursos normativos que, através do consenso no interior do campo científico, legitimariam determinadas práticas. Na modernidade, segundo, Lyotard, o recurso retórico assumiria características de “metanarrativas”, ou seja, relatos de valor universal que transcenderiam a constatação imediata da realidade. Desta situação derivaria, ainda segundo Lyotard, a chamada condição pós-moderna. A existência de diversos metarrelatos, cada um justificando uma determinada configuração de fatores do real, cada qual desdobrando diversas formas de conduta e interação com o próprio real, aliada aos constantes questionamentos das instituições sociais – questionamentos oriundos, em grande medida, do uso desses mesmos metarrelatos – teria permitido uma nova forma de conceber a realidade, que rechaçaria as instituições sociais modernas pela falta de confiabilidade e que também ignoraria as grandes

³⁶Ver o primeiro capítulo desta dissertação, p.53.

narrativas que supostamente as corroboram, pelos mesmos motivos. Assim, a condição pós-moderna derivaria diretamente da falha da narrativa moderna que, ao legitimar as suas próprias instituições com diversas formas, teria demonstrado os seus limites e suas contradições.

A pesquisa de Lyotard é bastante pontual: o livro nada mais é do que a publicação de uma pesquisa realizada a mando do Conselho de Universidades junto ao governo de Quebec, no Canadá, para avaliar o saber nas sociedades ditas “mais desenvolvidas” (LYOTARD, 2009, pp. xv-xviii). O ponto de partida da análise de Lyotard se baseia, portanto, na situação do saber nas sociedades ditas informatizadas, que teriam passado à etapa do pós-industrialismo. Sendo o saber científico uma forma de discurso, e assim, uma forma de linguagem, e considerando que a linguagem nestas sociedades é um objeto de estudo privilegiado, Lyotard não titubeia em afirmar que o saber sofrera grandes transformações. A principal delas seria a de que haveria uma cisão entre o saber produzido e o produto do saber, condição primordial da reprodução do conhecimento numa condição de mercadoria e também na de uma força produtiva.

O saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: nos dois casos, para ser trocado. Ele deixa de ser para si mesmo o seu próprio fim; perde o seu ‘valor de uso’.
[...] o saber tornou-se nos últimos decênios a principal força de produção [...] (LYOTARD, 2009, p. 5).

Deste modo, o saber perde seu caráter formativo, próprio de uma atividade vinculado a uma determinada forma de ser que vive constantemente um processo de consciência, para assumir uma faceta informativa, livre de qualquer conteúdo mais denso, que indique a existência de processualidades históricas para além da forma empírica de qualquer objeto referente ao real.

A mercantilização do saber seria um grave problema à formação humana, à compreensão da realidade e da possibilidade supostamente aberta, a partir disso, de se transformar a realidade. Porém, problema maior seria, para Lyotard, a submissão da ciência, enquanto mercadoria, aos interesses de grandes corporações e dos Estados-nação. Por um lado, o controle do uso e do financiamento da atividade científica seria problemático, já que, como mercadoria, ela estaria subordinada ao interesse privado, e não ao público, criando problemas regulatórios bastante importantes. Por outro lado, existe o problema da legitimação

da ciência. O recurso retórico utilizado para a validação do saber científico corrobora para a manutenção dessa condição mercadológica, mesmo que entre a contradição com os ideais originais do Iluminismo. (LYOTARD, 2009, p. 7)

A insistência no enfoque do uso do discurso para a legitimação do saber acontece pela suposta constatação de que as relações sociais se fundamentam pela linguagem. E nesta condição, as relações assumem um aspecto de jogo, onde cada participante que estabelece contato com outro o faz sempre realizando um “lance”, uma jogada discursiva orientada para se fazer entender ou para desencadear acontecimentos desejados, mas que não estariam presentes no discurso.

Três observações precisam ser feitas a respeito dos jogos de linguagem. A primeira é que suas regras não possuem legitimação nelas mesmas, mas constituem objeto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não quer dizer todavia que estes as inventem). A segunda é que na ausência de regras não existe jogo, que uma modificação, por mínima que seja, de uma regra, modifica a natureza do jogo, e que um ‘lance’ ou um enunciado que não satisfaça as regras, não pertence ao jogo definido por elas. A terceira observação acaba de ser inferida: todo enunciado deve ser considerado como um ‘lance’ feito num jogo (LYOTARD, 2009, p. 17).

É com esse entendimento que Lyotard avança em sua argumentação, tratando de analisar o discurso utilizado para a legitimação da modernidade que, como antecipamos, estaria em crise. Lyotard resume os diversos discursos utilizados com esta finalidade em apenas dois tipos: um que argumenta sobre o caráter funcional da sociedade moderna, identificada pela teoria funcionalista de Parsons, e outro que entende a sociedade dividida em duas partes, luta de classes e dialética, vinculada ao pensamento marxista em geral (LYOTARD, 2009, p. 20).

Cada um desses discursos buscaria desencadear uma resposta diferente sobre como se constituiria os vínculos sociais, dentro dos parâmetros modernos. Ao funcionalismo corresponderia um discurso que toma a sociedade como uma totalidade, uma “unicidade” de relações que, por mais que apresente discrepâncias, conflitos, tenderia sempre a se harmonizar através de um rearranjo de seus elementos constituintes (LYOTARD, 2009, pp. 21-22). Para Lyotard, essa forma discursiva carrega consigo um conteúdo diretamente vinculado ao *status quo*, cuja possibilidade de mudança seria apenas entrópica, ou seja, uma mudança que assimilaria os elementos da totalidade já existentes sem uma perspectiva de algo realmente novo.

Se a teoria ‘tradicional’ [isto é, o funcionalismo] está sempre ameaçada de ser incorporada à programação do todo social como um simples instrumento de otimização das performances deste último, é que seu desejo de uma verdade unitária e totalizante presta-se à prática unitária e totalizante dos gerentes do sistema (LYOTARD, 2009, p. 22).

Não à toa Lyotard considera o funcionalismo vinculado à tecnocracia, ao aparato burocrático de Estado capaz de utilizar os instrumentos administrativos que lhes são conferidos para legitimar sua posição de controle dos aparatos de dominação.

O marxismo poderia ser uma forma discursiva antagônica ao funcionalismo. A dualidade apontada entre luta de classes e dialética seria, para Lyotard, a combinação capaz de propiciar ao jogo de linguagem marxista uma visão crítica das contradições da sociedade capitalista, bem como para mantê-la afastada da lógica da argumentação funcionalista (LYOTARD, 2009, p. 22). Entretanto, o próprio Lyotard considera que os desdobramentos da luta de classes minaram o caráter crítico do discurso marxista.

Mas não se pode esconder que o pilar social do princípio da divisão, a luta de classes, tendo se diluído a ponto de perder toda a realidade, encontrou-se finalmente exposto ao perigo de perder sua base teórica e de se reduzir a uma ‘utopia’, a uma ‘esperança’, a um protesto pela honra feito em nome do homem, ou da razão, ou da criatividade, ou ainda de determinada categoria social reduzida *in extremis* às funções de agora em diante improváveis de sujeito crítico, como o terceiro mundo ou a juventude estudantil (LYOTARD, 2009, p. 23).

A transformação dos instrumentos de luta dos trabalhadores em reguladores do sistema e a suposta volta da visão totalizante nos países socialistas teriam levado o marxismo a se tornar uma forma discursiva que legitima um estado de coisas da qual ele inicialmente se colocava contra.

Assim, as duas grandes narrativas da modernidade, por mais que fossem orientadas para a superação dos problemas da sociedade, não foram capazes de cumprir sua razão. As transformações sofridas pelo capitalismo ao longo de seu devir teriam provocado uma discrepância entre aquilo que se pretendia transformar e o discurso, tornando este um “lance” ineficiente dentro do jogo retórico, que, por isso mesmo, não surtiria o efeito pretendido; pelo

contrário, as duas grandes narrativas, segundo Lyotard, apenas manteriam intocados os fatores problemáticos do capitalismo (LYOTARD, 2009, p. 27).

Mas o que teria mudado para tornar ineficientes estes discursos? Para Lyotard, o avanço tecnológico que propiciaria ao capitalismo um desenvolvimento para uma era pós-industrial teria alterado a forma como o Estado atuava até então: ele perdera sua função regulatória e reprodutiva própria da atividade política devido a transição destas para outras fontes decisórias. Com a informatização, cada vez mais a administração dos dados passa a ser automatizada, cabendo não mais ao corpo técnico-burocrático a supervisão, mas sim aos *experts* em informação, os agentes autorizados e habilitados a controlar e tratar o acesso a qualquer tipo de informação (LYOTARD, 2009, p. 27). Poder-se-ia pensar, deste modo, que a força política se tornou fragmentada, acessível àqueles que dominam os aspectos da teoria da informação. Todo o vínculo social coletivista estaria fadado ao esquecimento, dando lugar às relações sociais baseadas na massa de indivíduos atomizados. Lyotard rejeita essa opinião, em termos. Ele acredita que não exista sociedade sem um vínculo geral. Para ele, este vínculo é a linguagem, algo necessário à qualquer relação entre seres humanos. Mas a condição atomística dos indivíduos permanece.

Não pretendemos que toda relação social seja desta ordem [um jogo de linguagem, no caso]; isto permanecerá aqui uma questão pendente; mas que os jogos de linguagem sejam, por um lado, o mínimo de relação exigido para que haja sociedade, não é necessário que se recorra a uma robinsonada para que se faça admiti-lo; desde antes de seu nascimento, haja vista o nome que lhe é dado, a criança humana já é colocada como referente da história contada e em relação à qual terá mais tarde de se deslocar.

[...] Os átomos [que constituem a matéria das relações sociais, os indivíduos] são colocados em encruzilhadas de relações pragmáticas, mas eles são também deslocados pelas mensagens que os atravessam, num movimento perpétuo. Cada parceiro de linguagem sofre por ocasião dos ‘golpes’ que lhe dizem respeito um ‘deslocamento’, uma alteração, seja ela qual for o seu gênero, e isto não somente na qualidade de destinatário e referente, mas também como remetente [...] (LYOTARD, 2009, pp. 29-30).

É por isso que a linguagem é tratada por ele enquanto jogo, no qual cada átomo, cada indivíduo, é capaz de desferir uma jogada de acordo com seus interesses e sua vivência.

A adoção das grandes narrativas se torna obsoleta para Lyotard pelo fato de que os “lances” originados de sua lógica argumentativa não levaria em consideração o caráter atomístico dos indivíduos, muito menos seriam capazes de constatar esse suposto fato. O recurso à linguagem, ou à teoria dos jogos de linguagem, seria o procedimento mais adequado

para avaliar a ineficiência das metanarrativas, demonstrando que sua retórica legitima uma condição social que não corresponde àquela pretendida por essas formas discursivas, e de demonstrar a necessidade de se avaliar os vínculos sociais através da comunicação (LYOTARD, 2009, p. 35).

Ao fazer esse giro argumentativo, saindo do saber científico para a avaliação da linguagem, Lyotard pretende argumentar que, se se adota o estudo da linguagem como parâmetro avaliativo de determinadas, senão todas, relações sociais, o saber científico, enquanto uma forma social comunicativa, não resume todo o saber. O saber, compreendido como o conhecimento em geral, refere-se não apenas a formulações orientadas pelo critério da verdade, como também por critérios éticos, técnicos e estéticos (LYOTARD, 2009, p. 35). O saber seria toda a forma de conhecimento produzido e acumulado utilizado na vivência dos seres humanos. Ao contrário do saber científico, que na sociedade pós-industrial pareceria assumir a forma de uma atividade informativa, o saber comum não-científico possuiria um caráter formativo, abrangendo um número expressivo de competências de cada indivíduo. Outra grande diferença entre o saber comum e o saber científico é que aquele reconheceria que seu modo de legitimação não se encontraria na totalidade do real, mas na imanência do discurso. O saber comum reconheceria o uso do artifício da narração como maneira de efetuar seus “lances” no jogo de linguagem. Assim, o saber narrativo, como Lyotard denomina o saber não-científico, apresentaria uma retórica coerente com a constatação da linguagem enquanto elemento basilar das relações sociais, podendo assim ser considerado o modelo (retórico) por excelência de um saber na condição pós-moderna (LYOTARD, 2009, p. 42).

O saber narrativo possuiria quatro características principais, destacadas por Lyotard. A primeira delas é que o saber narrativo trabalha com juízos valorativos. Em geral, as narrativas apresentariam relatos positivos e negativos sobre determinadas ações, como os relatos de uma mal ou bem-sucedida empreitada qualquer, algo que possibilitaria a avaliação das formas de conduta com relação às instituições sociais (LYOTARD, 2009, pp. 37-38). O segundo posto do saber narrativo é o de que ele abrangeria uma pluralidade de jogos de linguagem. A narrativa permitiria o uso de enunciados os mais diversos para ser transmitida de maneira clara (LYOTARD, 2009, p. 38). A terceira característica é o da pragmática da narração. O narrador e o ouvinte devem se inserir no relato contado para legitimar o seu saber, nos seus próprios papéis de narrador e ouvinte. Isso só seria possível no próprio momento da transmissão do saber, momento no qual é possível inserir essa ação no movimento geral da apresentação do relato (LYOTARD, 2009, pp. 38-40). Por último, o tempo é uma característica a ser observada. Ao contrário do saber científico, focado no não-esquecimento,

o saber narrativo não estaria preocupado com isto. Ou melhor, o tempo deixa de ser o padrão de memorização para que este se fixe no próprio relato, tornando este um produto supostamente atemporal (LYOTARD, 2009, p. 40).

A forma de saber narrativa não possuiria a preocupação da validação de seu conhecimento, muito menos na veracidade de seus enunciados (LYOTARD, 2009, pp. 41-42). Tal característica coloca essa forma narrativa numa posição oposta a do saber científico, que em sua necessidade de validação da verdade acabaria por tornar-se forma de saber arrogante, incapaz de admitir em seu meio qualquer outro tipo de forma de linguagem que não a do relato científico.

Tal como o funcionalismo e o marxismo, a ciência apresentaria, em sua forma discursiva, as características de uma grande narrativa, de um metarelato que sempre procura associar um padrão ético à sua postura (LYOTARD, 2009, pp. 55-56). Lyotard identifica dois tipos de metanarrativas no saber científico: o relato de especulação e o relato de emancipação. O primeiro se refere ao “lance” linguístico que tenta forjar a legitimidade do saber científico sobre suas próprias bases, como se a busca pela verdade através da razão fosse o exercício da vida, entendido em seu mais alto grau de abstração, tal como o teria sido através do idealismo alemão (LYOTARD, 2009, pp. 58-59). O segundo relato, o de emancipação, se caracterizaria pelo discurso que associa a ciência a uma necessidade de toda a humanidade, como um direito que deve ser garantido pelo Estado desde a constituição dos Estados-nações no período do Iluminismo (LYOTARD, 2009, pp. 59-61).

Entretanto, essas duas formas de relato do saber científico estariam em crise. O constante processo de especialização da ciência, ampliando o recorte sobre a realidade de maneira cada vez mais microscópica, estaria em desalinho com o relato de expectativas, que associa a ciência a um projeto universal (LYOTARD, 2009, pp. 71-72). Para Lyotard, cada vez mais a ciência se particulariza em seus diversos ramos, negando um pretenso caráter universalista.

As delimitações clássicas dos diversos campos científicos passam ao mesmo tempo por um questionamento: disciplinas desaparecem, invasões se produzem nas fronteiras nas fronteiras das ciências, de onde nascem novos campos. A hierarquia especulativa de conhecimentos dá lugar a uma rede imanente, e por assim dizer, ‘rasa’, de investigações cujas respectivas fronteiras não cessam de se deslocar. As antigas ‘faculdades’ desmembra-se em institutos e fundações de todo o tipo, as universidades perdem sua função de legitimação especulativa (LYOTARD, 2009, pp. 71-72).

O outro relato de legitimação, o de emancipação, teria sido também corroído ao longo do tempo, pois que associaria suas ações a um único sentido de verdade. As constantes descobertas científicas tenderiam a colocar a noção de verdade única em xeque, minando assim o protagonismo da ciência nos jogos de linguagem (LYOTARD, 2009, p. 72). Lyotard não desconsidera a ciência como um todo, mas nega sua suposta pretensão de ser a única forma de saber válida e propõe uma nova forma de entendimento: o saber pós-moderno. Este reconheceria e aceitaria o caráter fragmentador e questionador do saber que emergiria dessa crise de legitimidade do saber científico moderno.

A denominação pós-moderna não é original de Lyotard. Antes deste uso, o termo já possuía um histórico considerável. O conhecimento das variações nos usos do termo é importante para ressaltar as visões de mundo que lhes suportam, garantindo um posicionamento determinado de seus adeptos na chamada batalha das ideias.

Segundo Anderson, a utilização do termo pós-moderno para indicar uma referência coletiva, ou seja, um projeto amplo de intervenção na realidade orientado para sua própria difusão, surge no outono de 1972, com a publicação do periódico *boundary 2 – revista de literatura e cultura pós-moderna*. A revista buscava retomar as concepções de Charles Olson, antigo membro do partido democrata, que abre mão de um cargo no funcionalismo público ao se decepcionar com os rumos da política externa estadunidense, belicista e desrespeitosa dos direitos humanos. Olson torna-se poeta e assume em seus versos a crítica aos valores ocidentais, marcados pelo projeto moderno, e de orientação política voltada mais à esquerda (ANDERSON, 1999, p 23).

A *boundary 2* retomaria o ideal estético de Olsen, mas renegando a orientação à esquerda imbuída em seu projeto. Não que esta fosse a intenção do curador da revista, Willian Sparos. Pelo contrário, o intuito inicial era “fazer a literatura voltar aos domínios do mundo” (ANDERSON, 1999, p 24), em contraposição a uma noção estética desvinculada do comportamento político aberto. Entretanto, como lembra Anderson, o período de constituição da revista coincide com o ápice da Guerra Fria, período em que as formulações ideológicas de negação dos ideais políticos tradicionais cindidos pela dicotomia esquerda/direita possuíam grande impacto, inviabilizando um movimento estético que pretendesse fundir arte e política, ao mesmo tempo que, em contrapartida, permitiria o avanço das concepções atomistas de arte e de política (ANDERSON, 1999, p 24). Exemplo disso seria o conjunto de escritos de Ihab Hassan. Filho de um governador aristocrata egípcio reconhecido por reprimir uma manifestação nacionalista contra a dominação britânica no período entre guerras, Hasan

utilizou o termo pós-moderno para caracterizar a tendência artística que ele defendia, marcada pela radicalização ou pela rejeição total ao modernismo nas artes como um todo. Quando se tratava de buscar indícios de possíveis elementos pós-modernos na política, Hassan recuava. Confessava certa ojeriza às manifestações ideológicas assumidamente políticas com a justificativa de que sua aceitação poderia prejudicar a sentimentalização da arte e da vida. Assim, por mais que Hassan admitisse que o pós-modernismo trouxesse uma nova acomodação entre arte e sociedade, esta última seria relegada por ele à indeterminação (ANDERSON, 1999, pp. 26-27).

É por esta dissociação entre arte e política, da qual o próprio Hassan, contraditoriamente, se decepcionará, que surgiria a mais destacada teorização sobre o pós-moderno, base de todas as formulações seguintes e que projeta o termo pós-moderno e suas derivações para além dos círculos artísticos.

O acontecimento que teria marcado a afirmação do pós-modernismo como a dissociação entre arte e sociedade seria a publicação de *Learning from Las Vegas*, manifesto arquitetônico de Robert Venturi, Denise Scott Brown e Steve Izenour (ANDERSON, 1999, p 28). Neste documento, os autores tratariam de avaliar o eclético e ufanista conjunto arquitetônico da cidade de Las Vegas, em especial o das casas de jogos. Segundo o manifesto, embora fosse possível criticar a submissão dos valores e estilos estéticos arquitetônicos à vontade da propaganda e dos diversos tipos de fetiche, isso não seria algo que caberia ao arquiteto julgar. A ele caberia apenas a avaliação da forma arquitetônica, não de acordo com os valores presentes e difundidos por seu campo de atuação até então, mas sim ao gosto do freguês.

O manifesto de Venturi, Brown e Izenour difundiu-se no campo arquitetônico. Em 1977, Charles Jencks lança *Language of post-modern architecture*, assumindo, em grande medida, o ideal eclético de Venturi e companhia (ANDERSON, 1999, p 29). Assim, os valores arquitetônicos pluralísticos, livre das amarras da ortodoxia do campo dos especialistas e aberta a utilidade pretendida pelos pagantes das obras – retirando o valor político intrínseco à determinadas formas simbólicas por considerá-las ultrapassadas –, tomariam corpo em um movimento coeso e conscientemente determinado (ANDERSON, 1999, pp. 30-31). Não à toa, dois anos mais tarde, Lyotard lançaria *A condição pós-moderna*, reafirmando os valores que permeavam tal entendimento de mundo.

2.2 GIDDENS E OS EXCESSOS DA MODERNIDADE: O CONCEITO DE MODERNIDADE RADICALIZADA CONTRA O PÓS-MODERNO

Em um posicionamento diferente ao dos pós-modernos, para retomar a afirmativa de Santos sobre o outro lado das opiniões sobre a modernidade, estão aqueles que afirmam que a modernidade não teria deixado de cumprir suas promessas, mas sim as teria cumprido em demasia. Faz parte deste grupo o sociólogo britânico Anthony Giddens, cuja obra *As consequências da modernidade* define este posicionamento e que, portanto, servirá de base à análise de suas colocações (GIDDENS, 1991, pp. 11-12).

O livro é dirigido diretamente ao debate sobre as análises de que, ao final do século XX, a humanidade estaria vivenciando o limiar de uma nova era, marcada pela emergência daquilo que o próprio Giddens identifica como um novo sistema social, que encerraria com um novo momento determinado da história: a modernidade. Pois é diretamente com a postura apresentada por Lyotard que Giddens discute. Para o sociólogo britânico, a grande tese lyotardiana sobre o fim da legitimidade das grandes narrativas, redundando na descrença da ciência em constituir um conhecimento sistemático e na atribuição às formas narrativas ligadas ao senso-comum, seria um sinal de desorientação diretamente vinculado a sensação de que as pessoas em geral não estariam compreendendo adequadamente um universo de eventos (GIDDENS, 1991, p. 12). Caberia, então, para uma análise séria sobre o suposto período de transição, o estudo adequado da modernidade, mais do que uma explanação sobre aquilo que poderia vir a ser o pós-moderno. Antes mesmo da exposição de sua argumentação, Giddens adianta que não se trata de um período de transição de uma era a outra, mas as mudanças ocorridas nas sociedades por todo o globo apontavam para uma radicalização das consequências da modernidade.

O primeiro ponto a ser avaliado por Giddens é o de a modernidade ser supostamente marcada por descontinuidades.

A principal delas, segundo Giddens, teria sido a mudança radical dos tipos de ordenamento social. A modernidade representaria o marco de uma transformação extensiva e intensiva das formas tradicionais de vivência em sociedade, estabelecendo interconexões globais entre as diversas sociedades e alterando as relações entre os grupos sociais.

Giddens critica as teorias que, segundo ele, apontavam uma linha de continuidade na história da humanidade, expresso na formulação de uma teoria da história “totalizante”, pois que estas dissimulariam o verdadeiro devir, livre de princípios organizadores e transformadores independentes da vontade humana (GIDDENS, 1991, pp. 13-15). Se, a

princípio, uma afirmação como esta poderia demonstrar o alinhamento de Giddens com a proposição de Lyotard sobre a negação de uma história teleológica tal como seria exposta pelas grandes narrativas, em um segundo momento Giddens apresenta sua discordância com relação ao suposto fato de que o conhecimento histórico seria invisível ou que poderia haver um número infundável de devires, tal como haveria um número infundável de narrativas. A própria noção de descontinuidade pressuporia a especificidade de momentos históricos determinados, que, em um exercício de análise comparada, seria suscetível à generalização teórica (GIDDENS, 1991, p. 15). Giddens mapeia tais características que marcariam esse processo de descontinuidade.

A primeira característica identificável seria o ritmo das mudanças. Por mais que se considerasse o sistema feudal mais dinâmico que outras formas sociais pré-modernas, a modernidade teria elevado a velocidade das transformações a um nível extraordinário (GIDDENS, 1991, p. 15). A segunda característica de descontinuidade seria o escopo da mudança. As características extensivas e intensivas da modernidade teriam interconectado diversas formas ideológicas adequadas à dinamicidade moderna, inspirando processos transformadores por todo o globo (GIDDENS, 1991, pp. 15-16). A terceira característica seria referente às propriedades intrínsecas às instituições modernas, como o Estado-nação e a total mercantilização dos meios-de-produção, que não encontrariam precedentes em formas sociais anteriores (GIDDENS, 1991, p. 16). Independentemente dos questionamentos sobre sua caracterização do processo de descontinuidade da modernidade, ela demonstra que Giddens adota uma postura de reconhecimento da objetividade do real através da valorização da história enquanto devir, e não como mera subjetividade, diferenciando-se do pensamento pós-moderno.

Entretanto, manter a análise nesse nível e considerar apenas essa característica para avaliar ambas as posturas significaria ignorar a complexidade de toda a situação. Continuar-se-á a análise de Giddens sobre a modernidade e o entendimento dele sobre sua radicalização.

