

Desdobramentos da concepção de Boaventura de Sousa Santos sobre a teoria marxiana em seu projeto de emancipação social

Rodrigo Bischoff Belli¹

Boaventura de Sousa Santos é uma figura particular da sociologia contemporânea. Contrariando a visão ainda comumente aceita de que a atividade acadêmica deve se restringir ao gabinete, Santos assume uma postura ativa. Embasado na tese de que vivemos um período de transição paradigmática profunda, que atinge o mundo de uma maneira geral e que se apresenta a todos como uma crise do entendimento e da efetivação do projeto moderno, ele assume uma posição de orientação dos possíveis rumos que ela pode vir a seguir. E, neste sentido, seja como um dos organizadores do Fórum Social Mundial, seja como pesquisador e organizador do projeto *Reinventar a emancipação social*, Santos direciona seus esforços na consolidação de um paradigma que promova a emancipação social.

E quando se fala em emancipação social, é impossível não se remeter à figura e à teoria de Karl Marx. Mesmo um pouco mais de um século depois de sua morte, o intelectual alemão continua como uma das principais referências teóricas, senão a mais importante, no pensamento referente à transformação social. Santos, é claro, não foge à risca e tem em Marx um importante referencial.

Como cientista social também engajado na causa da emancipação social, não posso deixar de analisar a proposta da teoria de Santos. Neste texto, venho apresentar minhas primeiras opiniões a respeito. Defendo a tese de que por mais bem-aventurada que possa ser a proposta de Santos, ela sofre com certos equívocos epistemológicos, equívocos estes que podem ser visualizados se contrapostos a sua leitura da teoria marxista. Aqui, concordo com Netto, que afirma que Santos, no seu resgate da teoria marxiana ignora aquilo que lhe é mais essencial: “seu conteúdo unitário e totalizante/totalizador, embasado numa ontologia do ser social – a partir da crítica da economia política – historicamente constituído no mundo do capital” (NETTO, 2004, p. 239). Esta leitura ontológica da teoria marxiana, realizada originalmente por Georg Lukács, nos parece aquela que realmente lhe extrai todo o seu conteúdo. Vejamos a seguir como isso ocorre.

Santos é bastante reticente ao adotar a teoria marxiana e marxista na elaboração do novo paradigma que ele afirma estar em construção e que pretende superar o paradigma moderno.

¹ Mestrando no Programa de pós-graduação em Ciências Sociais da UNESP.

Mesmo entendendo que esse novo paradigma em construção (denominado por ele como pós-moderno²) pretenda ao socialismo³, a importância e a influência da teoria de Marx e da tradição desdobrada de seus escritos deve ser bastante ponderada. Afinal, o marxismo seria, para Santos, um produto legítimo da modernidade, herdando de sua matriz toda sua racionalidade e todos os seus pressupostos que se apresentariam hoje como completamente ultrapassados. Deste modo, a sociologia de Marx, ou seja, a teoria social marxiana seria insuficiente. Porém, apesar dos pesares, ela se constituiria como um projeto de emancipação social de grande impacto na história, e mesmo limitada pela modernidade, seu potencial político não poderia ser descartado. Em poucas palavras, a questão do tratamento da teoria de Marx por Santos se resume na seguinte frase: “em que medida a sociologia de Marx é capaz de efetivar a utopia de Marx?” (SANTOS, 1997, p. 36).

Para Santos, o socialismo só poderia encontrar lugar na realidade se aqueles que pretendem à emancipação humana superassem os entraves próprios à teoria crítica moderna como um todo, mas em especial a teoria crítica marxista. Os principais entraves da teoria marxista (também compartilhados pela teoria crítica moderna em geral) seriam, para Santos, três: *a noção de totalidade*, que deriva um posicionamento que preveria uma única alternativa emancipatória; *a centralidade da categoria trabalho* nas análises sociológicas, supervalorizando assim as classes sociais como categoria modelar no reconhecimento dos agentes sociais capazes de promover tal emancipação; e *a idéia de progresso*, que ignora problemas atuais mais urgentes, como o da ecologia e o da democracia, em favorecimento do um enfoque maior com relação ao desenvolvimento das forças produtivas (SANTOS, 1999).

A análise dessas contradições, derivadas supostamente da teoria marxista, deve ser levada a cabo, segundo Santos, por uma teoria crítica pós-moderna. Esta nova teoria crítica deve começar pela crítica do conhecimento. Isto só poderia ocorrer se o sujeito tomar o seu objeto do saber enquanto sujeito, como um igual perante seu observador. Seria preciso adotar ao invés de um conhecimento-regulação, um conhecimento-emancipação.

² Santos sempre se mostrou insatisfeito com essa denominação, pois que ela levava quase sempre a uma identificação sua ao movimento pós-moderno em geral. Santos utilizava o termo pós-moderno por achar que não havia outro melhor no momento, mas insistia na distinção entre o seu pós-modernismo – dito por ele mesmo como de oposição – e o pós-modernismo mais em voga, classificado como celebratório. Ambas as correntes, segundo o próprio Santos, teriam ciência da falência do projeto moderno, tanto de suas instituições quanto de sua racionalidade, mas se diferenciariam pelos rumos a serem tomados para sua superação. Enquanto o pós-modernismo de oposição orienta suas ações para a efetivação de um novo paradigma voltado para a emancipação, o pós-modernismo celebratório concebe a própria crise como um momento de transformação social contínuo, sem a necessidade de constituição de um novo modelo geral, não diferenciando, assim, as diferenças entre teorias emancipatórias e regulatórias.

³ O sentido de socialismo parece sofrer uma alteração profunda em Santos. 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 a noção original de socialismo (Cf. SANTOS, 1997, p. 111).

O marxismo, assim como a teoria moderna em geral, se baseara sempre no conhecimento-regulação, ajudando a promover o *monoculturalismo*, a *peritagem heróica* e a *ação conformista*. O monoculturalismo seria tirânico, impedindo que outras formas de saber contribuíssem para a tentativa de emancipação social. A peritagem heróica 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 conseqüências 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. 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.

Para a superação dessa forma de conhecimento, 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 heróica 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.

Vejamos agora um pouco mais detalhadamente, como Santos transparece a sua leitura da teoria marxiana e de como ela contribui para a elaboração de seu projeto