Ao contrário do que formula Lyotard, Giddens considera que a modernidade, o discurso e as instituições que a constitui não estariam em crise, no sentido de um declínio. Estaria acontecendo, no caso, um acirramento dos aspectos ambíguos presentes desde seu início. A modernidade teria propiciado em seus primórdios condições mais seguras e gratificantes de vida por todo o mundo que a era pré-moderna jamais poderia garantir. Porém, o século XX seria pródigo em propiciar também momentos de perigo e risco, desdobrados diretamente dos avanços da indústria bélica. Esta nada mais seria do que a combinação dos interesses industriais e do aumento do poderio militar dos Estados-nação, combinação esta

que não se inicia no último século do milênio, mas sim nos primórdios da modernidade (GIDDENS, 1991, p. 16).

Com essa avaliação Giddens concorda que a noção de progresso tenha perdido sua legitimidade, mas recusa a ideia de que a dinâmica histórica seja abandonada em favor de subjetividades atomizadas. Esta postura dos pós-modernistas seria, para Giddens, o resultado do não-alinhamento destes com algumas das formulações clássicas da sociologia. As causas deste desalinho estariam fundadas nos limites que as próprias teorias clássicas apresentavam na constatação dos fenômenos que manifestariam a ambiguidade moderna. Giddens identifica três concepções que promoveriam este estado de coisas.

A primeira seria o enfoque econômico nas análises sociológicas. Os três grandes clássicos da sociologia enfatizariam em seus escritos a força das relações econômicas na dinâmica das relações sociais como um todo. Independentemente da ênfase atribuída a determinado aspecto da realidade (no caso, Giddens identifica que Marx valoriza o capitalismo, enquanto Durkheim acentua os aspectos do individualismo e Weber tonifica o processo de racionalização), cada análise teria seu valor pelo suposto fato de que as instituições possuiriam um aspecto multidimensional, que cada teoria pode contribuir minimamente para sua compreensão (GIDDENS, 1991, p. 20). Excluir uma análise da outra, como teria acontecido em grande medida, constituiria numa negação da complexidade da realidade e da abertura à crítica pós-moderna sobre a perda de legitimidade.

O segundo ponto refere-se ao conceito de sociedade, entendido como o sistema específico de relações sociais. A tendência da maior parte dos pesquisadores seria, segundo Giddens, aplicar o termo sociedade para toda a formação social estudada, o que significaria utilizar a noção de sociedade moderna a todo e qualquer tipo de sociedade existente, presente e passada (GIDDENS, 1991, pp. 21-22). Este procedimento não só prejudicaria a avaliação de formações sociais não-modernas, como também atrapalharia o entendimento do próprio arquétipo de sociedade moderna, caracteristicamente marcada como um Estado-nação. Outro problema decorrente desta concepção amplamente difundida de sociedade, mas que se constituiria como um verdadeiro sistema fechado, restrito, é com relação ao seu equilíbrio. Muitos sociólogos direcionaram os problemas harmônicos que ameaçariam o sistema fechado “sociedade” para discussões sobre questões de ordem. Estes temeriam pela integridade do sistema e buscariam formas de equacionar os conflitos existentes (GIDDENS, 1991, p. 22). O grande problema dessa formulação, segundo Giddens, é o de mascarar a existência de relações que perpassam o sistema sociopolítico de uma formação social, conectando-a a outras formas societais distantes dela. Deveria ser verificado as diversas conexões entre as formas sociais

distintas, capazes de integrar e desagregar, dependendo da situação, relações sociais fundadas em outras localidades e até mesmo em outros períodos. A questão de ordem deveria dar espaço ao entendimento do distanciamento tempo-espaço (GIDDENS, 1991, pp. 22-23).

O terceiro ponto trataria dos usos da sociologia. Enquanto geradora de conhecimento, a sociologia poderia servir como instrumento de previsão e de controle de fenômenos ligados à modernidade. Existem teorias que concebem esse conhecimento como capaz de viabilizar um controle sobre as instituições sociais tal qual o conhecimento à prática cotidiana dos agentes sociais, em outras palavras, teorias que concebem a integração entre teoria e prática, entre prática científica e prática cotidiana (GIDDENS, 1991, pp. 23-24). Entretanto, Giddens considera que este segundo tipo de teorias, por mais sofisticadas que sejam ao buscarem traçar os elementos de reflexividade existentes na mútua relação entre conhecimento e ação, ainda seriam demasiado simples. Para ele, estas teorias ainda colocam o processo reflexivo como algo cumulativo, que irrompe de tempos em tempos, quando, segundo sua visão, o conhecimento sociológico é constituído numa constante troca de valores entre ciência e senso-comum, numa “hermenêutica dupla”. Nas palavras de Giddens (GIDDENS, 1991, p. 24), “o conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como parte integral desse processo”.

O dinamismo da modernidade, livre dos limites da sociologia clássica, poderia ser vista como o resultado de três fenômenos: a separação do tempo e espaço; o desencaixe dos sistemas sociais; e a ordenação e reordenação reflexiva das relações sociais de acordo com o conhecimento que se adquire sobre elas.

Até o advento da modernidade, tempo e espaço estariam sempre vinculados. A medição de períodos temporais estaria diretamente atrelada a determinados locais do cotidiano dos sistemas sociais pré-modernos (GIDDENS, 1991, p. 26). Para Giddens, a invenção da difusão do relógio mecânico constitui-se em um marco na separação do tempo e do espaço. Pois a partir daquele invento, o tempo ganhou uma condição ainda mais abstrata ao “zonar” momentos do dia apenas de maneira quantitativa (GIDDENS, 1991, p. 26). A mesma medida de tempo marcada por um relógio na Península Ibérica poderia ser utilizada aos pés dos Montes Urais. A homogeneização da jornada de trabalho por todo o mundo seria consequência direta dessa nova mensuração temporal.

Acompanhado desse “esvaziamento do tempo”, ou seja, da perda do seu conteúdo concreto expresso nas atividades cotidianas em favorecimento da sua forma quantitativa abstrata (o tempo passa a ser contado por horas, e não classificado pelas tarefas próprias a um lugar e a um período do dia), estaria ocorrendo, também, o “esvaziamento do espaço”. Para

Giddens, esse vazio seria provocado pela distinção entre espaço, a medida abstrata da realidade física, e o lugar, uma localidade determinada geograficamente. O avanço da medição temporal quantitativa permitiu a ampliação da noção de espaço, permitindo a integração entre diversas localidades (GIDDENS, 1991, pp. 26-27). Entretanto, essa integração não ocorreria de maneira consciente entre os agentes sociais de um dado sistema. Em geral, os diversos locais passariam a sofrer influências em seu cotidiano de relações cuja origem é bem distante das deles, e das quais eles podem até mesmo desconhecer.

Assim, o distanciamento entre espaço e tempo seria crucial para o dinamismo moderno porque propiciaria – como nunca antes havia acontecido – o desencaixe de determinadas relações das localidades de sua origem, permitindo que sistemas sociais até então rígidos recebessem a influência de outros sistemas e passassem a ter a possibilidade de assimilar novos padrões de consciência e organização social, mantendo por base sua própria prática local.

As diversas influências permitiriam um dado sistema social compreender o dinamismo de seu próprio funcionamento, atentando, mesmo que de maneira variada, para o entendimento do caráter causal do impacto da ação dos agentes sociais na realidade (GIDDENS, 1991, pp. 27-28). É deste modo que se desenvolveria uma forma de organização racional da sociedade, em um sentido global. Por sua vez, a influência da organização racional perante a elaboração de uma teoria da história da modernidade seria capaz de se apropriar sistematicamente do passado com o intuito de modelar o futuro, algo que não impediria a existência de várias interpretações sobre um mesmo fenômeno histórico. Mas, mesmo assim, possibilitaria a diferenciação e, conseqüentemente, o reconhecimento pelos agentes sociais de seu próprio tempo histórico (GIDDENS, 1991, pp. 28-29).

Conectado ao distanciamento do tempo e espaço, estaria o fenômeno do desencaixe, brevemente anunciado acima. O desencaixe faria referência a um momento de “deslocamento” de determinadas práticas e instituições sociais de sua localidade original para sistemas sociais cujo processo histórico de formação não tenha vivenciado fenômeno semelhante (GIDDENS, 1991, pp. 29-30). Giddens identifica dois mecanismos de desencaixe na modernidade: as fichas simbólicas e os sistemas peritos.

As fichas simbólicas nada mais seriam do que meios de intercâmbio capazes de circular em diversos sistemas sociais sem afetar, de maneira drástica, as particularidades expressas pelos agentes sociais implicados (GIDDENS, 1991, p. 30). Já os sistemas peritos seriam sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizariam grande parte do ambiente material no qual um sistema social está inserido (GIDDENS, 1991, pp. 35-

36). Em ambos os casos, ocorreria o distanciamento das relações sociais supostamente implicadas na formação destes mecanismos da imediaticidade de seus usos. A expansão e o enriquecimento das mediações envolvidas nas relações sociais estariam diretamente ligados ao desconhecimento dos meandros de seu próprio processo formativo, o que leva Giddens a formular a ideia de que a modernidade não pode se sustentar sem a força da confiança.

Por confiança, Giddens entende a crença na capacidade que uma pessoa ou sistema possui em superar os riscos inerentes à realização de uma determinada tarefa ou projeto, considerando que essa crença seria a expressão de fé – ou seja, confiança cega, pelo caráter, pelo amor ou pela capacidade técnica daquele em quem se confia (GIDDENS, 1991, pp. 37-38). Assim, o processo de racionalização apontado pelo próprio Giddens como fruto direto do distanciamento espaço-tempo, não representaria uma ampliação do conhecimento de maneira equitativa por todos os sistemas sociais, nem mesmo dentro de cada um destes, separadamente. Mas, apesar disso, Giddens acredita que a modernidade fornece condições, dada a sua dinâmica, de superar o entrave do controle do saber. Isto seria possível através do fenômeno da reflexividade.

Reflexividade seria a capacidade dos seres humanos, segundo Giddens, de retomar abstratamente os fundamentos de seus atos. Na era pré-moderna, ainda segundo ele, era através da tradição que os agentes sociais retomavam o conhecimento da experiência de seus antepassados para orientar suas políticas (GIDDENS, 1991, pp. 43-44). Com o advento da modernidade, a reflexividade sofreria uma transformação. O processo de desencaixe incrementaria o arcabouço de experiências possíveis de serem avaliadas, intensificando a crítica aos antigos valores e aumentando a velocidade com que eles permanecem como modelo adequado de conduta (GIDDENS, 1991, p. 45).

Giddens compreende que esse processo de aumento da capacidade reflexiva marcaria o projeto moderno com a suposição de que a capacidade de incremento do conhecimento supostamente propiciada por este fenômeno faria aumentar as certezas sobre o mundo. Entretanto, teria sucedido o contrário: o aumento do conhecimento só teria feito aumentar as incertezas.

Este entendimento do caráter do conhecimento na modernidade poderia ser aproximar das formulações sobre pós-modernidade ao que se refere às incertezas da realidade. Entretanto, Giddens rejeita prontamente essa perspectiva de negação total do conhecimento acerca do real e a proposição oriunda simplesmente do aqui-e-agora, sem o suporte de entendimento da historicidade de um processo social.

Mas um dilema se coloca a partir disso: como forjar uma perspectiva historicista, que compreende a intervenção do ser humano na realidade, que necessita de uma orientação definida com a pluralidade quase que infinita do fenômeno reflexivo disparado pela modernidade?

Para Giddens, essa perspectiva já se encontraria cristalizada na sociologia. Ele mesmo acredita que ao potencializar a reflexividade, a sociedade moderna seria, ela própria, profundamente sociológica, pois que lançaria críticas às experiências e conceituações teóricas derivadas dessas experiências a todo o momento (GIDDENS, 1991, pp. 48-51). Aquilo que poderia ser chamado de senso comum, ou o conhecimento gerado fora do campo acadêmico sociológico, apresentaria uma importância com relação ao entendimento da realidade do mesmo nível que o do conhecimento científico. O que faria deste uma forma de saber mais privilegiada que a outra seria a condição exclusiva à ciência, que reserva àqueles que dispõem de uma posição privilegiada na sociedade o poder de aplicar o conhecimento formulado da maneira como quiser. A única saída desta contradição seria a abertura total da ciência ao senso comum, a aceitação dos processos reflexivos comuns a todos os agentes como fonte principal de conhecimento, realizando a hermenêutica dupla (GIDDENS, 1991, p. 51).

2.3 CONTRAPONDO AS DUAS CONCEPÇÕES

Compondo a análise de Giddens com a de Lyotard, contra a qual se opõe, por mais que se identifique pontos distintos de entendimento da realidade, ambos estão muito próximos. Mesmo que Giddens apresente um posicionamento de afirmação da objetividade histórica, isto é, da afirmação de que a realidade existe para além da vivência do sujeito, diferentemente do que pensa a linhagem pós-moderna de Lyotard – que, por sua vez, se considera a existência da história e da realidade, o faz submetendo ambas à vontade subjetiva, abraçando assim o paradoxo de uma concepção temporal estática e caótica – é possível afirmar que o sociólogo britânico segue de mãos dadas com o filósofo francês na afirmação de que existiria sim, de certa forma, uma crise do saber.

A formulação de Giddens sobre uma modernidade radicalizada pode causar, inicialmente, a percepção de que ele concebe a modernidade em um caminhar rigoroso à realização de suas promessas. Entretanto, como é possível compreender de suas formulações acerca da reflexividade, existiria um abalo de confiança nas bases de relacionamento entre os agentes sociais, algo que poderiam ser corrigidas com a compreensão do caráter volátil do

conhecimento através da hermenêutica dupla. Ora, se se substitui a hermenêutica dupla pelo “saber narrativo”, confiança por “legitimidade” e reflexividade por “linguagem”, aproxima-se Guiddens com bastante exatidão, da argumentação de Lyotard sobre a crise das grandes narrativas.

Existe, então, algo em comum entre a modernidade radicalizada de Giddens e a pós-modernidade de Lyotard, e não se trata de uma coincidência. Há um fator objetivo que alinha essas duas posturas aparentemente contraditórias em um mesmo patamar, e ele se refere ao objeto da análise e da metodologia implicada nessa análise.

Ambos, por mais diferenças que possam ter nas formulações de suas teorias, focam a análise da modernidade. Mais do que isso, focam sobre as consequências culturais da modernidade, seja nas implicações provocadas pela tecnologia e pelo avanço da informação no cotidiano – tal como formula Lyotard –, seja na mudança do dinamismo das instituições modernas – como Giddens. Nenhum dos autores presta-se a uma análise mais detida das condições econômicas da modernidade.

É curiosa a situação, pois que Lyotard, claramente vinculado ao entendimento de mundo predominantemente subjetivista, livre de materialidade, – que, em outras palavras, significaria estar livre de análises econômicas, constantemente lembra que suas análises são feitas nos marcos de uma sociedade pós-industrial. Entretanto, seus próprios pressupostos o impedem de realizar uma análise sobre o fenômeno do pós-industrialismo, restando-lhe apenas aceitá-lo, sem críticas profundas, e avaliar aquilo que lhe seria possível. Já Giddens, mesmo em sua defesa da história e da objetividade, pouco faz referência à base econômica da modernidade. O seu foco são as consequências culturais da mudança de dinâmica entre o período pré-moderno e o moderno, e não a mudança da dinâmica econômica entre um período e outro. Porém, essa diferença não esconde o fato de que ambos ignoram os fatores econômicos que forjariam o novo período do capitalismo, ou, em melhores palavras, eles aceitam acriticamente um determinado entendimento desses fatores, preocupando-se em discorrer sobre as suas consequências no campo supostamente oposto ao da economia no amplo espectro daquilo que se considera sociedade.

Esta distinção entre cultural e econômico está presente também em Santos Como foi apresentado no primeiro capítulo da dissertação o sociólogo português pouco aborda as questões econômicas, e quando o faz, elas surgem como uma expressão generalizada da realidade, sem que se demonstre, mesmo que com referências de outros autores, o processo histórico de sua constituição. Santos apresenta sinais de compatibilidade com essa visão unilateralista compartilhada, mesmo que de maneira distinta, por Lyotard e Giddens. Não há

nos escritos de Santos nenhuma análise mais profunda sobre as transformações ocorridas no capitalismo. Desde o princípio de suas análises, parte-se do princípio de que é o paradigma moderno, em suas facetas científica e societal, que está em crise. O termo societal é representativo de como as discussões sobre os aspectos econômicos são marginalizados em suas análises em detrimento dos aspectos culturais e até mesmo lógicos do período. Tal como ocorre nas elaborações teóricas de Lyotard e Giddens, Santos não abre espaço em sua teoria para aprofundar aspectos importantes das transformações econômicas ocorridas ao longo de todo o período de dominância do modo de produção capitalista. No máximo, apenas são avaliados seus efeitos desdobrados em outras esferas da vida social, que possuiriam certa autonomia com relação à esfera econômica. Esse suposto “desprezo” da processualidade histórica não é característica limitada a Santos, Lyotard ou Giddens. A referência pode não ser direta, mas as discussões entre os limites e as deficiências da modernidade, do modo que foram levadas por esses autores, possuem raízes que perpassam todos eles, aprofundando-se ainda mais em outros debates.

3 O DEBATE SOBRE A CENTRALIDADE DO TRABALHO E SUAS CONSEQUÊNCIAS NO CAMPO POLÍTICO

No capítulo anterior apresentou-se o debate entre concepções distintas de entendimento dos aspectos da realidade em uma suposta nova fase do capitalismo, tomada como certa pelos dois lados apresentados, o do pós-moderno, com Lyotard, e da modernidade radicalizada, na figura de Giddens. Santos, como foi afirmado ao final daquele mesmo capítulo, assume a postura acrítica do entendimento sobre as transformações sobre o capitalismo, aceitando-as tal como são apresentadas por aqueles autores. O caminho a ser seguido na análise deve ser o de avaliar o debate sobre qual a dimensão das transformações ocorridas no modo de produção capitalista que sustentam o posicionamento de Giddens e Lyotard. Esse procedimento não só está diretamente vinculado ao debate anterior, como também fundamenta a argumentação utilizada por Santos na sua teorização acerca da crise paradigmática. Na primeira parte da dissertação, tratou-se de descrever as ideias e os argumentos que sustentam a teoria social do intelectual português sobre a crise da modernidade e do possível advento da pós-modernidade, ou do paradigma científico-societal emergente – como ele mesmo frisa. Entre as diversas influências teóricas possíveis de ser apreendidas nessa leitura, destaca-se a do pensador alemão Jürgen Habermas. Sua influência na construção teórica concebida por Santos pode ser identificada não só pelo tratamento que o sociólogo português aplica aos seus objetos, os paradigmas científico e societal da modernidade, tratamento esse marcado pelo recurso à hermenêutica e ao pragmatismo, mas também pela concepção que o próprio autor possui da modernidade.

A discussão habermasiana antecede o período inicial dos escritos de Santos e, por sua vez, carrega consigo a influência de uma série de debates dentro do campo científico e do campo político que, por sua vez, influenciam de maneira indireta no pensamento do sociólogo português. Assim, para se compreender de modo mais adequado a teoria social de Santos, faz-se necessário reconhecer além de suas influências teóricas diretas, os debates que forjaram, de maneiras assaz variadas, seus principais referenciais.

No caso específico de Habermas e de suas formulações sobre o entendimento da realidade e sua proposta de superação dos dilemas que ela carrega consigo a construção teórica gravita em torno do debate sobre o reconhecimento ou não do esfacelamento da chamada “sociedade do trabalho”, o também conhecido, como adiantado na introdução à

segunda parte deste trabalho, o debate sobre a centralidade do trabalho. Habermas pode ser considerado um ponto de convergência à análise, já que conecta diretamente a teoria de Santos ao debate apresentado anteriormente, pois que suas elaborações teóricas sobre o fim da centralidade do trabalho se baseiam na substituição dessa categoria pela da linguagem, tal como compreendem Giddens e Lyotard, cada um a sua maneira. Sem contar que Habermas é uma referência querida do bem-aventurado sociólogo.³⁷

3.1 A LINGUAGEM COMO NOVO ELEMENTO CENTRAL

Os principais textos de Habermas, ao menos aqueles referentes às discussões sobre a centralidade do trabalho, partem justamente da apreciação de que o marxismo em geral, incluindo nesse grupo tanto os intelectuais diretamente influenciados pelo teórico original do materialismo histórico-dialético quanto pelo próprio Marx, não seria capaz de oferecer formulações teóricas capazes de reproduzir abstratamente o devir histórico de acordo com o seu movimento real. Como consequência, ocorreria a perda de legitimidade de todo o ideário socialista fundado na perspectiva marxista, estopim das discussões sobre a crise do marxismo. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, originalmente escrito em 1976, Habermas toma como base um pressuposto retirado diretamente de *A ideologia alemã*, de Marx e Engels, ligado diretamente à discussão da necessidade de avaliar a história da humanidade como um processo histórico evolutivo, para questionar a ideia, contida no próprio texto dos fundadores do socialismo científico, de que o trabalho social seria realmente central na constituição ontológica dos seres humanos. Mais precisamente, tratar-se-ia diretamente de questionar, em sua obra, se a caracterização do trabalho social teria sido realizada de maneira adequada pelo pensamento marxista, ou, em suas próprias palavras, “se o trabalho social é suficientemente caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana” (HABERMAS, 1983, p. 114).

Para Habermas, no mesmo texto, a condição social do ser humano começou a existir apenas a partir da evolução do gênero hominídeo até o ponto em que a intensidade do trabalho e a estrutura familiar fundada no matrimônio surgiram em sua vida. Isso teria ocorrido no salto qualitativo do surgimento do *homo sapiens* (HABERMAS, 1983, p. 114). Nesse momento, as condições orgânicas da espécie, juntamente com as relações sociais, permitem a

³⁷ Cf. capítulo 1, p. 39

ele incorporar o entendimento de subjetividades distintas da sua e assimilar padrões e normas de comportamento. A diferença entre o *homo sapiens* e as formas predecessoras a sua condição é que, enquanto essas agiriam com base em um tipo de razão imediatista, aquela se basearia no que ele chama de agir comunicativo.³⁸

Opinião semelhante sobre os limites de uma análise pautada no trabalho como categoria central, mesmo que não compartilhada com a mesma retórica pragmática habermasiana, é a de Claus Offe. A diferença entre Habermas e Offe, além da retórica, se estabelece ao nível da análise. Enquanto Habermas realiza sua crítica ao nível filosófico, abordando o modo como é articulada a teoria marxista, Offe fundamenta sua crítica a partir de supostas mudanças na realidade, para posteriormente avaliar a capacidade de compreensão do mundo fornecida não apenas pelo marxismo, mas como por toda a sociologia clássica.

E que fique claro que a escolha da obra de Offe, e dos outros autores que seguem, não possui uma particularidade para além do movimento específico em que todos se enquadram: o de representarem, apesar de suas diferenças, uma tentativa de questionamento da centralidade do trabalho que desemboca numa crítica das formas clássicas de compreensão da realidade.

Offe parte inicialmente da suposta constatação de que tanto a sociedade burguesa, em seu conjunto de práticas e valores, quanto a corrente teórico-política marxista concebem a sociedade como que fundada no trabalho, reconhecido enquanto “fato social”. Algo reforçado pela ideia de que ambas as posições reconhecem a sociedade moderna como uma “sociedade do trabalho”. Retomando Marx, Offe afirma que todas as sociedades são sociedades do trabalho, pelo fato de que todas as sociedades devem entrar em metabolismo com a natureza a fim de garantir a satisfação de suas necessidades básicas de sobrevivência. Assim posto, seria uma trivialidade sociológica denominar a sociedade moderna deste modo. Entretanto, algo teria mudado e Offe entende a necessidade de demonstrar quais as implicações decorrentes da análise teórica que faz tal afirmação.

³⁸ O agir comunicativo é uma das principais contrições teóricas de Habermas. Conceito basilar de toda a sua teoria social, ela se caracteriza como uma formulação que tenta estabelecer uma nova forma de compreensão sobre a condição humana. Seu entendimento passa pela diferenciação entre ação e discurso. O primeiro deve ser entendido como o ato humano não linguístico, voltado à objetivação de determinada idealização que envolva diretamente a transformação da natureza (HABERMAS, 1996, pp. 103-104). O segundo termo é identificado, em oposição ao primeiro, como todo o ato humano ligado à língua, às relações que envolvem a interpretação de determinadas condições de vida dos indivíduos e à expressão desse entendimento entre esses mesmo indivíduos; este termo é entendido como um ato subjetivo direcionado exclusivamente às relações sociais (HABERMAS, 1996, pp. 104-105).

Assim, Habermas relata a existência de duas formas de interação entre ação e discurso que resultam, consequentemente, em dois tipos de ação teleológica: a ação estratégica, caracterizada pelo exercício da influência através da transmissão de informação; e a ação comunicativa, baseada na formação de consenso através do entendimento do conteúdo entre um orador e um ouvinte. A esta última, aliás, Habermas garante um potencial emancipador maior do que se comparado à ação estratégica.

Para Offe, as transformações ocorridas a partir do século XIX na economia europeia através do processo de industrialização capitalista – responsável pela hierarquização de tarefas no interior do processo produtivo e também na esfera da circulação, bem como da orientação racional e técnica dessas relações sociais – foram o objeto por excelência dos cientistas sociais da época, atualmente clássicos da disciplina: Marx, Durkheim e Weber. Juntamente a isso, deve-se ressaltar que as categorias centrais de análise desses autores constituem-se por esse objeto, o que significa dizer que as relações de trabalho da época pautavam ao instrumental analítico da sociologia em seus primórdios.

Até então, três pontos serviram de base para a sustentação da tese da centralidade do trabalho nas análises sociológicas: 1) o aumento do trabalho em sua forma “pura”, enquanto atividade autônoma, separada de outras instituições, ao contrário do que ocorria no período feudal – isso teria permitido condensar a observação e a vivência de experiências da atividade do trabalho na figura do trabalhador; 2) a hierarquia surgida entre formas de trabalho nobres e vulgares determinou a existência de conflitos e formas de solidariedade fundamentais no arranjo social; 3) o desenvolvimento, em todos os níveis, da chamada racionalidade instrumental, ou racionalidade técnica, que além de regular a atividade produtiva, orienta outros conjuntos de relações na sociedade (OFFE, 1994, pp. 169-170). Estes elementos que seriam a base afirmativa da centralidade do trabalho, à época de Offe, teriam deixado de existir, ao menos supostamente.

Mas, também para Offe, o século XX trouxe consequências bastante profundas no devir do desenvolvimento capitalista. A indústria cede terreno como principal atividade econômica, gerando menos empregos. De maneira conjunta, aumentaram, no mesmo período, a atividade do setor terciário e, graças a um avanço na racionalidade técnica e da maquinaria, o desemprego estrutural. Assim, para Offe, estaria havendo uma crise da “sociedade do trabalho”, algo que traria consigo a queda de todo o instrumental analítico sociológico fundado nessa concepção de sociedade (OFFE, 1994, pp. 175-176).

Diante da situação de desalinho da categoria trabalho, lança uma série de questionamentos que poderiam ser expressos nas seguintes perguntas: estaria a sociedade menos configurada pelo fator trabalho? Poder-se-ia dizer, apesar do fato de uma parte esmagadora da população depender do salário, que o trabalho se tornou menos importante para os indivíduos quanto para a coletividade? Enfim, poder-se-ia, então, falar de uma implosão da categoria trabalho?” (OFFE, 1994, pp. 170-171).

Essa tese pode ser confirmada com um breve exame das preocupações temáticas, das hipóteses mais ou menos tácitas e dos pontos de vista relevantes que governam a ciência social contemporânea. A partir deste ponto de observação, é possível encontrar amplas evidências para a conclusão de que o trabalho e a posição dos trabalhadores no processo de produção *não* são tratados como o princípio básico de organização das estruturas sociais; que a dinâmica do desenvolvimento social não é concebida como emergente dos conflitos a respeito de quem controla a empresa industrial; e que a otimização da relação entre meios e fins técnico-organizacionais ou econômicos através da racionalidade capitalista industrial *não* é compreendida como a forma de racionalidade precursora de mais desenvolvimento social (OFFE, 1994, p. 171).

Um dos pontos observados que o levam a afirmar isso é que o trabalho teria se transformado numa atividade extremamente heterogênea se comparada aos seus primórdios. A constante especialização da atividade produtiva teria aumentado a diversidade dos tipos de atividade na esfera econômica, caracterizando o processo de trabalho e as relações de produção como fenômenos mais complexos do que no passado. Assim sendo, as relações de trabalho e as relações de classe comuns no início do capitalismo já não o seriam mais na atual fase. Com a reorganização da divisão do trabalho, com seu aperfeiçoamento, a variedade dos interesses e das experiências teria dado brecha para o surgimento de novas formas de associação cultural, política e organizacional (OFFE, 1994, pp. 185-186).

Nesse sentido, seria visível o impacto do crescimento do setor de serviços (o chamado terceiro setor) na economia capitalista. Para além de sua importância na dinâmica econômica, sua caracterização se diferiria, e muito, a do trabalho industrial. Naquele, a lógica técnica tenderia a predominar menos do que nesta última, dado que a complexidade da organização desse tipo de trabalho e sua inserção no processo produtivo só poderia se desenvolver de acordo com a libertação de uma lógica técnica, que pouco contribui para a diminuição dos problemas considerados de “segunda ordem”, por parte dos detentores do capital.

Uma ética fundada no trabalho, ou seja, um modo de vida pautado na lógica da cotidianidade da atividade produtiva estaria se extinguindo, para Offe. O declínio de empregos no setor industrial, o desemprego acompanhado do trabalho informal, a crise do Estado de bem-estar e a fragmentação da sociedade salarial seriam indícios desse fenômeno (OFFE, 1994, p. 187).

Uma segunda observação realizada por Offe diz respeito ao declínio da importância da chamada ética do trabalho na vida dos próprios trabalhadores, ou, em outras palavras, a queda na importância dada ao trabalho por aqueles que vivem essa situação em seu cotidiano. Para ele, o trabalho torna-se central para a estruturação através de dois mecanismos: o da integração social, onde ele é encarado como um dever; e outro no âmbito da integração do

sistema, visto como necessidade. Respectivamente, um fator moral e um fator concreto, existencial. O processo de racionalização que deriva em um nível cada vez mais crescente de especialização do trabalho que, aliado à lógica da mercadoria – que exige uma quantidade cada vez maior de trabalho morto e de uma forma de produtividade pautada na extração de mais-valia relativa –, diminuiria quantitativamente a necessidade de trabalhadores no processo produtivo, também é um dos fatores que contribuiriam para o afastamento das relações sociais intrínsecas ao trabalho no cotidiano da maior parte da população (OFFE, 1994, pp. 182-183).

Outro fenômeno que estaria conectado ao do fim da ética do trabalho e que estaria por jogar ao chão o instrumental analítico clássico da sociologia é o do aumento do tempo livre. Para além de uma questão conjuntural, Offe vê esse processo como uma tendência a ser confirmada, dado o grande desenvolvimento tecnológico e a expansão do processo de extração de mais-valia relativa (OFFE, 1994, p. 183).

No campo da necessidade, a conjuntura da época, marcada pela ascensão do Estado de bem-estar, bem como do estado das relações de produção, indica que o trabalho assalariado perde cada vez mais espaço. Já que a grande massa de trabalhadores retirados do segundo setor e não absorvidos pelo terceiro tendem a ser assistidos pelo governo, a perspectiva de uma sociedade fundamentada diretamente pela necessidade do trabalho começaria a esvaír-se (OFFE, 1994, pp. 184-185).

Desse duplo movimento, estariam ressurgindo no horizonte de estudos sociológicos temas e fenômenos desvinculados, ao menos diretamente, do chamado mundo do trabalho, como a ecologia e a as questões de gênero e etnia.

A desvinculação dos temas da matriz do chamado mundo do trabalho implica na adoção de uma nova categoria analítica. Offe não a apresenta, restringindo-se apenas a percepção desse movimento. Dentro dessa linha de debate, é Habermas quem propõe essa substituição.

Considerando o que foi escrito a pouco sobre o agir comunicativo³⁹, a linguagem é pressuposto da condição humana, assim como o trabalho. Entretanto, segundo ele, a condição social da humanidade só poderia existir fundamentada na linguagem, pois que o trabalho social, organizado mesmo que de maneira tosca por agregados de homínídeos, já se constituiria como uma forma de organização, mas ainda sim em uma condição meramente natural (HABERMAS, 1983, pp. 116-118). O que distinguiria realmente o ser humano de suas formas evolutivas anteriores seria a linguagem, que colocaria a organização do trabalho

³⁹Cf. nota 38.

social em outro patamar de complexidade. Como afirma um de seus comentadores sobre a centralidade da linguagem nas relações humanas:

Aí reside seu principal construto teórico, ou seja, a linguagem como fundamento das interações que permite a construção de vínculos valorativo e normativo entre os indivíduos. Dito de outra maneira, Habermas opera, num primeiro plano, uma articulação entre trabalho e linguagem, visando demonstrar que nessa articulação reside a exclusividade social, para em seguida distinguir entre interação e trabalho, ou, em conformidade com sua denominação conceitual, entre agir comunicativo e agir instrumental, transferindo para o primeiro o estatuto de maior relevância para a compreensão das relações sociais (ORGANISTA, 2006, p. 103).

A crítica à categoria trabalho surge, em Habermas, de uma análise da própria teoria marxista, questionando a constituição ontológica do ser humano apontada originalmente por essa corrente e propondo a linguagem como nova referência padrão. Offe, por sua vez, fundamenta sua crítica na análise sociológica, avaliando os limites das teorias pautadas na categoria trabalho de acordo com as transformações supostamente ocorridas no modo de produção capitalista. Esta discussão está presente em Santos. Como já foi escrito anteriormente, Santos coloca Habermas como um dos três intelectuais referenciais da contemporaneidade⁴⁰, e toda a teorização acerca da crise paradigmática, especialmente ao que se refere à teorização do paradigma emergente, tem por fundamento a linguagem como elemento central. É apenas através da subordinação da linguagem que Santos pode seguir com seus procedimentos hermenêuticos, de valorização da subjetividade em detrimento daquilo que seria simplesmente objetivo. É deste modo, também, que Santos pode negar qualquer outra teoria crítica à modernidade e ao capitalismo (em especial, o marxismo) que se baseia na categoria trabalho, considerando-a “totalizante” – com a errônea igualação do termo a noção de “totalitarismo” –, e economicista, priorizando, ao contrário, momentos e análises mais fragmentadas, tal como o movimento sugerido por Offe. Há de se ressaltar que Offe apresenta uma análise mais apurada das supostas transformações do capitalismo do que Habermas e Santos, influenciando outros autores contemporâneos a ele. Tanto neles quanto no próprio Offe, o momento apontado por ele de abandono da centralidade do trabalho devido às transformações no modo de produção capitalista levam à formulações políticas semelhantes, inclusive à teoria de Santos.

⁴⁰ Cf. capítulo 1, p. 39.

3.2 AS CONSEQUÊNCIAS DO SUPOSTO FIM DA CENTRALIDADE DO TRABALHO

Com relação aos desdobramentos da crítica à categoria trabalho, Andre Gorz se aproxima da lógica apresentada por Offe. Para o primeiro, o trabalho não comportaria mais poder que contribuísse para transformar a sociedade, já que a transformação da natureza seria realizada por poucos seres humanos. Mas, no entanto, a necessidade de transformar a sociedade ainda resistiria, o que levaria ao surgimento de uma não-classe de não-trabalhadores dispostos a constituir uma não-sociedade. A não-classe, por sua vez, seria um grupo que não se constitui enquanto tal, mas é fruto direto das condições econômicas de um capitalismo em crise. Nas palavras de Gorz:

Essa não-classe engloba, na realidade, o conjunto dos indivíduos que se encontram expulsos da produção pelo processo de abolição do trabalho, ou subempregados em suas capacidades pela industrialização (ou seja, pela automatização e pela informatização) do trabalho intelectual (GORZ, 1982, p. 88).

Partindo para um entendimento mais profundo das consequências da revolução microeletrônica nas relações de produção, Gorz enfatiza que o processo que origina essa nova classe contribuiria para a dicotomização do mercado de trabalho em centro e periferia. Na primeira estariam localizados os trabalhadores formais e em tempo integral; na segunda, trabalhadores precarizados e até mesmo os desempregados (GORZ, 1982, p. 91). É necessário ressaltar que essa dualidade não seria nada instável, visto que o processo de automação industrial ocorreria de maneira contínua. Situação que levaria Gorz a entender que a tendência que se apresentava ao momento seria a de que o centro diminuísse drasticamente, liberando os trabalhadores localizados nele até então para a periferia das relações de produção. Entretanto, o mesmo sistema de automação que atingiria a indústria também atingiria o setor terciário, local que acomodaria grande parte dos trabalhadores precarizados. Assim, ao invés de ser fonte de integração social, o trabalho passa a ter, segundo Gorz, uma função contrária, de desintegração social (GORZ, 1982, pp. 91-92).

O trabalho nas atuais condições é, para Gorz, o exercício dos aparelhos sobre a individualidade, e não a contribuição individual dos trabalhadores à produção geral. Assim, o

trabalho é negativamente caracterizado no período do capitalismo em crise, sendo uma atividade opressora.

Ora, quando uma sociedade produz para trabalhar em lugar de trabalhar para produzir, é o trabalho em geral que se encontra atingido de não-sentido. Daí em diante ele só tem como finalidade principal 'ocupar as pessoas' e perpetuar, desse modo, as relações sociais de subordinação, de competição, de disciplina sobre as quais repousa o funcionamento do sistema dominante. Todo trabalho torna-se suspeito de ser um castigo inútil por meio do qual a sociedade tenta mascarar para os indivíduos o seu desemprego, *ou seja, a sua liberação possível do trabalho social*, e o caráter caduco das relações sociais que fazem do trabalho social a condição de renda e da circulação das riquezas (GORZ, 1982, p. 92).

O que Gorz realiza aqui é a caracterização de um suposto novo período do capitalismo, no qual o trabalho não garantiria mais sua função original de sociabilidade. Outro teórico do período, Robert Kurz, segue além, afirmando que essa decadência do trabalho não só atravessaria os países capitalistas, como também marcaria de maneira profunda os países socialistas. Kurz sinaliza para o entendimento de que o regime soviético não foi capaz de abandonar os fundamentos constitutivos de uma sociedade regida pelo mercado. Assim, existiria uma base comum entre capitalismo e socialismo, base responsável pela crise das formas econômicas históricas do período: a ideologia da sociedade do trabalho.

Kurz aponta que a crise global que parece emergir com o colapso soviético se caracterizaria como uma crise da modernidade, da crise do paradigma da sociedade industrial, a chamada "sociedade do trabalho", que carrega consigo as marcas do relacionamento entre mercado e Estado, relacionamento este que de forma alguma seria fundamentado ontologicamente pelo trabalho (KURZ, 1993, pp. 21-22). O trabalho em crise é, para Kurz, não o trabalho tomado como categoria abstrata, extremamente genérica, até mesmo anistórica. Ele se refere à crise do trabalho que produz valor de troca, o trabalho abstrato. A ideia de trabalho como contendo valor em si mesmo, para além da condição de ato humano transformador da natureza, estaria presente tanto na ideologia burguesa quanto na socialista. Portanto, seria uma teoria moderna, antes de tudo.

Kurz acredita que o avanço tecnológico ocorrido no Ocidente a partir da década de 1970 engendrou um movimento que excluiu da sociedade uma determinada parcela da população. Ele se pauta na suposta constatação de que, aparentemente, o incremento tecnológico permitiu a elevação da produtividade sem o auxílio de força-de-trabalho de baixo custo. Um maior investimento em trabalho morto, ou seja, um aumento intensivo de capital

tem como consequência uma menor entrada de trabalho vivo no processo produtivo. Deste modo, o capital perderia sua capacidade de exploração do trabalho ao limitar a absorção de trabalho vivo, criando uma massa de pessoas que não possuiriam nenhuma condição de participar do processo produtivo (KURZ, 1993, pp. 166-167).

A lógica destrutiva do desenvolvimento tecnológico faria com que a superexploração deixasse de ser a tônica do progresso nocivo do modelo econômico produtor de mercadorias para dar lugar a um modelo de sociedade cujo maior defeito seja a ausência dessa exploração. Uma sociedade anômica moral e economicamente, já que seus fundamentos produtivos e ideológicos são destruídos pelo seu próprio desenvolvimento (KURZ, 1993, pp. 176).

Já que a racionalidade técnica tende a eliminar o trabalho produtivo, não faria mais sentido algum confiar na solução desse impasse uma transformação através do Estado ou do mercado, fundamentos da modernidade que possuem no trabalho produtivo sua prerrogativa de funcionamento (KURZ, 1993, pp. 177-178).

Kurz resume todo um caminho dentro do debate sobre a centralidade do trabalho. Ele parte da suposta constatação da crise da sociedade do trabalho, ou seja, das transformações no modo de produção capitalista, tal como os outros autores apresentados ao longo do capítulo, indicando, como eles, os limites das análises fundadas na ideia da centralidade do trabalho bem como na teoria política baseada nessa formulação. Entretanto, Kurz apresenta um elemento novo neste debate, a ideia de que a crise possuiria um caráter mais profundo, enraizado na perspectiva da modernidade e seus espaços, o mercado e o Estado. Identifica-se aqui um ponto de toque entre o debate tratado neste capítulo e o do capítulo anterior. O debate sobre a centralidade do trabalho, mais exatamente sobre o fim desta, forja a ideia de uma transformação tal no capitalismo que deslegitima todo o conjunto teórico que teria tratado do tema no passado. Mais do que isso, ele argumenta que a necessidade de renovação nas análises deve passar pelo total rechaço das chamadas teorias sociológicas clássicas ou, no caso mais específico de Kurz, das elaborações teóricas modernas. O debate anterior entre um pós-moderno e um moderno radical só reforça a necessidade posta de se estudar as consequências culturais, os desdobramentos sobre entendimento desse novo fenômeno supostamente irresistível. Ao mesmo tempo, a recusa pelo moderno traz consigo a recusa daquela que é, ou era, considerada a teoria revolucionária por excelência: o marxismo. Esta constatação de negação do ideário vinculado à figura de Marx está presente também em Gorz, assim como em todos os autores citados ao longo deste capítulo.

Em Gorz, por exemplo, o proletariado pós-industrial, que fomenta o não-trabalhador, não tem nenhuma concepção de conjunto da sociedade que virá. Apenas individualidade. A isto, ele chama de não-sociedade:

Chamo de não-sociedade, é claro, não a ausência de qualquer relação e de qualquer organização sociais, mas prevailecimento, sobre a esfera social, de uma esfera de soberania individual independente da racionalidade econômica e das necessidades exteriores (GORZ, 1982, p. 95).

A falta de um projeto coletivo futuro ligado à prevalência do Estado, defensora da funcionalidade, é a principal evidência do grau de alienação surgido no período pós-industrial. Ela seria a fonte do pensamento socialista, supostamente tão restrita quanto, e também das fissuras que gerariam um pensamento diverso, realmente libertador.

Para Gorz, não é possível, como pensava Marx, que o ser social coincida com o indivíduo, identificado por ele como expressão subjetiva não-socializável: “não há socialização possível da ternura, do amor, da criação e do prazer (ou do êxtase) estéticos, do sofrimento, do luto, da angústia”, (GORZ, 1982, p. 110).

Em *Adeus ao proletariado*, Andre Gorz se afasta da asserção comum ao pensamento de esquerda da época que conectava o desenvolvimento da sociedade com o desenvolvimento industrial e à ideia de que a classe operária seria o sujeito primordial (senão o único) da transformação societal.

O abandono desse conjunto ideário teria como pressuposto que a crise do capitalismo nos países tidos como centrais ao sistema traria à tona uma nova configuração classista na esfera das relações de produção. A classe operária estaria em um processo contínuo de esfacelamento em favorecimento de uma nova classe, que Gorz denomina como uma não-classe-de-não-trabalhadores. Esta seria composta, ainda segundo o autor, pelas pessoas alijadas de participar no mercado formal de trabalho, trabalhadores em condições precárias de atividade, como aqueles contratados temporariamente, devido ao investimento bem-sucedido da indústria em tecnologia e informatização, viabilizando uma atividade produtiva predominantemente automatizada. Deste modo, esta nova classe, ou para ser justo com o autor, esta não-classe, teria no trabalho, entendido como emprego, uma atividade provisória, acidental e contingente, muito diferente do que se suporia sobre os trabalhadores de períodos anteriores à crise de 1970 (GORZ, 1982, pp. 85-87).

A crise do socialismo, do que se trata o abandono do ideário de transformação da sociedade através dos trabalhadores, seria uma crise derivada diretamente das transformações da base produtiva, não apenas por uma crise ideológica. A condição revolucionária do proletariado para Marx, segundo Gorz, derivaria da contradição que cada indivíduo carregaria entre a soberania de seu trabalho individual e de sua condição de fazê-lo e a perda dessa soberania pelo capital. A transformação na base do capitalismo teria modificado essa condição no surgimento da não-classe recém-criada (GORZ, 1982, p. 87).

Vivendo em uma situação de vulnerabilidade aparentemente intransponível, Gorz acredita que essa nova classe não é capaz de forjar nenhuma concepção utópica de mundo capaz de lhe fornecer o mínimo de elementos possíveis para uma prática política que visasse a transformação radical dessa condição. Assim, diferentemente do que propagava o pensamento de esquerda, a condição de oprimidos do sistema capitalista não corresponderia apenas aos trabalhadores industriais, espraiando-se também para novas categorias de trabalho, novas formas de vinculação ao sistema produtivo que muitas vezes transcenderiam o próprio processo de produção de mercadorias. É neste sentido que Gorz considera que a primazia do trabalho como elemento-chave para a compreensão faria parte de um instrumental analítico completamente ultrapassado (GORZ, 1982, pp. 86). Graças a revolução microeletrônica, cujas consequências mais visíveis teriam sido a diminuição da quantidade de trabalho social dispendida na produção e o desemprego estrutural de natureza tecnológica, a não-classe-de-não-trabalhadores seria um grupo social cujo cotidiano estaria completamente desvinculado da atividade produtiva, ou seja, da categoria trabalho (GORZ, 1982, pp. 89-90). Em linhas gerais, eis os fundamentos da mudança da condição do proletariado para Gorz: seu trabalho não comporta mais poder e, de certa forma, seu trabalho já não é mais trabalho.

Tanto a sociedade capitalista como a socialista seriam incapazes de valorizar a condição individual própria dos seres humanos, evidenciando a contradição dos ideais de ambas. Nesse caso, confunde-se a moral com a técnica, a organização da sociedade através do cumprimento de uma ética fundada na prática com a obediência às regras e aos regulamentos burocráticos.

Nesse contexto de lacuna de moralidade, abre-se caminho para a passagem da consciência individual se reconhecer como único fundamento possível para uma moral. A faísca do questionamento individual como ponto de partida de uma rebelião contra o sistema.

Gorz considera que a técnica que substitui a moral, que ele chama de “moralidade objetiva” (GORZ, 1982, p. 113), é uma forma de alienação, já que impossibilita ao indivíduo de pensar por conta própria, ou de incluir em suas projeções a sua vontade.

A condição atual do trabalho, como peso para o trabalhador, evidencia a transição para uma nova sociedade, já que é no entendimento do trabalho como atividade autônoma capaz de gerar uma moral realmente provedora de uma sociedade mais justa, diferentemente do trabalho heterônimo, assalariado, indesejado por ser um fardo ao indivíduo enquanto cumprimento de uma necessidade coletiva, existentes na atual sociedade, que se torna possível um novo mundo. A base de uma nova forma de organização social preveria o equilíbrio dessas duas atividades.

3.3 O ACENO DE DESPEDIDA PARA AS TEORIAS CENTRADAS NO TRABALHO

Em linhas gerais, os autores apontados aqui, em especial Offe e Gorz, realizam uma análise unilateral da situação, ignorando as determinações mais simples que constituem o fundamento do qual se ergue todo o complexo de relações sociais por ele vislumbrado. Offe se equivoca ao considerar que a diminuição do setor secundário em detrimento ao terciário com relação aos empregos formais representa, de forma contundente, que o trabalho não é mais central no processo de sociabilidade. Afirmar isso significa afirmar que a lógica do capital teria se esvaído, ou, então, teria se transformado a ponto de que toda a sua tendência de desenvolvimento, marcado por respostas superficiais que agregam elementos de interesse recíproco dos capitalistas e dos trabalhadores – redundando em soluções em nada radicais –, não existisse mais.

Offe estaria diante de um determinado movimento, mas enxergou outro, completamente diferente:

[...] o que Offe evidenciou foi um processo de realinhamento do capitalismo, que não se ‘encabulou’ por usar velhas formas do processo produtivo, com o intuito de ampliar seu poder e sua dominação. Assim, o capital não tornou indispensáveis as formas de trabalho precário, temporário ou informal, como sugere Offe; ao contrário, as tornou, em diversos casos, interdependentes e funcionais ao núcleo central do capitalismo produtivo (ORGANISTA, 2006, p. 66).

Não reconhecendo que a crise da sociedade do trabalho nada mais é do que uma resposta equivocada ao entendimento e tentativa de superação da crise do capital, Offe articula sua teoria social rumo ao entendimento de que a crise do qual acredita estar

acontecendo apresenta uma dupla dimensão: ao nível da integração social e ao nível de integração sistêmica.

No primeiro nível, o trabalho é considerado um dever, uma atividade normativa vinculada diretamente à capacidade de cada indivíduo estabelecer determinada autonomia sobre sua vida. Refere-se aqui a uma determinada autonomia visto que, entendendo o ser humano como ser social, que se reconhece enquanto tal através de seu relacionamento necessário com outros seres humanos, ele nunca conseguirá atingir uma autonomia plena, desvinculada de qualquer relação social. O que lhe é reservado é uma tendência de aprofundamento de suas qualidades individuais, mas até isso só pode ser conseguido na interação com os outros de sua espécie.

No segundo nível, o da integração sistêmica, o trabalho é considerado como uma necessidade. Aqui se fala diretamente da esfera econômica, da produção e reprodução das condições materiais de vida.

A argumentação de Offe para sustentar a teoria da crise da sociedade do trabalho está focada na constatação do trabalho como categoria incapaz de operar como modelo de sociabilidade, seja ao nível sistêmico ou ao nível integrativo. No primeiro caso, Offe acredita que as transformações ocorridas realmente deslocaram objetivamente o trabalho, a ponto de perder seu lugar na realidade cotidiana dos trabalhadores. Ao mesmo tempo, como consequência desse fenômeno, o trabalho perdeu sua força subjetiva de integração dos trabalhadores, ou seja, perdeu sua função normativa de criação de valores. O deslocamento do trabalho permitiu que se abrisse no horizonte do cotidiano da população trabalhadora um novo rol de opções de lazer e de atividades, que se afastam cada vez mais da rotina marcada pelo trabalho na fábrica.

Gorz acaba por identificar que a sociedade da época é passível de se configurar como uma sociedade de pleno emprego, pois que um grande contingente de trabalhadores foi liberado no mercado de trabalho, e não necessariamente do trabalho em si. Haveria para Gorz uma contradição entre a sociedade que abole de maneira substancial o trabalho e a ideologia dessa mesma sociedade, que mantém o trabalho como regra geral de sociabilidade para todos.

O não reconhecimento do neo-proletariado dentro de uma noção mais genérica, enquanto classe ou algo parecido evidenciaria a condição nova da economia, a formação de uma não-sociedade. Essa afirmação demonstra que Gorz não possui uma visão de devir suficientemente adequada para compreender essa situação do novo trabalhador como que derivada diretamente do capitalismo. Mais ainda, como uma continuação que se mantém dentro dos limites essenciais dessa forma histórica.

Mesmo considerando a subjetividade do trabalhador como algo indispensável a essa análise, Gorz cai em uma contradição que nega a subjetividade no processo histórico, ao mesmo tempo em que nega também essa processualidade, superestimando a importância do sujeito.

Não vamos a parte alguma; a História não tem sentido. Não há nada a esperar dela nem nada a lhe ser sacrificado. Não se trata mais de nos devotarmos a uma Causa transcendente que resgataria nossos sofrimentos e nos reembolsaria com juros o preço de nossas renúncias. De agora em diante, trata-se, ao contrário, de saber o que desejamos. A lógica do Capital nos conduziu ao limiar da liberação. Mas esse limiar só será transposto por uma ruptura que substitua a racionalidade produtivista por uma racionalidade diferente. Essa ruptura só pode vir dos próprios indivíduos. O reino da liberdade não resultará jamais dos processos materiais: só pode ser instaurado pelo ato fundador da liberdade que, reivindicando-se como subjetividade absoluta, toma a si mesma como fim supremo de cada indivíduo (GORZ, 1982, p. 93).

Claramente aqui, Gorz confunde o caráter essencial do ser social com seus desdobramentos causais. Não vê que a individualidade tal como ele concebe é fruto mediado da condição essencial de um ser social, cuja base é fundamentada pelo complexo do trabalho.

Nesse caso, Gorz reduz a categoria de alienação a um conceito que expressa uma prática humana meramente política, esquecendo que alienação é uma condição mais extensa, que se origina de uma determinada condição econômica. O fato de uma pessoa pensar diferentemente, capaz de agir demonstrando sua vontade, não deixa de ser alienada se for um trabalhador assalariado. Gorz acaba concebendo a moral como algo possível somente a nível individual, mesmo em interações sociais mais amplas. Visão restrita de individualidade, vista como condição de autonomia.

Independentemente da crítica feita aos autores abordados ao longo do capítulo, cabe ressaltar que todos eles colocam em perspectiva a ideia de que mudanças ocorridas na sociedade mundial na era moderna foram capazes de mudar concepções políticas e análises científicas sobre as relações sociais consideradas absolutas. Esse movimento acontecia questionando tanto o pensamento conservador quanto o emancipador. Outro exemplo é a teorização, não debatida durante o capítulo, de Robert Kurz, que em seu *Colapso da modernização* realiza uma explanação acerca do que ele considera a derrocada do socialismo de caserna e do fim do regime soviético no Leste Europeu. O autor defende a ideia de que o tão alardeado fim do socialismo, que aos olhos daqueles que se colocavam à direita ideologicamente representava também o fim da história, seria um perigo maior para a

humanidade do que se imaginava. Afinal, aparentemente, a direita estava tão em crise quanto à esquerda no momento, e no fim das contas ela em nada contribui, ao menos diretamente, para que a derrocada socialista ocorresse. Essas formas de manifestação ideológica demonstrariam uma estranha ausência de sujeitos nos processos sociais básicos (KURZ, 1993, pp. 16-18). A derrocada do socialismo exporia os limites da modernidade, de uma sociedade produtora de mercadorias que condena, a partir de sua lógica, um enorme contingente humano à privação das benesses modernas. Tanto no capitalismo quanto no socialismo, os processos sociais aparentam possuir características de fenômenos naturais, tamanha é a deficiência em sua compreensão.

A questão é, portanto, se não foi na verdade deflagrada [...], com a crise particular do sistema perdedor, uma crise global que também ameaça o pretenso vencedor e indica a existência de fundamentos comuns dos sistemas que poderiam servir de base para uma metacrítica (KURZ, 1993, p. 19).

Neste sentido, atribuindo a crise não apenas ao capitalismo ou ao socialismo, mas sim ao conjunto da modernidade, fundadora do pensamento mercadológico, Kurz acena o caminho que levou o debate acerca da centralidade do trabalho ao questionamento do projeto moderno. Vincula-se, assim, ao nível ideológico, todo o debate apresentado com a teoria da crise paradigmática de Santos. O sociólogo português associa a necessidade de transformação do paradigma moderno, e não apenas do capitalismo ou do socialismo, com a suposta necessidade de que isso se deve aos seus próprios limites. Em linhas gerais, essas mudanças estariam vinculadas, dentro da perspectiva de transformação da sociedade e dos agentes capazes de promover essa mudança, em uma nova configuração das relações de trabalho. Segundo o próprio Santos, a modernidade fundamentaria sua forma de socialização na atividade econômica, no trabalho produtivo. Entretanto, as mudanças na atividade econômica perpetradas pelo capitalismo ao longo do século XX teriam transformado a realidade de tal modo que o trabalho e as lutas vinculadas a ele teriam, senão extinguido, enfraquecido. Não a toa ele propõe, como novo exercício de transformação social, procedimentos distintos daqueles vigorados pelo pensamento socialista e marxista. A crítica ao marxismo tradicional não só figura no debate apresentado neste capítulo como também na obra de Santos, sendo ela o tratada no próximo capítulo.

4 O DEBATE ACERCA DA CRISE DO MARXISMO E SEUS DESDOBRAMENTOS

Os dois capítulos anteriores conduziram esta pesquisa para uma avaliação mais detida sobre os determinantes que forjariam o fenômeno de uma queda na legitimidade, ou uma crise no ideário marxista. Como foi possível também apurar na primeira parte desta pesquisa, em sua produção Boaventura de Sousa Santos aponta o que considera ser os limites da teoria e da ideologia marxista relacionando-as diretamente aos desdobramentos particulares do paradigma moderno. Desdobramentos que não significariam a superação dos limites indicados por ele, mas sim a própria afirmação destes, renegando, assim, por completo, o pretenso caráter revolucionário que a teoria marxista poderia apresentar. Considerando que a teoria marxista não é apenas uma corrente do pensamento político, mas também um complexo teórico que envolve uma “teoria do conhecimento” – ou mais precisamente, um procedimento determinado de reflexão e realização da atividade do saber, a perda de seu caráter –, a sua descaracterização enquanto movimento revolucionário emancipador representaria, também, sua inépcia para tratar adequadamente dos problemas vividos pela suposta transição ao paradigma emergente.

Tal crítica ao marxismo não é uma formulação inédita. Atendo-se às argumentações sobre o caráter não revolucionário do marxismo, é possível rastrear suas origens em torno do período da Guerra Fria, mais precisamente em meados da década de 1960. Essa crítica seria resultado direto de outra crise, a chamada crise do socialismo.

O final da Segunda Guerra Mundial representou, na metade da década de 1940, o início de uma disputa geopolítica, econômica e ideológica entre as duas grandes potências remanescentes do conflito: os Estados Unidos da América e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. De um lado, a ideologia liberal e a promoção do livre mercado nos marcos do capital; de outro, o socialismo fundamentado pela teoria marxista e a defesa de uma economia planificada, completamente vinculada ao controle social.

Durante o período seguinte, o que se viu foi um aumento da insatisfação dos “ocidentais” com relação ao capitalismo e a ideologia liberal e uma aceitação cada vez maior do ideário socialista, visto então como solução possível às constantes crises pelas quais a sociedade de mercado estava passando. Se for verdade que os Estados Unidos saíram fortalecidos ao final das Grandes Guerras, conseguindo estabelecer sua hegemonia política no Ocidente graças à manutenção e ao desenvolvimento de uma economia industrial cada vez

mais voltada ao ramo da eletrônica – ramo industrial gerador de capitais, pois que emprega uma grande quantidade de trabalho morto na produção –, também é correto dizer que o mesmo não ocorria na periferia do capitalismo. As antigas colônias do continente americano sempre estiveram um passo atrás do desenvolvimento econômico e industrial posto em movimento pelos países centrais do capitalismo (MARINI, 2000). Até mesmo os países centrais, localizados na Europa, não gozavam de grande momento. Pelo contrário, o período de três décadas de beligerância devastou o continente, inutilizando grande parte de seu território e de suas plantas industriais. Houve um momento de penúria muito grande na Europa no imediato pós-guerra e que contrastava, e muito, com o desenvolvimento que a URSS apresentava. Somando-se à penúria capitalista na Europa e ao crescimento econômico dos países socialistas toda a história de constituição do movimento socialista, tinha-se um ambiente completamente favorável à transformação social orientada pela teoria marxista. Entretanto, tendências favoráveis quaisquer que sejam os casos, não significam garantias de sua plena efetivação, apenas possibilidades. No caso europeu, essa situação não cumpre sua tendência, sofrendo uma reviravolta a partir de meados da década de 1950.

Por mais que o ambiente fosse favorável às ideias socialistas, a Europa que estava entre o Atlântico e o muro de Berlim continuava capitalista, e um parceiro comercial e uma zona de influência bastante considerável para os Estados Unidos (HOBSBAWM, 2004, p. 254). O governo estadunidense, assim como as suas empresas, bancaram a reconstrução e reestruturação da atividade econômica europeia não vinculada ao domínio soviético. Houve um salto qualitativo, em alguns países, no padrão de acumulação do capital tal como aconteceu com os Estados Unidos: uma melhora tecnológica na produção que permitia um aumento na extração de mais-valia, sem que houvesse prejuízos severos nas condições de vida do trabalhador individual, ao menos imediatamente (HOBSBAWM, 2004, p. 256). É claro que, em se tratando de desenvolvimento dentro dos marcos concorrenciais e exploratórios do capitalismo, em algum lugar do mundo os trabalhadores precisam bancar essas benesses, nem que estas estejam voltadas aos próprios trabalhadores. Esse local era a América Latina, que continuava a vivenciar formas de desenvolvimento econômico atrasadas, sempre a um passo atrás e submetidas às exigências de desenvolvimento dos países centrais. Mas isto não importa nesse momento. O importante é que essa reconstrução capitalista na Europa ocidental obteve tamanho êxito, apanhando todos os analistas desprevenidos - dado o pessimismo medonho que o imediato pós-guerra apresentava -, o que custou algum tempo para que se demarcasse o período em torno da década de 1960 como o início da “Era de Ouro” do capitalismo (HOBSBAWM, 2004, p. 253).

A “Era de Ouro” do capitalismo, a considerar Hobsbawm, é um verdadeiro estouro. Depois de uma década, aproximadamente, de parco desenvolvimento, os investimentos estadunidenses, aliados à política generalizada do Estado de bem-estar social (*welfare state*), propiciaram um salto tremendo na produtividade e no padrão de vida da população europeia (HOBSBAWM, 2004, pp. 255-257). Condições de trabalho melhores, políticas de assistência social nas áreas da previdência, da saúde, da educação e uma melhor remuneração provocaram uma onda otimista jamais vista, e que começava a varrer do mapa o pessimismo dos anos anteriores, dando à ideologia liberal e ao capitalismo uma nova sobrevida.

Sobrevida esta que foi hiperbolizada com a derrocada do ideário socialista e da URSS, que começava a acontecer aproximadamente no mesmo período. Utilizando como parâmetro o desenvolvimento econômico puro e simples, desvinculado de qualquer análise diferencial mais profunda sobre a constituição e as consequências das relações de produção adotadas por cada modelo econômico, percebia-se que as disparidades entre capitalismo e socialismo não seriam agudas o suficiente para estabelecer entre elas uma ruptura qualitativa (HOBSBAWM, 2004, pp. 389-390). Mantendo-se ainda nesse nível superficial de diferenciação das duas formas societais, se as economias não apresentam mais disparidades como ocorria na década anterior, as diferenças com relação à política ganham destaque. E, na medida em que a Europa ocidental vivenciava um período de benesses consumistas que incrementam a qualidade de vida, juntamente com uma liberdade política razoável, dentro dos marcos da democracia representativa, mesmo que variando de país a país, contrastada com as notícias cada vez mais desfavoráveis ao regime soviético faziam chocar até mesmo os partidários comunistas e socialistas (HOBSBAWM, 2004, pp. 383-384). Neste momento, começava-se a recrudescer o movimento contra a esquerda socialista e comunista. Até mesmo algumas parcelas ditas de esquerda começavam a apresentar sinais de uma perda de confiança, de legitimidade, no ideário defendido até então. É assim que, por volta da metade da década de 1960, surge o debate conhecido como a crise do marxismo. Debate esse que marca a intelectualidade e as formulações científicas de toda uma geração, alcançando mesmo os dias atuais. Atentemos mais demoradamente sobre as características dessa discussão a fim de se comprovar a ligação entre esses períodos de tempo.

4.1 A CHAMADA “CRISE DO MARXISMO”

Para o historiador Perry Anderson, a gênese da chamada “crise do marxismo” encontra-se nas fraturas que o próprio movimento socialista, majoritariamente marxista, sofreu em seu recente, mas conturbado, devir. Embora, como será exposto mais adiante, ele próprio considere a década de 1960 como marco da ascensão e cristalização desse debate, ele compreende que os fatores que facilitaram o desdobramento causal das possíveis tendências históricas rumo à perda de legitimação começaram a ser forjados ainda no início do século XX. Contribuiria para isso as repetidas derrotas que o movimento operário sofreu nas principais potências capitalistas europeias, após o empreendimento bem-sucedido da Revolução Russa, em 1917 (ANDERSON, 1987, pp. 32-33).

Anderson descreve e compreende essas derrotadas como que vivenciadas em três grandes ondas: o completo rechaçar das insurgências proletárias ocorridas logo após a Primeira Guerra Mundial, na Europa Central (especialmente Alemanha, Áustria, Hungria e Itália), que teria permitido, uma década depois, a ascensão vitoriosa do fascismo; o desmonte das Frentes Populares na Espanha e na França, no final da década de 1930; e pela dispersão e submissão dos movimentos de resistência a política formal, parlamentar, das democracias constituídas no pós-guerra, depois de um período de ascensão desses próprios movimentos na Segunda Guerra Mundial através da luta armada (ANDERSON, 1987, p. 33).

Tantas derrotas teriam feito a esquerda socialista de viés marxista confluir de uma maneira completamente distinta daquela que vinha fazendo diante dos acontecimentos históricos de seu interesse. Somando-se a essas derrotas a imposição do marxismo oficial, a filosofia marxista-leninista cunhada pelo stalinismo, e a manutenção sem grandes abalos da potência capitalista estadunidense, restavam poucas alternativas para o marxismo que se pretendesse revolucionário seguir o seu projeto. Esta postura vibrante ainda tentou ser levada adiante em países europeus que sofreriam demasiadamente com o período das grandes guerras, norteadas por uma forma pós-clássica de marxismo conhecida como “marxismo ocidental”. Entretanto, a prisão ou o exílio de suas principais lideranças demonstraram a fragilidade desses movimentos enquanto manifestações políticas massivas. A derrocada do pensamento político socialista nesse momento relegou grande parte da teoria marxista que lhe embasava a prática para outro espaço de reflexão. O marxismo deixaria de ser uma corrente de pensamento nutrida fartamente pelos movimentos sociais para encontrar refúgio apenas enquanto uma forma de pensamento como todas as outras, como objeto de estudos acadêmicos. Assim, por mais que ainda existissem no pós-guerra, os teóricos marxistas não estavam na militância política com a mesma força de antes, a ponto de Anderson afirmar que

“raramente havia um teórico marxista de algum peso que não fosse detentor de uma cátedra na academia, antes que de um posto na luta de classes” (ANDERSON, 1987, p. 19).

É claro que as análises científicas e filosóficas não estão dissociadas da luta política. Pelo contrário, garantem a esta um arcabouço de conhecimento necessário para a pretendida intervenção na realidade, dando-lhe orientação através da definição de objetivos e de parâmetros avaliativos da eficácia das ações perspectivando o sucesso de suas intenções. Assim, a atividade teórica é extremamente importante à política, e o marxismo sempre reconheceu isso. Entretanto, quando os marxistas ideólogos começaram a se desvincular dos movimentos sociais, ocorreu uma mudança nesse marco teórico. Ao invés de manter suas análises sobre os desdobramentos econômicos do capitalismo, do esquadramento das características do Estado burguês e das estratégias para a realização de um socialismo realmente factível, os intelectuais deram lugar à questões filosóficas mais voltadas a um conhecimento individualista, pouco voltado à organização política revolucionária e mais atento a questões próprias à teoria do conhecimento. Embora, como lembra Anderson, não se deixou capitular, pelo menos no que tange à vontade, pelo *status quo*.

Porém, aquilo que uma coisa é não é aquilo que o sujeito pensa ser sobre ela. Existe uma grande diferença entre aquilo que uma ação desdobra na realidade e aquilo que era previamente imaginado como o desdobrar dessa ação, ou, em palavras mais simples, pensar é algo, fazer é completamente diferente. O caráter stalinista desse novo marxismo, por mais que não pretendesse à capitulação e por mais que não deixasse de ser crítico em suas análises sobre o real, derivou numa prática política e intelectual empobrecida e reformista.

É assim, como desdobramento negativo do marxismo ocidental, que surge, segundo Anderson, a chamada “crise do marxismo”. As aspas se devem, segundo o entendimento de Anderson, de que não se tratava, de fato, de uma crise de todo o marxismo. Este período de instabilidade concentrava-se na zona da chamada Europa Latina, região que englobaria França, Itália e Espanha. Nestes países, a configuração de todos os fatores vistos até o momento desdobrou-se na nova formação do marxismo, disposta a responder aos dilemas que o marxismo, aparentemente, não havia conseguido solucionar com êxito.

Anderson explora os desdobramentos ocorridos no território francês, aquele que apresentou características mais abrangentes de influência sobre a intelectualidade, não apenas latina, mas de todo o mundo. A teoria marxista francesa da década de 1970 seria referência mundial em boa parte do pensamento de esquerda e, conseqüentemente, centro de difusão desse novo conservadorismo intelectual (ANDERSON, 1987, pp. 37-38).

O dilema principal que preocupava grande parte dos intelectuais da época e que, na verdade, constituía um dos pontos nevrálgicos da teoria marxista, ao mesmo tempo em que era um problema prático provocado por várias tensões existentes no interior do próprio movimento socialista, era o da compreensão da relação entre sujeito e história, entre intervenção ativa e contingência, entre indivíduo e estrutura. Na constelação do marxismo, esse problema nunca teria encontrado uma solução concreta, segundo Anderson (ANDERSON, 1987, pp. 38-39). No máximo, as respostas derivaram do entendimento de que um dos pontos acabava por prevalecer sobre o outro: ou a estrutura guiava o indivíduo em suas realizações ou ela não significaria nada, restando ao indivíduo a responsabilidade por todos os acontecimentos. Até o período antecedente ao pós-guerra, respostas extremadas como estas ainda possuíam um grau de convencimento razoável para permanecerem plausíveis aos interessados na resolução dessa contradição. Porém, a partir do pós-guerra, essa discussão deixou o âmbito político e historiográfico no qual predominava para se tornar tema recorrente, e até mesmo central, da filosofia. Contribuíram a isso: a consolidação do Partido Comunista Francês na cena política e intelectual da esquerda, algo que barrava discussões teóricas mais profundas devido ao seu burocratismo extremamente desenvolvido; a predominância da Escola dos *Annales* na atividade historiográfica, abalando o interesse pelo sujeito em detrimento dos grandes eventos; e a ascensão, via filosofia, de grupos intelectuais de formação existencialista e fenomenológica que, ao contrário dos seus antecessores, possuíam uma ligação identitária com alguns dos interesses políticos da esquerda (ANDERSON, 1987, pp. 40-41).

A configuração destes três fatores contribuiu, segundo Anderson, para o afastamento das antigas influências teóricas do marxismo no debate sobre sujeito e história em favorecimento de uma nova perspectiva, que tentava aliar marxismo e existencialismo e que possuía na relação entre indivíduo e estrutura seu objeto por excelência. Sartre teria sido seu representante mais destacado, tentando forjar um método explicativo-interpretativo da realidade que conseguisse demonstrar as conexões entre sujeito e objeto do saber e da ação. Esse método estava fundamentado na necessidade de uma avaliação biográfica dos sujeitos que não se resumisse à suas personalidades individuais, mas que pudesse, a partir disso, reconhecer as conexões existentes entre o comportamento individual e as formas estruturais elementares presentes na conformação societária na qual o indivíduo em questão se encontraria. Entretanto, o projeto sartreano é abandonado por seu próprio pensador, dando lugar a uma nova corrente teórica que pretendia explicar as tortuosas relações entre sujeito e história: o estruturalismo.

A proposta de uma disciplina que se orienta pela pressuposição da existência, pretensamente comprovada, de uma estrutura de propriedades invariáveis a todos os tipos de sociedade, tal como foi elaborado por Levi-Strauss, colidia diretamente com as tentativas, ainda pueris, do existencialismo em solucionar o problema posto da interação entre sujeito e contingência. Não apenas colidia como também destroçava qualquer retomada teórica sobre aquelas bases, ou seja, dentro do próprio marxismo. E é assim que, tal como ocorreu com o existencialismo, outra corrente teórica, completamente diversa da obra marxiana e da subsequente elaboração intelectual marxista, cria laços com os pensadores de esquerda, em especial à liderança do PCF, Louis Althusser.

Althusser realiza, dentro dos marcos do marxismo, o mesmo que Levi-Strauss realizou na disciplina da antropologia: eliminar qualquer entendimento de relação mutualista entre sujeito e estrutura, relegando àquele a característica de ser mero produto destes últimos.

Porém, um evento histórico colocaria a prova tanto o marxismo althusseriano quanto o estruturalismo: o Maio de 68. Segundo Anderson, as características desse movimento, a ação de sujeitos individuais e coletivos cientes de suas necessidades e dispostos a interferir na realidade e fazer história, eram pautadas por um entendimento da conjuntura que colidia diretamente com o que realmente estava acontecendo. Entre outras consequências, ao final do movimento, o althusserianismo e o marxismo, em sua generalidade, foram praticamente postos de lado como grandes influências teóricas das organizações partidárias e dos movimentos populares. Já o estruturalismo, apesar de se demonstrar mais frágil do que o marxismo da época, conseguiu transportar seus princípios para uma nova corrente, o pós-estruturalismo, que, segundo Anderson, utilizou-se do prefixo temporal apenas para escamotear suas origens e escapar, assim, das críticas sofridas em sua fase anterior.

O ano de 1968, aliás, é um marco não apenas para o marxismo althusseriano e o geral, como aponta Anderson, como é também um marco na filosofia como um todo. Segundo o trabalho de Luc Ferry e Alain Renaut, *Pensamento 68*, o evento de Maio de 1968 pode ser considerado como o catalisador de todo o pensamento da daquela década, ao qual eles denominam como o pensamento dos *sixties*. A caracterização desse pensamento é bastante interessante, pois que parece negar, em alguma medida, todas as elaborações teóricas anteriores, conectadas tanto com o pensamento liberal quanto ao socialista, especialmente o de viés marxista, constituindo-se em uma espécie de *tertium datur*, um terceiro caminho da filosofia.

4.2 O PENSAMENTO DOS *SIXTIES* E A VIRAGEM FILOSÓFICA DO MARXISMO

O pensamento dos *sixties*, tal como o liberalismo e o marxismo, seria uma resposta dada a um conjunto determinado de problemas da sua época. Além da crise econômica que assolava a Europa por todo o período do pós-guerra até então, havia, no próprio campo da filosofia, uma discussão focada na figura do ser. Mais precisamente, uma discussão sobre a relação do sujeito com a estrutura. Essa questão não surge à toa. Ela era uma tentativa de compreensão de como se daria a ação humana na história, da tentativa de verificar a amplitude de seu poder sobre a natureza e a amplitude de sua autonomia, na qualidade de gênero e de indivíduo.

O pensamento de 68 rejeita tanto a suposta solução dada pelo pensamento liberal quanto a dada pelo pensamento marxista, ou aquilo que se compreende de ambos. E mais, ele toma para si a tarefa de forjar um pensamento que recoloca a questão do humano como reflexão mais importante da filosofia. A intenção do pensamento de 68 é ser, até certo ponto, humanista. Esse viés acontece de duas maneiras, uma dentro do campo marxista e outro sobre a influência do niilismo. Cada desdobramento dessas tentativas de refundar o humanismo apresenta características próprias, embora não deixem de possuir características em comum. Deste modo, Ferry e Renaut qualificam o pensamento de 68 em quatro pontos básicos, em que cada um deles possui contradições e similitudes entre os tipos marxista e niilista.

O primeiro ponto destacado pelos autores é o de que o pensamento de 68 projeta o fim da filosofia. A concepção clássica de filosofia, de um ramo de estudos caracterizado pelo pensamento lógico, teria se esgotado. Para o pensamento de viés marxista, tratar-se-ia de abandonar o discurso filosófico e substituí-lo completamente pelo saber científico. Seria uma tentativa de seguir a tendência própria ao pensamento materialista apontado por Marx, expressa em uma de suas teses sobre Feuerbach, que lembra que “os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras, do que se trata é de transformá-lo” (MARX & ENGELS, 1998, p. 103), do outro lado, pelo viés niilista, o fim da filosofia se daria pelo suposto fato de que, até então, a própria filosofia teria sido marcada pela busca de um conteúdo metafísico, de uma verdade por detrás das aparências, quando o correto seria tomar o objeto significativo como seu próprio significado, tal como ele se apresenta (FERRY & RENAUT, 1998, pp. 26-28).

Dentro da lógica de negação da filosofia, um segundo ponto a ser destacado no pensamento dos *sixties* é o da adoção da genealogia como método da filosofia da desconstrução. A questão fundamental não se daria mais sobre o discernimento do conteúdo

de um determinado fenômeno, mas sim das condições exteriores de sua produção. Pelo viés marxista, a genealogia assumiria uma postura racionalista, buscando a todo o momento explicar os fenômenos observados considerando suas origens e o seu seguimento. Tratar-se-ia, aqui, de avaliar o processo histórico como um desenvolvimento causal possuidor de uma razão, apresentando-se em termos de verdade (FERRY & RENAUT, 1998, pp. 28-31).

Já a vertente niilista forja sua concepção genealógica de maneira oposta a genealogia racionalista. Para ela, a razão não domina a história, e qualquer coisa que se apresente à consciência é passível de uma infundável gama de interpretações, isto porque, ao considerar a própria interpretação como algo a ser interpretado, abre-se um leque de determinações que não poderiam ser apreciadas de maneira global, fazendo do conhecimento uma atividade sempre inconclusa. Disto, a noção de verdade perde importância para as considerações niilistas, e com ela a própria noção de razão, de um desenvolvimento ordenado da realidade. O viés niilista apresenta uma genealogia irracionalista (FERRY & RENAUT, 1998, pp. 31-32).

Na esteira do método genealógico, a terceira característica do pensamento de 68 surge como a dissolução da noção de verdade. Segundo Ferry e Renaut (1988, pp. 31-33), a verdade é definida classicamente como a adequação do sujeito ao objeto e pela coerência do discurso. O uso da genealogia contestaria essa noção em dois possíveis pontos. Com relação a adequação entre sujeito e objeto, isto seria inconcebível se se considerasse a existência de múltiplas interpretações de um mesmo fenômeno, algo que unilateralizaria a posição do sujeito, tornando-o extremamente individualizado. Já na questão da coerência do discurso, a ideia de uma gama extremamente ampla de interpretações coloca o próprio ato da interpretação sempre como um exercício de ruptura com um conjunto dissimulado de entendimento sobre o mundo, mas que gera uma nova onda de dissimulação. Em outras palavras, a noção de verdade seria bastante variável, já que compreendida como uma forma de expressão primordialmente subjetiva.

O viés niilista incorpora completamente essa noção de verdade, ao contrário do marxismo, que teria se mostrado mais hesitante em sua adoção. A opção escolhida, segundo Ferry e Renaut, recai no entendimento da verdade como um elemento histórico, cuja concretude se manifestaria através do discurso (FERRY & RENAUT, 1998, p. 33).

Tanto através do niilismo quanto através pelo marxismo, o exercício genealógico esforça-se em relacionar os discursos sobre a realidade às condições concretas de sua elaboração, ou seja, tenta lhe conferir um caráter histórico, localizado no tempo e no espaço. Novamente, as diferenças entre niilismo e marxismo aparecem. Enquanto esta última concebe

a história como algo ordenado, racional, fruto de desdobramentos causais, aquela a conceber como algo realmente existente, mas sem qualquer vínculo processual em suas diversas manifestações (FERRY & RENAUT, 1998, pp. 33-34).

Independentemente do viés adotado, esses quatro padrões característicos apontados por Ferry e Renaut conduzem a reformulação do humanismo para a exaltação da figura do sujeito. A opção pela genealogia e pela historicidade ocorre justamente para exaltar a figura subjetiva, “quem fala” e em quais condições ao invés “daquilo que se fala”. Deste modo, esta tentativa de refundação humanista buscaria elevar o processo de pensar e modificar o mundo das condições reificadas que se apresentava à época.

Entretanto, essa tendência de valorização da processualidade e da concretude da realidade não se cumpre no pensamento de 68 e, como veremos, em todo o pensamento derivado dele.

Isto ocorre porque o enfoque no sujeito, tanto no viés marxista quanto no niilista, é dado mais pela suposta avaliação da consciência do que pelas relações sociais determinantes na produção dessa consciência. A subjetividade é concebida de maneira tão liberta que a medida de suas limitações na realidade se perde na concepção de que a própria realidade pode ser interpretada de diversas formas. A tentativa de “historicizar” essa subjetividade se perde nesse exercício de refundação humanista, pois que a genealogia, se apresentando como o método de conhecimento da evolução das interpretações por sua própria lógica, não permite outro tipo de vinculação material de uma ideia senão como um momento exclusivo. A história passa a ser encarada como um momento único, ao invés de um processo contínuo cheio de contradições.

Para o marxismo, as consequências do processo de constituição do pensamento dos *sixties* foram bastante profundas. Toda a matriz teórica de seu pensamento foi substituída por pressupostos originalmente vinculados a outras correntes de pensamento, em geral conectadas a visões de mundo conservadoras ou até mesmo reacionárias. A exorbitação do uso da linguagem, a atenuação da noção de verdade e o entendimento da história como suceder de momentos, e não como processo, são características apontadas por Anderson (1987, pp. 47-56) com relação ao marxismo em crise e que se fazem presentes a partir da não resolução dos dilemas teórico-práticos do período (a relação sujeito e história, ou sujeito e estrutura, apontada também por Anderson), dentro dos marcos de pensamento tradicionais.

Apresentados e analisados os debates cujo conteúdo fundamenta toda a teoria de Santos sobre a crise paradigmática, é possível perceber que todos eles possuem algo em comum. Todos eles, sem exceção, surgem ou se cristalizam no período que compreende as

décadas de 1960 a 1980. Considerando a teoria de Santos como um desdobramento particular de todo esse movimento teórico, é possível dizer que ele permanece ainda com certo vigor. Os debates observados também comportam várias características em comum umas com as outras, como a tendência ao uso da linguagem como novo parâmetro fixo de avaliação da realidade, ou, pelo menos, a parcela da realidade que compreende as relações sociais. E mais, ainda sobre a questão do valor da linguagem, é possível perceber que existem vínculos de desenvolvimento causal entre os debates que indicam o aumento e a reprodução cada vez mais acelerada dessa concepção teórica ao longo da história.

Partindo de Santos, cujo valor atribuído à linguagem resulta, em sua teoria, no apego excessivo a questão metodológica ao mesmo tempo em que forja uma solução ao problema da crise da modernidade através do estabelecimento de diálogos entre as partes, é possível perceber algo de semelhante, senão essencialmente idêntico, com relação à proposta pós-moderna de Lyotard ou do modernismo radicalizado de Giddens. Como foi possível constatar, ambas possuem na linguagem a ferramenta analítica ideal – e também o objeto sociológico por excelência – para o entendimento da realidade bem como para a pretendida intervenção sobre ela, do mesmo modo que utilizam os debatedores que discutem o fim a descentralização do trabalho nas relações sociais. Mas estes, diferentemente dos teóricos do pós-moderno, assentam suas análises não nos aspectos culturais da realidade, mas na transformação das condições econômicas. A linguagem assume em suas assertivas sociológicas aquilo que até então era atribuído a categoria trabalho, sem que, no entanto, os fenômenos econômicos fossem deixados de lado, tal como acontece no debate sobre o pós-moderno. É provável que isto se deva, em grande medida, ao clima intelectual e político de negação do pensamento marxista, a corrente teórica que se destacava pelas análises fundamentadas na centralidade do trabalho. Vislumbra-se assim o vínculo que o debate sobre a crise do marxismo cria entre esses outros dois debates. Aliás, ainda pautando a referência da comparação entre todos os debates no que tange a função ideológica e analítica da linguagem, é possível afirmar que a origem disso se encontra no debate da crise do marxismo. Como pode ser apreciado, o debate sobre a crise do marxismo está banhado por outro fenômeno, que é o da crise da filosofia burguesa. O questionamento das máximas marxistas surge, além de um clima político desfavorável, como o era na chamada era de ouro do capital, juntamente com a ascensão de uma filosofia de segurança, pronta a fornecer respostas que não se aprofundassem na crítica às contradições sociais ainda existentes, evitando ao máximo o conflito de classes. O próprio marxismo sofre ao começar a adotar esta postura como reconhecimento de que suas análises pareciam não abranger a realidade. O recurso à linguagem, como descreve Anderson, nada

mais representa do que a adoção, dentro da corrente marxista, de elementos da filosofia conservadora burguesa. O apelo à linguagem representava, naquele momento, um artifício bastante efetivo no desvio das questões vitais nas relações sociais efervescentes daquele período do capitalismo.

Retomando o caminho ao objeto central desta dissertação, a teoria de Santos sobre a crise da modernidade se apresenta como fruto maduro de todos esses debates. Ele representa a aproximação, dentro do campo dos teóricos que pensam a emancipação social, do pensamento de esquerda com ideais conservadores que se contrapõem a sua intenção original. Fundamentado na centralidade da linguagem, sua teoria se afasta da avaliação dos aspectos econômicos da realidade em favorecimento da unilateralização dos aspectos culturais. Do mesmo modo que a centralização da linguagem combate os valores da centralidade do trabalho, a teoria de Santos renega todo o debate que não se fundamenta através da linguagem e também por um forte apelo subjetivo.

Esta negação dos valores da centralidade do trabalho abre outro ponto de convergência entre todos os debates anteriormente apresentados e a teoria de Santos, que é o da negação do marxismo enquanto teoria revolucionária. Seja enquanto materialização por excelência dos procedimentos clássicos da sociologia e do pensamento político clássico adotado pelos trabalhadores nas formas menos atuais do capitalismo, tal como sugerem os teóricos que acreditam na descentralização da categoria trabalho, seja como manifestação limítrofe do pensamento moderno que, mesmo possuindo ímpeto revolucionário, não poderia cumprir seu projeto por estar fundamentado em uma lógica que lhe mantém preso às análises exclusivamente econômicas – como a discussão sobre o pós-moderno lhe apresenta – o marxismo não passaria de um antiquado relicário teórico. O próprio Boaventura de Sousa Santos assume posturas comuns nos debates ao classificar o marxismo como uma corrente teórica que expressaria o máximo do pensamento moderno, mas que ao mesmo tempo não deixaria de ser expressão do moderno, contendo em si todos os supostos equívocos de um pensamento que ignoraria a subjetividade, tornando-se, de certa forma, totalitário, indiferente a outras formas de saber. Tratar-se-ia de uma forma de saber, de uma teoria do conhecimento limitada, indolente, comprometida com a manutenção do estado de coisas de seu tempo, mesmo que intencionalmente almeje o contrário. Santos apresenta esta postura de maneira bastante evidente em seus textos, como em sua perspectiva do que seria o socialismo, completamente diferente do sentido original do termo e, conseqüentemente, do valor atribuído por Marx e toda a série de teóricos que seguiram um caminho semelhante. Ou como na proposição de formação do paradigma emergente e seus três procedimentos, todos voltados

para o estabelecimento de um diálogo entre as diversas formas de conhecimento possíveis de existir, mas cuja construção impede, de antemão, que qualquer teoria ou saber supostamente formatados nos moldes da modernidade ou nos do marxismo possam ter a garantia de que seus argumentos sobre a realidade sejam considerados.

Essa caracterização não é própria apenas de Santos. Ela está difusa por todos os debates, desde a postura de Lyotard sobre as metanarrativas, chegando ao posicionamento do Kurz sobre o avanço da modernização como responsável pelas desigualdades nas relações econômicas. Em todos eles é possível notar, ainda, que não se tratam de teorias de uma orientação política conservadora – pelo menos não aparentemente, e intencionalmente, a julgar seus escritos. Todos se colocam, de um jeito ou de outro, no campo da transformação social.

Renegando preceitos básicos do pensamento político e científico revolucionário, em especial do marxismo, como a centralidade do trabalho, a historicidade, a luta de classes, e o materialismo, não é difícil questionar uma séria contradição existente nesse conjunto de pensadores.

Como foi exposto neste capítulo, esse fenômeno possui suas origens no impacto da perda de legitimidade do ideário socialista diante de um período de incomparável ascensão do capitalismo, que representou, no campo ideológico, o enfraquecimento das teorias que originalmente lhe davam suporte. A partir disso, abriu-se o caminho para que outras correntes teóricas, de matrizes de pensamento completamente diferentes, pudessem ser exploradas pelos teóricos e políticos que ainda nutriam simpatia pela emancipação humana. O grande problema foi que as novas teorias de suporte originavam-se de matrizes ideológicas marcadamente vinculadas com a ideologia conservadora. Mais ainda, essas teorias estavam vinculadas a matrizes de pensamento cujas contradições que mantinham com a realidade haviam sido superadas pelo materialismo histórico-dialético. Tratou-se, então, de um retrocesso, que trouxe à tona, dentro do campo revolucionário, o seu principal adversário: o idealismo.

Portanto, é possível ponderar que todos os debates visitados durante a pesquisa, bem como a teoria de Santos sobre a crise paradigmática da modernidade estão banhados por esse idealismo. Mas essa observação não pode ser confirmada deste modo, apenas pela observação dos debates envolvidos. Se o pensamento dos *sixties*, como vetor de todo esse processo de esvaziamento do conteúdo original do pensamento marxista, ocorre tanto dentro do próprio marxismo quanto no próprio pensamento conservador burguês, significa que as determinações responsáveis por esse desencadeamento causal estão para além da batalha das ideias; aliás, o próprio conflito ideológico não pode ser outra coisa senão o desdobramento necessário das

relações mais simples do complexo da vida social, abstratamente livres das mediações necessárias para sua reprodução. É preciso, para compreender as características desse processo de retomada do idealismo, avançar na análise das condições econômicas do período histórico que compreende todo o movimento teórico visto até o momento.

5 OS DETERMINANTES HISTÓRICOS QUE FUNDAMENTAM A CRIAÇÃO DOS DEBATES EM TORNO DA TEORIA DA CRISE PARADIGMÁTICA

5.1 A NOVA ESTRUTURA DO CAPITALISMO

Se houve alguma transformação na economia mundial na década 1970 como afirmam os pós-modernistas e os teóricos do fim da luta de classes, é importante lembrar que a dita sociedade pós-industrial não deixou de ser capitalista. Apesar da crise de 1973, considerada a primeira grande crise do capital do pós-guerra, o Ocidente dominado pela hegemonia estadunidense ainda se constituía como um conjunto societário cuja produção e reprodução de capitais ainda faziam girar a roda econômica, garantindo sua sustentação. Assim, qualquer que tenham sido as transformações ocorridas, elas aconteceram dentro dos marcos do capital. É sobre como ocorrem tais transformações que este capítulo trata, para que seja possível, adiante, avaliar a percepção dos teóricos envolvidos nos debates anteriormente expostos.

O ponto de partida de nossa argumentação é a análise da hipótese apresentada por David Harvey em seu livro *Condição pós-moderna*, sobre as possíveis transformações ocorridas na dita economia política do capitalismo. Harvey, geógrafo britânico, defende a ideia de que o início da década de 1970 representou um momento de transição no regime de acumulação e no modo de regulamentação social e política associado. Entende-se o primeiro como a forma como as condições de produção e reprodução econômicas de um modo de produção determinado – no caso, o capitalismo – combinam-se para manter estáveis, por um longo período, a distribuição do produto líquido da riqueza de um país entre as esferas de produção e consumo. O segundo faz referência ao conjunto de regras e hábitos sociais vinculados diretamente a um determinado modo de produção, que garantem a manutenção deste através da criação de uma unidade consistente entre indivíduos e estrutura. Assim, mais do que tratar simplesmente de economia, Harvey volta seus olhares à crise da década de 1970 avaliando a relação entre o modo de transformação da natureza pelos seres humanos e a maneira como as relações sociais se estabelecem a partir disso, ao mesmo tempo em que contribuem para sua reprodução.

A partir dessa perspectiva, Harvey admite que existam dois grandes problemas à manutenção do sistema econômico capitalista em condições de plena viabilidade. A primeira

é oriunda da condição “livre” do mercado no que toca a fixação de preços. A segunda se refere à necessidade do exercício do controle do tempo de trabalho socialmente necessário utilizado na produção de mercadorias, a fim de controlar a extração de mais-valor da força de trabalho. Em ambos, os problemas ditos econômicos, como a concorrência e a disciplina laboral, respectivas a cada um, Harvey leva em consideração os aspectos culturais que interferem diretamente nesse tipo de relação. Ele lembra como pressões institucionais, como as do Estado, das religiões, dos sindicatos e de outros grupos sociais organizados, e os desejos individuais estimulados pela própria indústria são fatores importantes para a definição da produção e, conseqüentemente, dos preços, bem como que a necessidade do controle da produção exige o treinamento de trabalhadores cada vez mais desapegados do conhecimento necessário à produção de mercadorias, de “gorilas amestrados”, como diria Gramsci. Tanto um quanto outro são, de fato, muito mais do que problemas econômicos, tratam-se, sobretudo, de questões culturais.

Para Harvey, a primeira metade da Guerra Fria (1945 a 1973) caracterizou-se como o período de formatação das condições econômicas e culturais que levaram ao período de transição seguinte. A este período de mudanças, Harvey denomina como fordista-keynesiano.

Até então, segundo ele desde 1914, o modelo de organização fabril fordista representava o que havia de mais avançado em estruturação do processo produtivo do modo de produção capitalista. Embora fosse uma continuação dos aspectos bem-sucedidos da organização industrial elaborada por Taylor, especialmente com relação ao parcelamento do processo de produção e da integração das diversas partes em um determinado ritmo, exigindo do trabalhador uma disciplina rígida de controle do tempo e do movimento, o fordismo inova e extrapola os limites de eficiência produtiva através da linha de montagem, mantendo os trabalhadores numa posição fixa que facilitava o exercício da disciplina temporal. Além disso, a linha de montagem representava as mudanças no perfil da sociedade capitalismo no limiar das grandes guerras, com uma nova forma de pensar a produção e o consumo, ambos em massa, a política de controle e a gerência do trabalho, o indivíduo e a coletividade.

O próprio Ford, segundo Harvey, era um ideólogo desse novo momento. A grandiosidade da necessidade de produção eficiente através da otimização do tempo de trabalho levava Ford a investir na ideia de controle do trabalhador para além da linha de montagem. A definição e a exigência de manutenção de hábitos de vida positivos à vida do trabalhador e às grandes corporações que sustentavam a economia capitalista estadunidense passaram a ser parte da política de controle da empresa:

[...] em 1916, Ford enviou um exército de assistentes sociais aos lares de seus trabalhadores “privilegiados” (em larga medida imigrantes) para ter certeza de que o “novo homem” da produção de massa tinha o tipo certo de probidade moral, de vida familiar e de capacidade de consumo prudente (isto é, não alcoólico) e “racional” para corresponder às necessidades e expectativas da corporação (HARVEY, 1994, p. 122).

Porém, o estabelecimento pleno do fordismo, mesmo que em formas que não correspondessem ao controle da vida social do trabalhador pela empresa de maneira tão escrachada, custou a acontecer, e por dois motivos principais. O primeiro era a situação da luta de classes e a forma de organização do trabalho produtivo que antecedia o período de surgimento e implantação do fordismo. A aceitação tácita, por parte dos trabalhadores, de um regime produtivo que lhes privava da concepção da mercadoria completa, ou seja, da consciência de todo o processo de trabalho, algo inimaginável no então predominante regime manufatureiro, e que também lhes obrigava a uma rotina completamente diferente de trabalho, muito mais massiva e enfadonha, já que consistia na exaustiva repetição de movimentos, não ocorreu. Nos Estados Unidos, não à toa, grande parte dos trabalhadores que aderiram ao fordismo sem conflitos eram os imigrantes que, ao contrário dos trabalhadores estadunidenses, não podiam abrir mão de empregos assalariados pela situação penosa que já viviam em terras estrangeiras. E mesmo assim, a rotatividade da força de trabalho era muito grande. O segundo motivo da difícil implantação do fordismo como regime produtivo pleno do capitalismo eram os modos e nos mecanismos de intervenção estatal. Até a crise que quase destruiu o capitalismo às portas da década de 1930, o Estado pouco atuava na criação de demandas efetivas de mercadorias, deixando à lógica selvagem do mercado a circulação de mercadorias e capitais. Essa situação colaborava para facilitar as crises de superprodução, principal fator responsável pela Grande Depressão de 1929. Neste sentido, para Harvey, os governos democráticos liberais, de ideologia de pouca intervenção estatal na economia, se mostraram ineficientes no combate a crise. Assim, ideologias nacionalistas dos mais diversos matizes, geralmente com teor autoritarista, conseguiram ganhar espaço na opinião geral e implantaram-se nos governos com formas de planejamento econômico distintos, de menor liberdade de iniciativa privada e maior controle do Estado na produção, e não na demanda.

Esses dois entraves enfrentados pelo fordismo foram superados apenas no período pós-guerras. A partir desse momento, o Estado passa a ser mais atuante no problema da demanda de mercadorias, propiciando níveis estáveis de crescimento econômico e de aumento

dos padrões de vida nos países centrais do capitalismo, bem como o afastamento das ameaças de guerras internacionais. As condições materiais foram realmente transformadas a ponto de modificarem os fatores ideológicos envolvidos no debate sobre a continuidade ou não da agenda capitalista para o Ocidente.

A criação de demandas por mercadorias, ou seja, a criação de mercados, foi posta em movimento por dois dispositivos: a reconstrução das plantas industriais dos países devastados pelas Grandes Guerras Mundiais e a ascensão de um novo tipo de indústria, baseada em tecnologias amadurecidas pelo complexo industrial-militar durante o período belicista. Ambas as causas estão conectadas diretamente uma a outra, como momentos distintos de um mesmo processo, que, ao levar o fordismo ao limite máximo, tornaram-se responsáveis também por desencadear o processo de crise do fordismo.

Por parte do chamado poder corporativo, ou seja, da parcela do investimento econômico aplicado soberanamente pelos detentores do capital, a expansão econômica ocorrida no pós-guerra se manifestou através de seu compromisso com processos de mudança tecnológica no campo da produção e na caracterização de mercadorias, que por sua vez implicavam em grandes investimentos em capital constante, no uso adequado da administração científica da produção e da propaganda, e na padronização cada vez maior das mercadorias. A consequência dessa nova postura dos detentores do capital caracterizou-se como um novo tipo de monopolismo.

Já o Estado assumia uma novidade de obrigações. A principal delas era que, pelo fato da produção em massa exigir um nível muito alto de demanda por mercadorias para satisfazer minimamente a reprodução do capital, tornava-se necessário para a manutenção econômica capitalista o controle harmonioso dos ciclos econômicos – produção e consumo. Assim, o investimento público por parte do Estado torna-se uma solução interessante, pois ao mesmo tempo em que gera empregos – ou seja, propicia condições ao consumo – gera também demanda por produtos consumíveis no próprio trabalho – promovendo a venda, completando o círculo de reprodução do capital.

A expansão e consolidação do fordismo no pós-guerra serviu também para mundializar o capital. A necessidade de criação de demandas na economia estadunidense no período entre guerras encontrou uma forma fácil de efetivar-se através da reconstrução dos países atingidos pela guerra. O investimento estadunidense na reconstrução da indústria destruída pela guerra, especialmente na Europa, contribuiu para a criação de um novo mercado consumidor de produtos. Pois que a acelerada reindustrialização exigia uma quantidade de materiais que a oferta estadunidense estava ansiosa por vender, pois senão

caminharia rapidamente para uma crise de superprodução. Esta mesma reindustrialização, por sua vez, se baseava na criação de um novo tipo de indústria do que até então existia em solo europeu. Tratava-se da mesma indústria de porte tecnológico avançado que começava a surgir, em especial nos Estados Unidos e nos países industrialmente mais avançados da Europa. Esta situação provocou uma alteração na chamada divisão internacional do trabalho, já que se consolidava uma nova disparidade entre os países capitalistas no que tangia à produção.

O fordismo, mesmo em seu ápice, sustentado pela teoria keynesiana, apresentava contradições. Mais ainda, tornava-se mais claro à época que essas contradições transpareciam os problemas insolúveis essenciais ao capitalismo. O próprio desenvolvimento tecnológico contribui, além de um aumento na capacidade de extração de mais-valia da força de trabalho, para a diminuição de postos de trabalho no setor secundário, algo que, combinado com a sua não absorção pelo terceiro setor, então principal destino da força de trabalho até então empregada na indústria, representava mais uma materialização do fantasma da crise de superprodução. Por sua vez, o Estado em sua tarefa de salvaguardar interesses sociais conquistados pelos trabalhadores, mas que serviam à manutenção da economia capitalista através de programas fiscais de assistência social, fomentando renda e permitindo o consumo, começava a sofrer cada vez mais com a falta de captação de recursos, reduzindo seus investimentos e arrefecendo a economia. Assim, em 1973, a roda do capitalismo, que se movia pela força motriz da relação entre consumo e produção, começa mais uma vez a parar. Este período de estagflação (de estagnação da atividade produtiva e de inflação de preços) é o ponto de partida para a substituição do fordismo como regime de produção. Porém, a tendência trazida por ele, de desenvolvimento tecnológico aplicado à produção, era um fenômeno que não poderia ser parado, uma tendência já materializada que serviria de base para o novo regime nascente, a acumulação flexível – também conhecida como toyotismo. E tal como o regime precedente, representava não só uma forma específica de organização da produção e consumo, mas também toda uma reestruturação política e social.

Harvey caracteriza esse regime de acumulação flexível como um modelo oposto ao fordismo. Enquanto este era marcado pela rigidez da linha de montagem e da necessidade do controle corporativo na vida dos trabalhadores, o novo regime que surgia se apoiava na flexibilidade de todos os processos constituintes do circuito do capital: processo de trabalho, mercado de trabalho, mercadorias e padrão de consumo. A inovação em todas as esferas como resposta a fragilidade do fordismo também aparece com grande destaque. Novos setores de produção, novas formas de oferta de serviços financeiros, novos mercados e novas formas de

gestão e controle da força de trabalho começam a se estabelecer com êxito no mundo capitalista do início da década de 1970.

Durante esse processo de transformação no regime produtivo, a política também passa por transformações. Assim como a rigidez do fordismo foi superado com uma resposta pautada na flexibilização das várias etapas do processo de produção e circulação de mercadorias, a política do Estado de bem-estar social foi combatida e superada com sucesso por uma onda neoconservadora que, ideologicamente, defendia a exoneração do Estado das despesas públicas com o intuito de controlar a inflação causada pela estagnação fiscal. Mais do que uma resposta pontual ao problema da estagflação, o abandono da política do *welfare state* tornou-se uma virtude dolorosa, mas pretensamente redentora, dos ideólogos neoconservadores.

É claro que essa virtude é materialmente fundamentada. O aumento da competição internacional para a atração de capitais nas diversas economias nacionais levou todos os Estados a assumirem de vez a função de aparelhos de manutenção da lógica do capital em detrimento da satisfação das necessidades reais da maioria da população. Isso significava uma postura de não-intervenção do Estado na economia, especialmente no que se referia a gastos públicos. Entretanto, a manutenção da instabilidade financeira e o endividamento interno e externo em alguns Estados obrigava o Estado a intervir na economia, não apenas nas economias restritas aos próprios Estados-nações, mas também para fora deles. Não à toa, como lembra Harvey, a primeira grande reunião dos países potências do capitalismo ocorreu em 1975 com o intuito de discutir a recuperação de países periféricos extremamente endividados. A criação de órgãos mundiais como FMI e Banco Mundial com a função de renegociar dívidas representa nada mais do que o estabelecimento de um controle adequado da política econômica desses países, alinhada com a concepção hegemônica própria ao regime de acumulação flexiva e que permite a circulação livre de capitais por todo o mundo, sem grandes barreiras.

A acumulação flexível representa, por mais que seja uma forma distinta de regime de produção, uma manifestação capitalista, e enquanto tal ela ainda resguarda características essenciais deste modo de produção. Harvey pontua três em especial: a orientação dos regimes de produção ao crescimento; a exploração do trabalho vivo na produção; e a necessidade de estímulo da dinamicidade da tecnologia e da organização.

O capitalismo, como um modo de produção que se sustenta através da conversão de parte dos ganhos adquiridos no processo de produção e venda de mercadorias, só pode manter-se através de uma taxa equilibrada de crescimento. Isso se deve a tendência de

diminuição de extração do capital ao longo dos tempos, devido às falhas na completude do circuito de transformação da mercadoria, que ocorrem, geralmente, pela criação excessiva de mercadorias que não encontram vazão no mercado. A resposta a isso, como foi a acumulação flexível, ignora as consequências sociais, ambientais e políticas a favor de uma expansão da produção de produtos e de mercados. Se isto não se cumpre, ou seja, se não existe crescimento, não há outra coisa a se pensar dentro da ideologia capitalista senão que se vive um momento de crise. É por isto que o capitalismo, independente da forma que assume, se constitui numa relação de classes entre os detentores do capital contra os possuidores da força do trabalho: por mais que o trabalho vivo tenha dado lugar a processos produtivos onde predomina o trabalho morto, é necessário lembrar que este trabalho morto foi, em um determinado momento anterior da longa cadeia produtiva que se estabeleceu em alguns setores com a acumulação flexível, trabalho vivo, força de trabalho dispendida na transformação imediata de matéria-prima numa nova mercadoria. O capitalismo se sustenta justamente pela extração de mais-valia, que nada mais é do que a diferença existente entre a remuneração da força de trabalho e o valor que ela realmente é capaz de criar dentro do processo de produção mercadológico. Assim, o controle do trabalho é essencial para o lucro capitalista, e é fundamentada nessa necessidade que a luta de classes se mantém. Neste sentido, a inovação tecnológica e administrativa, além de serem recursos dos capitalistas na luta contra a concorrência entre si em busca de mercado, constitui-se como ferramenta necessária para o controle do trabalho.

O período de transição do fordismo à acumulação flexível representa o avanço e predominância dos mercados financeiros para a manutenção do capital. Como lembra Harvey, o diferencial desse período com outros momentos do capitalismo não corresponde necessariamente ao acúmulo de poder nas agências financeiras, mas sim aos instrumentos e aos mercados de finanças que surgiram com a crescente e cada vez mais elaborada rede de coordenação financeira global constituída através do avanço de empresas à territórios diferentes de sua origem e do desenvolvimento da capacidade de transmissão de informação. Essa predominância do sistema financeiro decerto resultou numa perda de autonomia do Estado em geral como regulador econômico, muito embora ainda tivesse o poder, por diversas vezes demonstrado, de regular a disciplina da força de trabalho e de socorrer os mercados financeiros em tempos de crise. No entanto, por se manter refém da manutenção do sistema financeiro, o Estado era, e ainda continua por ser, a instituição que mais sofre com as crises fiscais. A acumulação flexível se apresentaria, considerados todos esses pontos, como uma

resposta às crises do capitalismo na perspectiva da preponderância do sistema financeiro na regulação do ritmo de reprodução do capital.

Todo o movimento demonstrado por Harvey e exposto até o momento indica que o capitalismo, apesar das mudanças com relação ao seu período anterior, não teria sua essência modificada consideravelmente. Se esta avaliação estiver correta, tal mudança indicaria, realmente, que o sistema reprodutor do capital estaria em uma espécie de crise, reformulando-se para garantir uma sobrevivência que lhe faça escapar, junto com toda a humanidade, da barbárie ou, o que seria pior a ele, ideologicamente, da sociedade sem classes. É neste sentido que outro teórico das mudanças do capitalismo nos anos de 1970, István Mészáros, avalia a situação. Focando sua análise não necessariamente sobre o período histórico de abrangência do capitalismo, mas sim no conjunto de relações históricas que engendraram, e ainda engendram, uma determinada forma de sociabilidade – algo que o permite identificar padrões próprios à sociabilidade controlada pela lógica do capital antes e depois da constituição do capitalismo –, Mészáros identifica a reprodução, em escala global, de relações completamente nocivas à continuidade da humanidade. Toda tentativa para reverter as constantes crises do capital não serviriam para algo diverso do que o aprofundamento das próprias crises, levando todo o sistema a um *continuum* depressivo que teria seu fim, dentro de sua lógica perversa, apenas com a destruição da vida humana. Segue uma apresentação pormenorizada sobre os argumentos desenvolvidos pelo teórico húngaro.

Mészáros afirma que nos primórdios do capitalismo era muito comum aos socialistas dispostos a analisar a situação do capital deixar escapar algumas contradições importantes desse modo de produção. Não que isso fosse simplesmente uma atitude de desleixo científico, mas tratar-se-ia, na verdade, de uma definição criteriosa sobre quais seriam os aspectos mais relevantes a serem levados em consideração para, a partir deles, construir uma estratégia revolucionária. No caso, por mais contradições que pudessem ser vislumbradas, dar-se-ia prioridade àquelas que lidavam diretamente as relações de classe. Nas últimas décadas, no entanto, com a chamada “crise do marxismo” e o surgimento no interior da esquerda de grupos e partidos reformistas, pontos até então ignorados pela prática tradicional socialista foram postos em destaque. Esse seria o caso da questão ambiental e os partidos verdes, que assumiriam sua postura reformista – de fazer um capitalismo mais humano, para se alcançar um socialismo aos pouquinhos, de se consolidar como força política eleitoral – ressaltando a virulência do modo de produção capitalista com relação ao meio ambiente e a necessidade de sua transformação de maneira “negociada”. A falência dessa postura seria a demonstração de

que as contradições do capital são mais profundas que a crise ambiental, embora esta não deixe de ser uma nefasta consequência daquelas (MÈSZÀROS, 2002, p. 94).

O motivo da falência dessa postura reformista seria a de que o capital possuiria certa impermeabilidade a determinadas medidas. Em outras palavras, o capital possuiria uma lógica de funcionamento própria que ruiria por completo se não for alimentada corretamente. As mudanças exigidas pelos representantes dos partidos verdes só poderiam surtir efeito desde que não afetassem a produtividade, ou mais precisamente, a tendência crescente de lucratividade exigida para a manutenção das grandes empresas – o que significa também a manutenção do regime assalariado de trabalho e todas as consequências nas relações de produção derivadas desta situação (MÈSZÀROS, 2002, p. 95).

Esta incapacidade de transformação através de ações reformistas representa já os limites saturados de modelagem da ordem capitalista. As conquistas parciais conquistadas no passado foram, sem muita resistência, revertidas, e mais, tiveram vedadas quaisquer possibilidades de retorno. Atualmente, então, a situação é a de que se reconhece as contradições, mas qualquer ação que desconsidere o grau geral da crise do modo de produção está em um beco sem saída (MÈSZÀROS, 2002, p. 95).

O movimento socialista vinculado à perspectiva do trabalho apareceria, para Mèszàros, como a única alternativa viável de resistência contra o capital, pois seria capaz de integrar a perspectiva dos chamados movimentos de “questão única”, herdeiros da “crise do marxismo”, que consideram as questões de classe algo ultrapassado. Isso porque a perspectiva do trabalho seria a única a promover uma estratégia ampla frente à crise capitalista, podendo integrar em sua agenda as questões específicas dos movimentos atuais, mas distante de uma perspectiva reformista considerada desde já ineficaz (MÈSZÀROS, 2002, p. 96).

Eis a definição de Mèszàros sobre o que seria a ordem sociometabólica do capital e seu controle “descontrolado” da vida humana.

Antes de mais nada, é preciso insistir que o capital não é simplesmente uma “entidade material” [...] mas é, *em última análise, uma forma incontrolável de controle sociometabólico*. A razão principal por que este sistema forçosamente escapa a um significativo grau de controle humano é precisamente o fato de ter, ele próprio, surgido no curso da história como uma poderosa – na verdade, até o presente, de longe *a mais* poderosa – estrutura “totalizadora” de controle à qual tudo o mais, inclusive seres humanos, deve se ajustar, e assim provar sua “viabilidade produtiva”, ou parecer, caso não consiga se adaptar (MÈSZÀROS, 2002, p. 96).

Neste sentido, o sistema do capital torna-se uma forma social altamente “totalitária”, já que abrange sob sua égide todo o tipo de relação humana, forçando estas a sua lógica produtivista que contradiz, na maior parte das vezes, qualquer perspectiva que priorize a humanidade – em seu caráter genérico – possível e necessária. O pior, não existiria outra perspectiva para seu desenvolvimento fora de sua dimensão destrutiva e totalitária. Destrutiva porque o capital só pode se reproduzir destruindo as mercadorias que produz e consome, incluindo aí a força de trabalho – mercadoria consumida no processo de trabalho –, levando-o a uma espiral que tende ao barbarismo; e totalitária porque as decisões políticas necessárias a sua manutenção passam por cima de qualquer controle democrático, isso porque a necessidade de sua reprodução lhe exige uma atitude irresistível, caso contrário, ela tende a perecer (MÈSZÀROS, 2002, pp. 96-97).

É verdade que esta característica [a função totalizadora irresistível do capital] torna este sistema mais dinâmico do que todos os modos anteriores de controle sociometabólico juntos. Contudo, o preço a ser pago por esse incomensurável dinamismo totalizador é, paradoxalmente, a *perda de controle* sobre os processos de tomada de decisão (MÈSZÀROS, 2002, p. 97).

Neste caso, a falta de controle não seria apenas do trabalhador sobre o produto de seu trabalho, mas também do próprio capitalista com relação aos caminhos que precisa tomar para manter sua condição, mesmo que de maneira completamente deturpada. Não importa o quão importante e autossuficiente um capitalista possa se considerar, ele deve seguir os imperativos categóricos ditados pelo sistema, com o risco, caso não o faça, de sucumbir ante as consequências do sistema de trocas e lucro e decretar sua falência (MÈSZÀROS, 2002, p. 98).

O caráter controlador do capital se manifesta por um constante desdobrar causal, que cria e articula de maneira cada vez mais mediada elementos novos de produção e reprodução das relações sociais que mantém todo o sistema funcionando nesta lógica. É neste sentido que a realidade social pode ser vista como um conflito de luta de classes também no capitalismo. Aliás, é possível dizer que no capitalismo essa luta encontra seu maior momento, já que fica claro que ela se constitui na maneira de organizar a produção mantendo uma hierarquia que privilegia o comando ao invés da colaboração.

Na qualidade de modo específico de controle sociometabólico, o sistema do capital inevitavelmente também se articula e se consolida como *estrutura de comando* singular. As oportunidades de vida dos indivíduos sob tal sistema são determinadas segundo o lugar em que os grupos sociais a que pertencem estejam realmente *situados na estrutura de hierarquia de comando do capital* (MÈSZÁROS, 2002, p. 98).

Neste sentido, Mészáros afirma que o Estado passa a ser expressão grandiosa desse controle, não só como artifício criado para a manutenção do sociometabolismo do capital, mas também como uma forma complementar indispensável (não apenas servindo, mas tendo também uma lógica própria, que permitiria, em seu devir, a criação de condições semelhantes às aquelas produzidas e necessitadas pelo capital – caso do Estado soviético). Parece claro, aqui, a concordância de Mészáros com a frase de Marx de que o Estado é o balcão de negócios da burguesia (p. 98).

O capital é um modo de controle que se sobrepõe a tudo o mais, antes mesmo de ser controlado – num sentido apenas superficial – pelos capitalistas privados (ou, mais tarde, por funcionários públicos do Estado de tipo soviético). As perigosas ilusões de que se pode superar ou subjugar o poder do capital pela expropriação legal/política dos capitalistas privados surgem quando se deixa de levar em conta a natureza real do relacionamento entre controlador e controlado [dentro da estrutura hierárquica de comando do capital] (MÈSZÁROS, 2002, p. 98).

Como consequência da organização da estrutura de comando,

No interesse da realização dos objetivos metabólicos fundamentais adotados, a sociedade toda deve se sujeitar – em todas as suas funções produtivas e distributivas – às exigências mais íntimas do modo de controle do capital estruturalmente limitado (mesmo se dentro de limites significativamente ajustáveis) (MÈSZÁROS, 2002, p. 99).

Esses ajustes exigidos pela ordem sociometabólica tomam forma, no corpo de cada fração socioeconômica particular existente, na divisão em classes sociais abrangentes mas irremediavelmente contraditórias entre si, sobre bases objetivas que garantem a cada uma condições materiais de existência distintas, e também na instituição do controle político total. Este último ponto é necessário como forma de controle dos prováveis conflitos originados da relação desigual entre as classes sociais, manifestando-se na forma de uma divisão social

hierárquica do trabalho que deve sobrepor-se à divisão do trabalho por aptidão (MÈSZÀROS, 2002, p. 99).

A imposição da divisão social do trabalho nos moldes apresentados acima é, na verdade, uma necessidade inevitável. Ela é derivada diretamente da condição insuperável, dentro de sua lógica, de que as funções de produção e controle do processo de trabalho devem ser separadas, garantindo o acúmulo de capital. Capitalistas controladores garantem suas vidas cumprindo as funções necessárias para a reprodução do sistema pela extração de mais-valor do uso da força de trabalho dos produtores, que por sua vez precisam ter um modo de vida mais degradado do que seus opositores para satisfazer o ciclo de produção e reprodução do capital (MÈSZÀROS, 2002, p. 99).

Outro fator necessário para a manutenção da ordem é a justificativa, muito além da imposição, da divisão social do trabalho. O caráter ideológico é importante para minar qualquer tentativa de questionamento da ordem e arrefecer os conflitos inerentes aos interesses antagônicos das classes. Neste sentido, a naturalização da divisão do trabalho deve acontecer, e acontece, sempre na tentativa de fusão das duas categorias principais componentes da estrutura hierárquica de poder do capital, produtores e controladores (MÈSZÀROS, 2002, p. 99).

Outro fator singular caracterizante do capital é o fato dele ser um sistema de controle social sem sujeito, ou em palavras mais adequadas, suas determinações e imperativos objetivos próprios à sua manutenção devem sempre prevalecer sobre as vontades subjetivas daqueles que, por suas próprias mãos, movem, mesmo que de maneira inconsciente, as suas engrenagens. Mesmo aqueles que cumprem a função de controle dentro da estrutura hierárquica de comando do capital só podem ser considerados personificações particulares do capital, e não o capital em si. Assim, é possível para Mèszàros escrever que esses supostos controladores do sistema são, de modo geral, controlados pelas determinações do próprio sistema. Se eles não o fizerem, podem ser facilmente substituídos, e se ninguém for capaz de cumprir essa função, o próprio capital não poderá se reproduzir, extinguindo-se, provavelmente com toda a humanidade – se esta não encontrar uma resposta adequada à tamanha barbárie. Neste caso, não haveria mais capital, portanto nenhuma determinação do capital para satisfazer.

Como um modo de controle sociometabólico, o sistema do capital é singular na história também no sentido em que é, na verdade, um sistema de controle *sem sujeito*. As determinações e os imperativos objetivos do capital do capital sempre

devem prevalecer contra os desejos subjetivos – para não mencionar as possíveis reservas críticas – do *peçoal* controlador que é chamado para traduzir esses imperativos em diretrizes práticas. É por isso que as pessoas que ocupam os altos escalões da estrutura de comando do capital – sejam eles capitalistas privados ou burocratas do partido – só podem ser consideradas “personificações do capital”, independente do seu maior ou menor entusiasmo, como indivíduos particulares, ao pôr em execução os ditames do capital. Neste sentido, graças à estrita determinação de sua margem de ação pelo capital, os próprios atores humanos como “controladores” do sistema estão sendo de modo geral *controlados* e, portanto, em última análise, não se pode afirmar a existência de qualquer representante humano autodeterminante no controle do sistema (MÈSZÀROS, 2002, pp. 125-126).

O capital se constitui na alienação do controle dos produtores sobre seus meios e sobre o resultado de seu trabalho. Assim, o trabalhador aparece como um fator de produção como outro qualquer, objetividade reificada, cuja subjetividade não é capaz de compreender a real relação entre ele e o produto criado por ele. No entanto, para que haja o trabalho é necessário que esse particular fator de produção tenha o mínimo de consciência. Ele precisa orientar o seu trabalho. Senão pela necessidade vital de se manter diretamente dele, mas como atividade mediada por um conjunto complexo de relações estranhadas, no qual reside acima de tudo a figura de outro sujeito: o detentor dos meios de produção (MÈSZÀROS, 2002, p. 126).

Embora seja uma necessidade imperativa de manutenção da ordem sociometabólica do capital, a opção pela linha de menor resistência não se dá de maneira mecanizada. Afinal, o reconhecimento de que existem forças alheias à vontade humana possuidoras de uma legalidade própria não pode significar a negação da afirmativa de que ainda são os seres humanos que fazem a sua história. A humanidade não realiza seu caminho, seja para sua realização cada vez maior enquanto gênero, seja para sua própria destruição, sem a constante resolução de problemas de toda a ordem através de intervenções diretas em sua relação com a natureza e consigo mesma. E essas ações só podem ocorrer com um mínimo de consciência sobre a conjuntura. Seja o conhecimento desta consciência limitado ou de tendências universalizantes, o importante é que toda a ação é o desdobramento de uma ideia que se possui de uma situação. Ideias são elementos importantes nas relações sociais, e não podem deixar de ser objeto de conflito. Quem é capaz de transformar ideais a seu favor tem maiores chances de levar adiante os planos para a satisfação de suas necessidades. Por isso, a resposta da linha de menor resistência só pode ser realizada desde que atinja também o plano ideológico. Desde que opere uma mudança no conflito das ideais que favoreça a predominância de um pensamento que pretenda legitimar a conservação dos elementos básicos de determinada ordem sociometabólica em detrimento de uma expressão ideológica opositora.

5.2 A OPÇÃO PELA LINHA DE MENOR RESISTÊNCIA AO NÍVEL IDEOLÓGICO

No capítulo anterior foi apresentado como o chamado pensamento dos *sixties* buscava se constituir, seja através do campo do pensamento burguês tradicional, seja no campo do pensamento de esquerda, como uma espécie de terceira via, uma nova forma de atividade reflexiva que buscaria, de um modo ou de outro, se livrar da herança das correntes em voga, em crise no momento. Esse movimento pode ser considerado como um movimento de escolha, no campo da filosofia, de uma solução capaz de mudar o então atual estado de coisas para que tudo ficasse como antes. Tratar-se-ia, então, de uma manifestação da linha de menor resistência do capital ao nível ideológico. Para uma melhor compreensão desse fenômeno, é preciso resgatar o caráter da crise da filosofia burguesa, que se inicia bem antes do período das décadas de 1960 e 1970. Para isso, as análises feitas por György Lukács são imprescindíveis.

É certo que, como lembra o próprio Lukács, a constatação da crise da filosofia burguesa não foi apenas obra de pensadores de esquerda, discordantes da visão de mundo liberal. De tempos em tempos, os próprios pensadores burgueses, percebendo as inconstâncias das respostas dadas por sua linha de pensamento aos problemas da realidade, tratam de formular novas respostas, algo que só pode ser feito questionando-se as bases teóricas que sustentam a estrutura que comporta as respostas consideradas inadequadas. Entretanto, a crise à qual Lukács se refere possui suas especificidades; ela atinge um período da história determinado, o fim do século XIX e o início do século XX, engendrando a formação de uma concepção de mundo determinada, arraigada numa postura conservadora, chamada de fascismo (LUKÁCS, 1979a, pp. 25-26).

Essa filosofia que desemboca no fascismo seria reflexo, no plano do pensamento, da fase imperialista do capitalismo, extremamente rica em contradições. Talvez a contradição mais visível deste momento seja aquela que determina uma diferença entre aquilo que o pensamento burguês consegue captar da realidade e a própria realidade social do imperialismo (LUKÁCS, 1979a, pp. 27-28). Quanto mais contradições um período histórico apresenta, maiores são as mediações necessárias a se entender para a compreensão da realidade como um todo, situação que facilita – num período marcado por uma filosofia imediatista e de postura unilateralista, o afastamento das formulações ideais da realidade que se pretende compreender. Isto explicaria porque certos pensadores, mesmo que imbuídos de boa vontade,

elaboravam formulações teóricas e representações da realidade que falseavam o que de fato acontecia, mantendo sua análise à superficialidade desse complexo e profundo conjunto de relações.

Essa situação favoreceu a propagação de um pensamento fetichizado, que não consegue apreender o caráter humano de qualquer relação social, encarando-a, de modo diverso, como se fosse uma relação entre o indivíduo e as coisas do mundo. Todas as mediações envolvidas no processo de produção das coisas, que em sociedade sempre são resultado de trabalho humano, são veladas pelo manto pesado da imediatez da figura do objeto. Um pensamento que se pretende manter ao nível da superficialidade considera, por fim, que qualquer tipo de relação ocorre imediatamente, atribuindo às coisas, e não aos seres humanos, a prioridade da origem e do sentido de suas ações. O pensamento fetichizado colabora para o fortalecimento do fenômeno da reificação ao mesmo tempo em que desfavorece o desenvolvimento de um pensamento dialético materialista.

Mas discorrer sobre a crise da filosofia burguesa sem caracterizar seus diversos momentos, como feito até agora, seria um exercício que pouco explicaria a situação. Atentando sobre as particularidades da filosofia com relação às outras manifestações ideológicas, a literatura e a ciência exata, por exemplo, a compreensão das características desse fenômeno pode ocorrer de maneira mais efetiva.

Pois bem, considerando a filosofia como uma manifestação particular que trata dos problemas que envolvem a utilidade do conhecimento e a percepção da existência, ou seja, da concepção e das sensações que se possui do mundo manifestadas tanto de maneira abstrata quanto concretamente, é possível identificar o primeiro período da filosofia burguesa entre o período de transição do feudalismo para o capitalismo na Europa e o final da primeira metade do século XIX. O período clássico da filosofia burguesa corresponde justamente ao período de transição do modo de produção feudal aos primórdios do capitalismo, quando a burguesia se revolta contra os entraves representados pela esfera dos senhores de terras. Nesse momento, a filosofia foi capaz de codificar os princípios gerais e a concepção de mundo da burguesia enquanto classe revolucionária, reproduzindo em suas formulações os princípios da livre iniciativa, do controle da natureza e da racionalidade (LUKÁCS, 1979a, pp. 31-33).

Embora estivessem conectados às aspirações burguesas, os filósofos desse período, dado o grande avanço que a própria filosofia empreendeu no período graças a sua articulação com as ciências – ou seja, com sua aproximação aos problemas da realidade concreta, e não mais apenas às questões abstratas –, tomam para si uma função autônoma dentro do projeto liberal. O avanço permitido à filosofia através da filiação dos filósofos aos interesses da

burguesia no período de implantação e consolidação do capitalismo garantiu aos pensadores um peso ideológico importante: o de detentores das condições necessárias do entendimento da realidade que nenhum outro grupo social, mesmo nas distintas frações de classe da burguesia, em vias de se tornar classe dominante, possuiria. Assim os filósofos assumem, além da função de reprodutores da ideologia burguesa, a responsabilidade por sua crítica (LUKÁCS, 1979a, p. 32).

Esse destaque com relação à classe com a qual compartilhava a mesma visão de mundo toma formas e um conteúdo nocivo aos seus princípios iniciais a partir do momento em que esses mesmos interesses já não correspondiam ao movimento concreto da realidade. Isso ocorre quando a burguesia sai vitoriosa de seu embate com as forças conservadoras feudais para, logo em seguida, entrar em um novo embate classista, desta vez contra outra força, o proletariado, ofensiva aos seus interesses previamente adquiridos na transição de regime político e econômico, tal qual ela mesma, a burguesia, se posicionou contra os senhores feudais. Essa inversão de posicionamento no conflito de classes obriga a burguesia a adotar uma postura defensiva. No campo filosófico, essa situação resulta em dois tipos de posicionamento: 1) o daqueles que reconhecem criticamente os limites dos interesses burgueses e se propõem a supera-los, aliando-se à nova classe progressista, o proletariado; 2) o posicionamento daqueles que consideravam que os princípios burgueses teriam alcançado um limite que nenhuma outra classe poderia superar, mantendo sua filiação ao pensamento de classe burguês, mesmo que isso não coincidisse com o movimento realmente existente (LUKÁCS, 1979a, pp. 33-35).

O primeiro tipo condiz com o da filosofia revolucionária do proletariado, que não cabe agora esmiuçar. O que interessa aqui são os desdobramentos ocorridos ainda dentro da filosofia burguesa, representada no segundo tipo. Esta se constitui no reflexo exato, no plano do conhecimento, do compromisso social da classe que representa. Os filósofos burgueses renunciaram, nesse momento, à missão de responder às questões sobre a vida e o conhecimento, resumindo-se apenas aos saberes vinculados diretamente a superficialidade da prática cotidiana, sem se importarem com formulações projetivas sobre os caminhos, ou descaminhos, de sua história (LUKÁCS, 1979a, pp. 37-38). Tal postura não comportava também a autocrítica, já que para se preocupar apenas com o cotidiano mais aparente, as pessoas devem deixar de pensar em longo prazo, nas consequências últimas de seus atos no conjunto da sociedade. Uma visão egoísta e superficial da realidade que pouco corresponde ao início progressista da filosofia burguesa, mas que cabe como uma luva em seus interesses

conservadores diante de um movimento que pretende ser mais radical do que ela mesma havia se proposto a ser inicialmente.

No campo do conhecimento, esse conservadorismo se reflete na falta de uma base social adequada à crítica da sociedade. Ao adotar uma postura que renega o entendimento da processualidade encoberta pela aparência fenomênica da realidade, os filósofos perderam o vínculo de observação do momento do real. Por mais que, dentro do campo autônomo da filosofia, surgissem intelectuais indispostos com a postura de seus pares e com os rumos da sociedade capitalista, a falta de radicalidade do conjunto do pensamento burguês inviabilizaria uma crítica profunda que atingisse os fundamentos dessa sociedade. Se havia crítica, ela se restringia aos aspectos mais aparentes do pensamento burguês, nunca alcançando suas raízes causadoras. É assim que a filosofia burguesa chega à fase do capitalismo imperialista (LUKÁCS, 1979a, p. 38).

A base da teoria do conhecimento no período imperialista seria a mesma base idealista de outrora. Entretanto, ela não deixou de apresentar aspectos de superação da antiga filosofia, entre eles uma tendência maior ao objetivismo, mesmo que tacanhamente, a luta contra o formalismo na teoria do conhecimento e a retomada dos estudos sobre as questões ideológicas (LUKÁCS, 1979a, pp. 40-41).

Essas tentativas de superação são respostas dadas pelos filósofos da época ao pressentimento de que as bases que sustentavam o modo de vida estavam abaladas. A origem desse abalo, é claro, está no questionamento e na percepção realizada pela classe operária ascendente e seus ideólogos de que o capitalismo estava longe de satisfazer suas necessidades. Porém, para a chamada *intelligentsia*, a aceitação de tal fato não poderia ocorrer de forma tão simples. Se se reconhece os limites do capitalismo e de sua filosofia, é preciso ponderar sobre sua existência, reconhecendo seus valores e tentando salvaguardar aquilo que parece mais justo, ou verdadeiro. Assim, a percepção de uma crise da filosofia burguesa dentro do próprio pensamento burguês ocorre através de um questionamento superficial da realidade, do questionamento das abstrações desenvolvidas por essa forma de pensamento, e não o questionamento da realidade que forja tais abstrações, procedimento que permite uma defesa enviesada dos mesmos valores ditos em crise. Eis o paradoxo da filosofia burguesa que, por mais que tente mudar, percebendo a necessidade de transformação, não é capaz de abandonar os limites de seu idealismo.

O procedimento mais destacado da filosofia burguesa em seu período imperialista na perspectiva de responder de maneira mais enviesada aos problemas do capitalismo decorre do afastamento cada vez maior dos aspectos econômicos e uma dedicação maior aos aspectos

culturais. Neste caso, trata-se mais de apontar uma crise da cultura em geral do que da cultura capitalista. O próprio avanço do modo de produção pautado pela lógica de acumulação de capitais aos cantos mais remotos do planeta permitiu a difusão dessa forma idealista de conceber a realidade, reforçando uma categorização do conceito de cultura bastante ampla, desvinculada da atividade econômica, mas também muito restrita, pelo mesmo motivo (LUKÁCS, 1979a, pp. 42-43).

A função cumprida através desse procedimento é a seguinte, segundo Lukács:

A finalidade verdadeira dessa tendência é impedir o descontentamento engendrado pela crise, de se voltar contra as bases da sociedade capitalista e proceder de tal forma que a crise não possa fazer com que a *intelligentzia* se levante contra a sociedade do imperialismo. Não se trata mais de fazer o elogio direto e grosseiro da sociedade capitalista, como o fizeram os turiferários assalariados ou voluntários no passado. A crítica da cultura capitalista constitui, ao contrário, tema central dessa filosofia nova. À medida que a crise se prolonga, a concepção de um “terceiro caminho” progride cada vez mais no plano social: é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às verdadeiras aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe. Mas assim como o “terceiro caminho” na teoria do conhecimento tinha por missão readmitir diretamente em seus privilégios o idealismo filosófico, não mais defensável, o “terceiro caminho” filosófico está investido da missão social que consiste em impedir a *intelligentzia* de tirar da crise a conclusão socialista (LUKÁCS, 1979a, p. 44).

Essa tentativa de buscar uma objetividade desvinculada dos aspectos econômicos, que redundava em uma pseudo-objetividade, serve apenas para aumentar as afirmações e a sustentação, dentro da filosofia burguesa, de um idealismo subjetivo. Isso porque a filosofia, ao afirmar e criticar a cultura burguesa como se fosse a cultura em geral, se afasta das reais determinações dessa suposta crise, elaborando respostas cada vez mais dissociadas da realidade. A crítica à racionalidade moderna e à ciência ao invés da crítica à exploração sofrida pelos trabalhadores por seus patrões dado as relações de produção vigentes é o maior exemplo disso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os capítulos anteriores foram resultados de um processo de análise da teoria da crise paradigmática apresentada pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos ao longo de sua bibliografia. Este processo analítico procurou seguir um movimento de fragmentação que mantivesse o exercício de compreensão do fenômeno em questão o mais protegido possível de posicionamentos apriorísticos, criando uma linha argumentativa de exposição desse processo de fragmentação imanente às partes constitutivas do objeto. Em outras palavras, a análise realizada até aqui evitou colocar posicionamentos teóricos que não estivessem vinculados aos elementos mais simples existentes na obra de Santos.

É certo que esse procedimento não está isento de falhas, eis o motivo da redação não ser tão categórica e ditar palavras como “procurar” e “evitar”, no parágrafo anterior, do que usar simplesmente os termos “seguir” e “colocar”. No entanto, isso não significa que toda a dissertação foi escrita sob as névoas da dúvida; o que foi escrito o foi com uma considerável noção de certeza. Entretanto, essa considerável certeza pertence apenas ao pesquisador enquanto portador particular de determinado conjunto de determinações responsáveis pelo exercício específico desta pesquisa, objetivando-as em seu trabalho e incorporando seus resultados em sua subjetividade. É justamente essa subjetividade, expressa nas certezas que se tem sobre o fenômeno estudado, é que precisa ser posta a prova, precisa ser também objetivada.

O primeiro passo já foi realizado, que é o de apresentar os desdobramentos imanentes do processo de compreensão do objeto. Cabe agora realizar um segundo movimento, que seja capaz de representar, aproximadamente, o real movimento do fenômeno em questão. Deste modo, haverá uma dupla ação na comprovação de todo o conjunto de elaborações ideais percorridas ao longo deste trabalho.

Considerando qualquer elaboração ideal como produto direto do processo de consciência dos seres humanos, cabe lembrar aqui o que escreveram Marx e Engels (1998, p. 19): “a consciência nunca pode ser mais que o ser consciente; e o ser dos homens é o seu processo de vida real”. Ou seja, todo e qualquer tipo de formulação ideal decorre da condição existencial daquele que pensa, da totalidade das relações que o definem. Deste modo, é possível argumentar que não existe nenhuma ideia desvinculada da realidade, possuindo um devir próprio de desenvolvimento, como uma história destacada do restante da realidade.

Toda e qualquer expressão desse tipo esta limitada pelas relações do ser que a realiza, e este ser, por sua vez, tem sua capacidade de pensar limitada de acordo com as condições materiais que o cercam, sejam elas herdadas de gerações anteriores a sua, sejam pela criação de novas relações com seus contemporâneos, que de um jeito ou de outro transformam os elementos históricos determinantes relegados pelos antigos.

A teoria de Santos não escapa a esta determinação. Ao longo de toda a dissertação foram apresentados os resultados do procedimento de análise da sua teoria sobre a crise paradigmática, eliminando possíveis formas de entendimento superficial e apriorísticas e demonstrando o quão historicamente determinado essa teoria é. Cabe agora refazer todo o caminho de volta: partir dos determinantes históricos mais fundamentais, passando pelos desdobramentos mais decisivos causados por eles nas relações entre os seres humanos, até chegar novamente à teoria de Santos, revista por uma nova perspectiva, como um fenômeno particular extremamente complexo.

No primeiro capítulo desta dissertação, foi possível avaliar alguns pontos importantes da teoria de Santos, ao menos para formular uma caracterização que fornecesse condições de compreensão de seus elementos constitutivos, aparentemente velados. O primeiro deles é a destacada tendência ao idealismo contida em suas formulações, entendendo por isso a importância que o autor atribui a certas formulações sobre o real em detrimento da própria realidade que ele pretende demonstrar. Santos propunha, desde o início, uma avaliação crítica da realidade, especialmente sobre os desdobramentos da ciência no período entre as décadas de 1960 e 1970, tentando constituir uma linha de estudos que tratasse desse campo específico sem deixar de considerar os aspectos e fatores exteriores à sua constituição e legitimação internos. Mas o que ocorre no plano geral é o contrário. Suas análises recaem de maneira bastante intensiva sobre questões epistemológicas, relegando os aspectos exteriores à ciência em si a outra dimensão analítica, mais empobrecida em análise.

Este empobrecimento da análise que se pretendia a mais decisiva na avaliação da ciência decorre justamente desse apego epistemológico. O uso da noção de paradigma é exemplar no caso, pois que ilude o leitor, e talvez até mesmo o próprio Santos, a acreditar que o estudo crítico de aspectos extrínsecos a um campo qualquer da realidade, no caso a ciência, podem ser levados a cabo apenas pela citação e descrição de determinados fatores, sem que haja um exercício de avaliação das possíveis conexões existentes entre eles. Ao contrário, o uso do termo paradigma não garante por si só a avaliação adequada dos determinantes sociais mais gerais de um campo, e, ainda, pode contribuir à sobrevalorização de seus elementos internos. Não à toa, o caminho de Santos é da avaliação do paradigma científico para o

paradigma societal, ou seja, a exposição realizada por ele corrobora para um entendimento do suposto fenômeno da crise paradigma como que gestada no paradigma científico, e não na sociedade. Perde-se aqui, mesmo que involuntariamente, o sentido do processo histórico; a ciência, produto mais tardio do que a sociedade, passa a determiná-la. Assim, Santos, por mais que faça remissões históricas, não o faz demonstrando os processos que as caracterizam. Ou seja, a história é utilizada como pano de fundo para apresentar o caminho da crise, da crise do paradigma moderno, em especial o científico, que se desdobra na sociedade, como uma crise societal expressa nos problemas do capitalismo. Renegando a processualidade histórica, apresentando apenas os desdobramentos vinculados a ideia de que se tem de história derivados da ideia de constituição do paradigma científico moderno, Santos tende seriamente ao idealismo.

A observação da tendência ao idealismo da teoria de Santos só pode ser confirmada contrastando-a contra a própria realidade. Ao longo da dissertação, no transcorrer da análise dos debates que nutriram a teoria do sociólogo português, a palavra “crise” sempre esteve presente, e sempre como uma crise dos modelos, dos paradigmas. Porém, no último ponto abordado, o que trata da situação econômica nas décadas de 1960 e 1970, do qual surgem todos os outros temas abordados, a teoria de Santos não é capaz de explicar seu movimento. Mais além, pouco se aproxima da observação desse movimento. Assim, a teoria da crise paradigmática não seria capaz de explicar a base social que constitui sua própria formação histórica, já que ela pouco se aprofunda na observação e compreensão da dimensão econômica, sempre favorecendo a análise dos desdobramentos culturais supostamente autônomos àquela.

Mas, se há conexão entre o fenômeno da crise do capital e a teoria de Santos, a razão de ser dessa omissão com relação à compreensão dos determinantes históricos estaria no próprio movimento desdobrado a partir do fenômeno mais antigo, gerador de todos os outros.

É preciso lembrar que, ao final da década de 1960, o capitalismo se encontrava em sua “era de ouro”. Depois de anos de parco desenvolvimento, principalmente na Europa, devido à destruição causada pelos conflitos das duas Grandes Guerras Mundiais, a segunda metade do período Guerra Fria reservou grandes expectativas. Até então, nunca os países ligados às economias liberais gozaram tanto de uma capacidade de produção e consumo de mercadorias, bem como os trabalhadores, que, muito embora não vivessem numa sociedade de livres associados, usufruíram de uma quantidade de benefícios que nenhum de seus antepassados teve chance de aproveitar.

Este é o período de consolidação do regime de produção fordista, marcado pelo compromisso da vanguarda burguesa no investimento tecnológico no campo da produção e na consolidação de um padrão mercadológico dos negócios. É, também, o período de surgimento de uma série de novas obrigações estatais, exigidas para garantir às economias de mercado um controle supostamente harmonioso dos ciclos econômicos. O Estado de bem-estar social (*welfare state*), mais do que uma alternativa à “ditadura do proletariado” e à anarquia do mercado, foi um instrumento econômico de manutenção das relações de classe, viabilizando o consumo através de suas políticas públicas a ponto de evitar crises de superprodução. Mas isso durou pouco tempo. O grande desenvolvimento tecnológico não foi capaz de conter as contradições que levam às crises do capital, e tampouco o Estado foi capaz de se livrar da condição de refém da economia para sustentar as conquistas de toda a década de 1960.

O grande desenvolvimento econômico trazido pelo fordismo, mesmo que ele tenha sido um dos fatores causadores da crise, torna-se a base de um novo regime produtivo, caracterizado pela flexibilização de todos os seus processos constituintes. Estado também tem sua função alterada nesse novo quadro regimental, sendo liberado do fardo fiscal das políticas de bem-estar, diminuindo, supostamente, seu nível de intervenção na economia.

Todo o movimento exposto até o momento indica que o capitalismo, apesar das mudanças com relação ao seu período anterior, não teria sua essência modificada consideravelmente. Se esta avaliação estiver correta, tal mudança indicaria, realmente, que o sistema reprodutor do capital estaria em uma espécie de crise, reformulando-se para garantir uma sobrevivência que lhe faça escapar, junto com toda a humanidade, da barbárie ou, o que seria pior a ele, ideologicamente, da sociedade sem classes. O diferencial desse período com outros momentos do capitalismo não corresponde necessariamente ao acúmulo de poder nas agências financeiras, mas sim aos instrumentos e aos mercados de finanças que surgiram com a crescente e cada vez mais elaborada rede de coordenação financeira global constituída através do avanço de empresas a territórios diferentes de sua origem e do desenvolvimento da capacidade de transmissão de informação. Essa predominância do sistema financeiro decerto resultou numa perda de autonomia do Estado em geral como regulador econômico, muito embora ainda tivesse o poder, por diversas vezes demonstrado, de regular a disciplina da força de trabalho e de socorrer os mercados financeiros em tempos de crise. No entanto, por se manter refém da manutenção do sistema financeiro, o Estado era, e ainda continua por ser, a instituição que mais sofre com as crises fiscais. A acumulação flexível se apresentaria, considerados todos esses pontos, como uma resposta às crises do capitalismo na perspectiva da preponderância do sistema financeiro na regulação do ritmo de reprodução do capital.

Essa transformação no regime produtivo e na função do Estado corresponde a um momento específico da ação humana orientada pela disputa de classes em favor dos grupos dominantes, dentro dos marcos da sociedade regida pelo capital. Trata-se daquilo que Mészáros denominou como a linha de menor resistência do capital. Uma alternativa lampedusiana⁴¹ que garante à burguesia a manutenção de sua hegemonia de classe sobre os trabalhadores.

É importante lembrar que não se trata aqui, simplesmente, de uma escolha humana. Aliás, trata-se de uma escolha, desde que não se entenda por isso um ato individual completamente liberto de determinações exteriores. Ao contrário, toda escolha humana é estritamente limitada pelas condições de vida do momento em que se vive, e que são relegadas por seus antepassados, tanto a nível empírico, carnal, quanto ao nível ideal, supostamente espiritual. A possibilidade de escolha e de efetivação da linha de menor resistência só pode ocorrer devido a certas condições. A manutenção do Estado, apesar das restrições que lhe foram impostas, e o desencadeamento tecnológico capaz de extrair mais-valia do mínimo de trabalho possível empregado foram os fatores empíricos capazes de propiciar essa mudança. Outro fator, este de matriz ideológica, mas não menos material, responsável pelo estabelecimento de tal resposta foi o da retomada de uma corrente filosófica antiquada que, contra todos os prognósticos, consegue avançar e influenciar visões de mundo completamente distintas de sua origem. Trata-se do fenômeno de retomada do irracionalismo.

A virada da década de 1960 a 1970 é, sem dúvida, um momento decisivo na constituição do fenômeno de ressurgimento do irracionalismo sob uma nova faceta. É nesse período que uma série de fatores, relacionados tanto com a atividade diretamente econômica quanto com aspectos ideológicos, se entrelaçam de uma maneira tal que a compreensão das transformações realmente ocorridas no momento torna-se bastante prejudicada.

O irracionalismo surge ao final do século XIX, consolidando-se no início do século XX como uma corrente de pensamento formulada como uma resposta precisa contra todo o ideário liberal-burguês, incapaz de sustentar ideologicamente as relações capitalistas, seja pelo avanço da luta dos trabalhadores, seja pela incapacidade de contenção e solução das

⁴¹ Aqui cabe a referência a Giuseppe Tomasi di Lampedusa, escritor italiano da virada do século XIX ao XX, que descreve justamente o período do *Risorgimento*, da unificação nacional italiana que definitivamente insere a economia capitalista de maneira predominante naquele país. Em seu romance mais famoso, *O leopardo*, Lampedusa descreve esse processo, focando especificamente na alteração na configuração do conflito de classes, onde a aristocracia, decadente, precisa ceder espaço à burguesia para manter minimamente seu status e seu controle social. É famosa a frase que justifica essa conduta e que justifica a caracterização da linha de menor resistência do capital como algo lampedusiano: “Se quisermos que tudo fique como está, é preciso que tudo mude” (LAMPEDUSA, 1963, p. 32).

crises econômicas, e ao ideário socialista que se antagonizava de maneira cada vez mais intensa à época.

O irracionalismo exerce uma influência negativa em todo o conjunto da humanidade por anular as conquistas obtidas até o momento ao que se refere à compreensão do movimento do real. Há um empobrecimento das discussões intelectuais e da maneira como se deve intervir no mundo, postura que permite a conservação dos interesses da burguesia, então completamente livre de sua mística e possível potencial revolucionário. Ocorreria uma espécie de decadência ideológica.

No irracionalismo, os sinais de decadência ideológica são observados, principalmente, na equiparação e identificação de dois momentos distintos do processo do conhecimento, a saber, o entendimento e a compreensão. Enquanto que a filosofia burguesa anterior ao período do capitalismo imperialista sustentava uma postura idealista objetiva, mantendo a ideia de que o processo de constituição do conhecimento se realizaria primeiramente através de uma apreensão ordinária, imediata, do objeto em questão, para depois avançar em um exercício de abstração que permitiria a comparação deste objeto com outras expressões do real, possibilitando, assim, a reconstrução ideal de seu processo de constituição, a filosofia do irracionalismo propunha o contrário. Entendimento e compreensão, apreensão e análise orientada para a superação da figura imediatamente apreendida seriam igualadas a um só movimento, cujo conteúdo poderia ser expresso na prática contida apenas no primeiro termo, o do entendimento. O conhecimento sobre a realidade seria caracterizado como o simples ato de apreensão das características imediatas do objeto empírico; qualquer outra tentativa de superação dessa apreensão imediata por via da abstração poderia ser considerada um exercício especulativo barato, que tentaria agregar ao objeto características que não lhe seriam iminentes. É deste modo, aliás, que o irracionalismo constrói sua crítica à Razão.

Como uma formulação ideológica desse tipo, o irracionalismo precisa se constituir como um conjunto claro de elementos configurados de maneira bastante particular. Ele, enquanto formulação original de uma fração de classe ligada à classe dominante, tenderá sempre a adotar uma postura de negação do ideário de esquerda. A caracterização dessa postura ocorre na negação total dos elementos centrais do pensamento que nutria o ideário de esquerda, em linhas gerais as noções de luta de classe e de totalidade. Por outro lado, por não concordar mais com a tradição mais progressista do ideário liberal, o irracionalismo não pode considerar mais relevantes aspectos próprios da ideologia liberal, mas que não constituem o seu cerne, não abalando a sua condição de classe. É deste modo que a questão da propriedade

e da individualidade são resguardadas, até mesmo exacerbadas, em detrimento das categorias da razão e da objetividade.

Ou seja, o irracionalismo se constitui numa ideologia negadora das categorias mais avançadas da compreensão da realidade, como resposta reacionária ao momento vivido pela luta de classes. Obviamente esta conduta extrapolou os limites da discussão fraseológica e se constitui em uma visão de mundo muito bem definida, que foi o fascismo. A luta de classes ocorreu, assim, tanto ao nível político, da violência explícita, quanto ao nível ideológico, na batalha das ideias.

A derrota do fascismo significou também a derrota do irracionalismo, mas não por muito tempo. Se compararmos a descrição, mesmo que sucinta, do irracionalismo feita a pouco com as formulações de Santos sobre o paradigma emergente contidas no primeiro capítulo da dissertação, é possível encontrarmos muitos pontos em comum. Está presente na teoria de Santos uma crítica à racionalidade moderna muito parecida com aquela encontrada no irracionalismo, marcada pela negação da objetividade e por uma supervalorização da subjetividade, como se ocorresse uma espécie de identificação entre sujeito e objeto do saber. Com isso, a noção de verdade, vinculada sempre a algo exterior ao indivíduo e como resultado de um processo causal determinado, passa a ser compreendida de maneira mais plural, comportando as mais variadas interpretações sobre um determinado fenômeno. E, assim, deixaria de fazer sentido o suposto monopólio da ciência na determinação do conhecimento. Se existiria alguma forma de saber que conseguisse expressar tamanha pluralidade de interpretações a ponto de ser referência geral do saber, este seria o senso comum. E o seria devido a sua forma de proceder, baseado sempre na imediatividade, na localidade imanente do saber, algo supostamente distinto dos complexos exercícios abstratos e totalizantes do saber científico moderno.

Há, portanto, ao menos, traços de irracionalismo dentro da teoria de Santos. E podemos afirmar que são apenas traços pelo fato de não nos aprofundarmos muito no fenômeno do irracionalismo, que constituiria outra empreitada. Mas, decerto, que a existência de pontos em comum evidencia uma conexão, mínima que seja entre os dois. E mais uma vez, a chave para a compreensão das conexões entre os desdobramentos históricos e a teoria de Santos encontra-se na própria observação do devir histórico. Especificamente, na observação dos desenrolar da opção pela linha de menor resistência do capital ao nível ideológico e suas consequências no próprio campo da esquerda, em grande medida no marxismo, pois que, nesse campo, começavam a surgir já na época anterior à crise estrutural e pela opção escapista, questionamentos gerais de sua ideologia e da efetivação concreta de seu projeto.

Já na década de 1960, devido ao *boom* capitalista provocado pela intensificação do consumo e da retomada industrial europeia na reconstrução do pós-guerra e também pelo processo de desestatização promovido por Krushev em todos os PCs do mundo, críticas constantes ao pensamento marxista eram feitas. Em todas elas vigoraram o argumento de que a falha na efetivação do projeto socialista se dera pela incapacidade inerente ao seu projeto, pela impossibilidade supostamente real de uma sociedade de classes. Em grande medida, esta falha estaria relacionada à incapacidade da teoria marxista em compreender as relações existentes entre o indivíduo e a estrutura, ou o sujeito e a história.

Este movimento de busca pela compreensão do lugar do sujeito na história ocorre também no campo da chamada filosofia burguesa. A nova ascensão do capitalismo não impediu a continuidade de suas críticas, entretanto, a matriz filosófica que embasava essa postura sofreu modificações. Em ambos os casos, configura-se uma tendência clara de valorização da função do sujeito perante a coletividade. No entanto, os dois vieses, o burguês e o marxista, desdobraram-se de maneiras diferentes, uns com tons mais abertamente reacionários do que outros.

Seja qual for o viés, o importante a ser destacado é que a década de 1960 tornou-se um marco na história da batalha das ideias. O pensamento dos *sixties* representa mais uma tentativa de superação dos conflitos de classe. De um lado, uma tentativa de reanimar o pensamento vinculado à “destruição da razão”, de outro, uma tentativa de manter o pensamento revolucionário, mas alterando aquilo que lhe era essencial: a concepção da processualidade histórica orientada pela atividade sensível humana sensível. Trata-se, como Coutinho nominou, de uma expressão da “miséria da razão”.

O pensamento dos *sixties* não se limita à década de 1960. Dada à crise do capitalismo já na década seguinte, o debate sobre a relação entre sujeito e história em um período de grandes enfrentamentos políticos não poderia deixar de existir. O grande destaque ideológico desse período, da década de 1970 até o início dos anos de 1990, é o debate sobre a derrocada do socialismo e a transformação do capitalismo. Pautado pelos novos pressupostos teóricos surgidos na década de 1960, vários pesquisadores passam a observar e analisar as transformações em curso no capitalismo e passam a questionar o ideário marxista como um todo, inclusive o projeto socialista. Estes estavam ligados ao debate sobre o fim da centralidade do trabalho.

Esse debate e, conseqüentemente, a derrocada do pensamento político de esquerda que tomava o trabalhador como sujeito do processo revolucionário, por ser resultado direto da crise do marxismo, compartilhando todas as formulações do novo pensamento de esquerda

que surgia vinculado ao uso da linguagem, da atenuação da noção de verdade (supostamente libertada de seus condicionantes objetivos), e também da compreensão de uma história sem processualidade, marcada por momentos estanques, sem condicionantes causais ligados a ela. Considerando ainda o fato de que a crise do marxismo foi desencadeada em um período histórico em que se buscava constituir um pensamento de terceira via, capaz de escapar tanto dos limites das correntes teóricas liberais quanto da condição radical proposta pelas correntes de esquerda, processo esse que é favorecido pela decadência dos regimes socialistas que sustentavam ideologicamente a alternativa de esquerda, é possível afirmar que todo esse movimento ideológico representa uma expressão da opção, no embate histórico entre as classes sociais antagônicas do capitalismo nas décadas de 1960 a 1980, pela linha de menor resistência do capital. Trata-se de um momento que, embora ideológico, não está de modo algum descolado da materialidade. Ele surge como ação necessária para garantir à classe dominante a manutenção de sua condição de dominação sobre a outra classe, mas com uma característica especial: ela modifica aspectos da realidade que não resultam numa transformação essencial desta. Muda-se o regime de produção para se manter a condição de extração de mais-valia própria ao processo produtivo capitalista, acrescentando ainda um fator ideológico de desvinculação. E esse mesmo fator ideológico, essa mesma ideia também é formulada nos mesmos moldes da linha de menor resistência, ao basear suas formulações sobre o real através da crítica contra as antigas formulações, conservadoras e combativas, e da adoção de uma argumentação que esconde a raiz do problema, ao mesmo tempo em que toma para si uma retórica transformadora que não se cumpre na realidade. Neste sentido, atribuindo a crise não apenas ao capitalismo ou ao socialismo, mas sim ao conjunto da modernidade, fundadora do pensamento mercadológico, acena-se ao caminho que levou o debate acerca da centralidade do trabalho ao questionamento do projeto moderno. Vincula-se, assim, ao nível ideológico, todo o debate apresentado com a teoria da crise paradigmática de Santos. O sociólogo português associa a necessidade de transformação do paradigma moderno, e não apenas do capitalismo ou do socialismo, com a suposta necessidade de que isso se deve aos seus próprios limites. Em linhas gerais, essas mudanças estariam vinculadas, dentro da perspectiva de transformação da sociedade e dos agentes capazes de promover essa mudança, em uma nova configuração das relações de trabalho. Segundo o próprio Santos, a modernidade fundamentaria sua forma de socialização na atividade econômica, no trabalho produtivo. Entretanto, as mudanças na atividade econômica perpetradas pelo capitalismo ao longo do século XX teriam transformado a realidade de tal modo que o trabalho e as lutas vinculadas a ele teriam, senão extinguido, enfraquecido. Não a toa ele propõe, como novo

exercício de transformação social, procedimentos distintos daqueles vigorados pelo pensamento socialista e marxista.

Esta negação dos valores da centralidade do trabalho abre outro ponto de convergência entre todos os debates anteriormente apresentados e a teoria de Santos, que é o da negação do marxismo enquanto teoria revolucionária. Seja enquanto materialização por excelência dos procedimentos clássicos da sociologia e do pensamento político clássico adotado pelos trabalhadores nas formas menos atuais do capitalismo, tal como sugerem os teóricos que acreditam na descentralização da categoria trabalho, seja como manifestação limítrofe do pensamento moderno que, mesmo possuindo ímpeto revolucionário, não poderia cumprir seu projeto por estar fundamentado em uma lógica que lhe mantém preso às análises exclusivamente econômicas – como a discussão sobre o pós-moderno lhe apresenta – o marxismo não passaria de um antiquado relicário teórico. O próprio Boaventura de Sousa Santos assume posturas comuns nos debates ao classificar o marxismo como uma corrente teórica que expressaria o máximo do pensamento moderno, mas que ao mesmo tempo não deixaria de ser expressão do moderno, contendo em si todos os supostos equívocos de um pensamento que ignoraria a subjetividade, tornando-se, de certa forma, totalitário, indiferente a outras formas de saber. Tratar-se-ia de uma forma de saber, de uma teoria do conhecimento limitada, indolente, comprometida com a manutenção do estado de coisas de seu tempo, mesmo que intencionalmente almeje o contrário. Santos apresenta esta postura de maneira bastante evidente em seus textos, como em sua perspectiva do que seria o socialismo, completamente diferente do sentido original do termo e, conseqüentemente, do valor atribuído por Marx e toda a série de teóricos que seguiram um caminho semelhante. Ou como na proposição de formação do paradigma emergente e seus três procedimentos, todos voltados para o estabelecimento de um diálogo entre as diversas formas de conhecimento possíveis de existir, mas cuja construção impede, de antemão, que qualquer teoria ou saber supostamente formatados nos moldes da modernidade ou nos do marxismo possam ter a garantia de que seus argumentos sobre a realidade sejam considerados.

Essa caracterização não é própria apenas de Santos. Ela está difusa por todos os debates, desde a postura de Lyotard sobre as metanarrativas, chegando ao posicionamento do Kurz sobre o avanço da modernização como responsável pelas desigualdades nas relações econômicas. Em todos eles é possível notar, ainda, que não se tratam de teorias de uma orientação política conservadora – pelo menos não aparentemente, e intencionalmente, a julgar seus escritos. Todos se colocam, de um jeito ou de outro, no campo da transformação social.

Nesse momento é possível perceber a retomada do pensamento irracionalista como base característica da opção pela linha de menor resistência do capital no campo ideológico. O irracionalismo ressurgiu, pois que suas características permitem que ele se enquadre perfeitamente na necessidade de constituição de um pensamento que mude para manter tudo como esta. Ele é imediatista, subjetivista, unilateralista, retoricamente eclético e anistoricista. Portanto, ele não é capaz de forjar formulações ideais que correspondam à processualidade histórica, captando de maneira bastante deturpada alguns fragmentos dessa realidade, mas é capaz de apresentá-los de maneira bastante convincente, pois apela para a valorização individual de entendimento do mundo e de um modo egoísta de intervenção neste, desvinculado de qualquer ação coletiva e radical. O irracionalismo cumpre uma função bem definida em todo o processo, o de enfraquecer ideologicamente o pensamento de esquerda e facilitar o estabelecimento das mudanças que mantêm o capitalismo como modo de produção hegemônico.

É importante ressaltar que o irracionalismo só pode ressurgir, para além da necessidade imposta pelo momento para a manutenção do capitalismo, por ele ter se mantido latente durante o período do final da segunda Grande Guerra Mundial até a década de 1960. E isso ocorre porque o pensamento de esquerda não é capaz de tornar-se dominante, respondendo assim às necessidades físicas e ideais da humanidade. É justamente no questionamento do pensamento de esquerda, da percepção da não consolidação do projeto socialista tal como teria sido pré-idealizado, que as características de um pensamento irracionalista irrompem. E para caracterizar de maneira mais precisa o momento, irrompe no próprio pensamento de esquerda, embora não se limitassem a ele.

A expansão e consolidação do irracionalismo como resposta ideológica aos problemas da realidade, no caso, aos problemas do capital e da luta de classes, não se restringem à esfera da filosofia. Se se trata de um fenômeno ideológico, com a função de modificar as relações entre os seres humanos, é evidente que a sua tendência e a de se cristalizar, desdobrando-se numa forma de comportamento corrente na vida cotidiana, gerando ações que confirmem os pressupostos que lhes deram origem. Em outras palavras, a tendência dos desdobramentos do irracionalismo em sua nova etapa é sua cristalização em uma visão de mundo bem definida. Essa tendência se confirma com o surgimento da visão de mundo pós-moderna.

O pensamento pós-moderno, mais do que reafirmar todos os pressupostos originados no período de retorno do irracionalismo, através dos debates das crises do marxismo e da centralidade do trabalho – que, por sua vez, já eram formas ideológicas originadas da tentativa de negação de outra crise, esta sim radical, que era a crise do capital na transição da década de

1960 para 1970 –, o pós-moderno também assume uma agenda política determinada. Essa agenda se faz por dois caminhos: o primeiro é o da tentativa de estabelecer uma nova cultura, um novo padrão de sociabilidade, e o segundo é o de afirmação de uma ação política que oriente para uma determinada transformação das formas de organização da sociedade de uma maneira também determinada. No caso específico do pós-moderno, a nova cultura que tenta ser estabelecida é a do senso-comum como fonte primordial de conhecimento, adotado como método de compreensão da realidade, e da valorização de toda a perspectiva possível através do diálogo entre elas como ação política central. Deste modo, o pós-moderno, como o próprio sufixo aponta, se coloca como alternativa negativa do pensamento moderno, o que significa dizer que ele nega tanto a visão de mundo liberal-conservadora quanto a socialista-revolucionária, aparentemente portadoras de características essenciais semelhantes.

Esse fenômeno de instituição de uma nova visão de mundo completa a cristalização do irracionalismo como a alternativa da linha de menor resistência do capital. A crise do capitalismo, o movimento dessa crise, cuja essência parece se confirmar como um fenômeno estrutural, e a agudização das lutas de classes decorrentes dessa crise são deslocadas dessas discussões teóricas e de suas conseqüentes derivações políticas. As variações secundárias, as falsas questões e a elaboração de condutas políticas não radicais surgem dos estreitos limites de compreensão de mundo oferecidos pelo pensamento irracionalista, ao mesmo tempo em que compõem a função de manter as condições de reprodução da vida favoráveis à classe dominante, favoráveis à burguesia. Santos parece encaixar-se nesse movimento.

Retomando o caminho ao objeto central desta dissertação, a teoria de Santos sobre a crise da modernidade se apresenta como fruto maduro de todos esses debates. Ele representa a aproximação, dentro do campo dos teóricos que pensam a emancipação social, do pensamento de esquerda com ideais conservadores que se contrapõem a sua intenção original. Fundamentado na centralidade da linguagem, sua teoria se afasta da avaliação dos aspectos econômicos da realidade em favorecimento da unilateralização dos aspectos culturais. Do mesmo modo que a centralização da linguagem combate os valores da centralidade do trabalho, a teoria de Santos renega todo o debate que não se fundamenta através da linguagem e também por um forte apelo subjetivo. Considerando ainda a resposta que Santos dá à crise paradigmática, a proposição das sociologias das ausências e das emergências, bem como do trabalho de tradução, imbuídas do irracionalismo, podem se tornar um obstáculo às suas pretensões emancipatórias. A tendência apontada no primeiro capítulo da dissertação sobre a possível interferência negativa do então vislumbrado idealismo de Santos em seu próprio projeto ganha força. Um pensamento que pretende combater a indolência da razão moderna

não pode cometer o mesmo pecado, desprezando de antemão um tipo de conhecimento que, por mais que se considere obsoleto em suas respostas e dogmático em sua defesa, não deixa de ser expressão humana consciente de uma tentativa de intervenção na realidade. Aceitar os procedimentos de Santos significa negar outro conjunto de teorias, caracterizando um conflito de ideias. A solução para esse conflito não pode estar no fechamento de determinado grupo numa rodada interna de debates. Por mais que esse grupo possa ser heterogêneo, ainda está fundado nos mesmos pressupostos, e o fechamento para ideias contrárias aos seus pressupostos não caracteriza outra coisa senão uma tendência dogmática. Vê-se, então, que um pensamento heterogêneo, plural, pode ser tão dogmático quanto um pensamento considerado homogêneo, unitário. E o é, neste caso em específico, porque não é capaz de reconhecer que boa parte, senão todos, os seus pressupostos estão fundamentados naquilo que de pior aconteceu no campo do saber nos últimos dois séculos. Santos é, mais do que estimulador de uma forma de saber que não é capaz de reconhecer os próprios fundamentos históricos, vítima dessa mesma lógica. Eis a condição interessante vivida por Santos: por mais bem-aventurado que ele possa ser – e o é, ao menos no nome, diga-se de passagem –, isso não lhe garante a elaboração de uma solução ao problema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. **A crise da crise marxismo**: introdução a um debate contemporâneo [tradução de Denise Bottmann]. – 3ª ed. – São Paulo : Brasiliense, 1987.

_____. **As origens da pós-modernidade** [tradução de Marcos Penchel]. – Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1999.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. – 7ª ed. rev. ampl. – São Paulo : Cortez ; Campinas, SP : Editora da Universidade de Campinas, 2000.

BAPTISTA, António Manuel. **O discurso pós-moderno contra a ciência**: obscurantismo e irresponsabilidade. – 2ª ed. – Gradiva : Lisboa, 2002.

BELLI, Rodrigo Bischoff. Uma “sociologia crítica do conhecimento”: Michael Löwy e sua proposta de sociologia do conhecimento. In **Revista Urutágua**, nº 15 – Maringá, 2008. Disponível em: <<http://www.urutagua.uem.br/015/15belli.pdf>>. Acesso em 30 de abril de 2008.

BOBBIO, Norberto (org.). **Dicionário de política** [tradução de Carmen C. Varriale *et al.*]. 12ª ed. – Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 2004, vol. 1.

CHASIN, J. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo : Boitempo, 2009.

COSTA, Gilmaísa. Lukács e a ideologia como categoria ontológica da vida social. In **Revista Urutágua**, nº 09 – Maringá, 2006. Disponível em: <<http://www.urutagua.uem.br/009/09costa.htm>>. Acesso em 21 de abril de 2008.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. – 2ª ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2010.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo** [tradução de Elisabeth Barbosa]. – Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1998.

EVANGELISTA, João Emanuel. **Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno** – São Paulo : Cortez, 1992 (Questões da nossa época: 7).

FERRY, Luc & RENAUT, Alain. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo [tradução de Roberto Markenson & Nelci do Nascimento Gonçalves]. – São Paulo : Ensaio, 1988.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica [tradução de Flávio Paulo Meurer]. – 3ª ed. – Petrópolis : Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade** [tradução de Raul Fiker]. – São Paulo : Editora UNESP, 1991.

GORZ, Andre. **Adeus ao proletariado**: para além do socialismo [tradução de Angela Ramalho Vianna & Sérgio Góes de Paula]. – Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1982.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”** [tradução de Artur Morão]. – Lisboa : Edições 70, 1968.

_____. **Para a reconstrução do materialismo histórico** [tradução de Carlos Nelson Coutinho] – São Paulo : Brasiliense, 1983.

_____. **Racionalidade e comunicação** [tradução de Paulo Rodrigues]. – Lisboa : Edições 70, 1996.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural [tradução de Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves]. – 4ª ed. – São Paulo : Loyola, 1994.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991 [tradução de Marcos Santarrita] – 2ª ed. – Companhia das Letras : São Paulo, 2004.

IANNI, Octavio. A crise de paradigmas na sociologia: problemas de explicação. *In Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº13, s/d. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_13/rbcs13_05.htm>. Acesso em 19 de abril de 2008.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio [tradução de Maria Elisa Cevasco]. – 2ª ed. São Paulo : Ática, 2002.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas** [tradução de Beatriz Vianna Boeira & Nelson Boeira]. – 9ª ed. – São Paulo : Perspectiva, 2006.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização**: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial [tradução de Karen Elsabe Barbosa]. – 2ª ed. – Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1993.

LAMPEDUSA, Tomasi di. **O Leopardo** [tradução de Rui Cabeçadas]. – 3ª ed. – São Paulo: Difel, 1963.

LESSA, Sérgio. **Lukács: el método y su fundamento ontológico**. 2000. Disponível em: <http://www.sergiolessa.com/Cap_de_livros/Lkcs_metod_cap_-2000.pdf>. Acesso em 19 de abril de 2008.

_____. **Para compreender a Ontologia de Lukács**. – 3ª ed. – Ijuí : Unijui, 2005.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento [tradução de Juarez Guimarães & Suzanne Felicie Léwy]. – 5ª ed. – São Paulo : Cortez, 1994.

LUKÁCS, György. **El asalto a la razón** [tradução de Wenceslao Roces]. – 3ª ed. – Barcelona, México, D.F. : Grijalbo, 1972.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem [tradução de Carlos Nelson Coutinho]. *In* **Temas de Ciências Humanas**, nº 4. – São Paulo : Ciências Humanas, 1978, pp. 1-18.

_____. **Existencialismo ou marxismo?** [Tradução de José Carlos Bruni]. – São Paulo : Ciências Humanas, 1979a.

_____. **Ontologia do ser social**: os princípios ontológicos fundamentais de Marx [tradução de Carlos Nelson Coutinho]. – São Paulo : Ciências Humanas, 1979b.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível [tradução de Lya Luft & Rodnei Nascimento]. – São Paulo : Boitempo, 2010.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna** [tradução de Ricardo Corrêa Barbosa]. – 12ª ed. – Rio de Janeiro : José Olympio, 2009.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia** [tradução de Sérgio Magalhães Santeiro] – 4ª ed. – Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1982.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. *In* SADER, Emir (org.). **Dialética da dependência**: uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini. – Petrópolis : Vozes ; Buenos Aires : CLACSO, 2000, pp. 105-165.

MARX, Karl. O Método da Economia Política. *In* **Para a crítica da economia política – Introdução** [tradução de José Arthur Giannotti & Edgar Malagodi]. – São Paulo : Abril Cultural, 1974, (Os Pensadores; XXXV), pp. 122-9.

_____. **O Capital**: crítica da Economia Política [tradução de Reginaldo Sant'Anna]. – 12ª ed. – Livro 1, vol. I & II. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1988.

_____ & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã** [tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa]. – 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 1998.

MÈSZÀROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição [tradução de Paulo Cezar Castanheira & Sérgio Lessa]. – São Paulo : Boitempo Editorial, 2002.

_____. **O poder da ideologia** [tradução de Paulo Cezar Castanheira]. – São Paulo : Boitempo Editorial, 2004.

NETTO, José Paulo. **Marxismo impenitente**: contribuição à história das ideias marxistas. – São Paulo : Cortez, 2004.

OFFE, Claus. Trabalho: a categoria sociológica chave? *In* OFFE, Claus. **Capitalismo desorganizado**: transformações contemporâneas do trabalho e da política [tradução de Wanda Caldeira Brant]. – 2ª ed. – São Paulo : Brasiliense, 1994, pp. 167-197.

ORGANISTA, José Henrique Carvalho. **O debate sobre a centralidade do trabalho**. – São Paulo : Expressão Popular, 2006.

PINASSI, Maria Orlanda. **Da miséria ideológica à crise do capital**. – São Paulo : Boitempo, 2009.

RANIERI, Jesus. Sobre o conceito de ideologia. *In Estudos de Sociologia*, v. 8/9, nº 13/14 – Araraquara : Edunesp, 2002/2003, pp.7-36.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Da sociologia da ciência à política científica. *In Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 1, 1978, pp. 11-56. Disponível em <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Da_sociologia_da_ciencia_a_politica_cientifica_RCCS1.PDF>>. Acesso em 08 de agosto de 2011.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. – 7ª ed. – Porto : Edições Afrontamento, 1995.

_____. A queda do *Angelus Novus*: para além da equação moderna entre raízes e opções. *In Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 45, 1996, pp. 5-34. Disponível em <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/A_queda_do_Angelus_Novus_RCCS45.PDF>>. Acesso em 08 de agosto de 2011.

_____. “Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?” *In Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 54 – 1999, pp. 197-215. Disponível em <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Porque_e_tao_dificil_construir_teor ia_critica_RCCS54.PDF>>. Acesso em 13 de maio de 2009.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. – 6ª ed. – Porto : Afrontamento, 2002a.

_____. Introdução geral à coleção. *In* _____(org.) **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa. – Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2002b, (Reinventar a emancipação social: para novos manifestos; 1), pp. 13-27.

_____. **O Fórum Social Mundial**: manual de uso. – São Paulo : Cortez, 2005.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *In* _____ (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: “Um discurso sobre as ciências” revisitado. – 2ª ed. – São Paulo : Cortez, 2006, pp. 777-821.

_____. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. – 7ª ed. – São Paulo : Cortez, 2009.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. – 13ª ed. – São Paulo : Cortez, 2010.

_____ & TAVARES, Manuel. Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico: Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos. *In Revista Lusófona de Educação*, nº 10 –2007, pp.131-137. Disponível em <<<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/633/528>>>. Acesso em 10 de agosto de 2011.

_____ ; SADER, Emir & GENTILI, Pablo. Entrevista Boaventura de Sousa Santos. *In Margem Esquerda: ensaios marxistas*, nº 8 – 2006, pp. 13-21.

SOKAL, Alain & BRICMONT, Jean. **Imposturas intelectuais** [tradução de Max Altman]. – 2ª ed. – Rio de Janeiro : Record, 2001.

TONET, Ivo. **A crise das ciências sociais**. 1993. Disponível em: <http://www.geocities.com/ivotonet/arquivos/a_crise_das_ciencias_sociais.pdf>. Acesso em 19 de maio de 2008.

WOOD, Ellen Meiksins. O que é a agenda pós-moderna? *In* _____ & FOSTER, John Belamy (orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo** [tradução de Ruy Jungmann]. – Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1999, pp. 7-22.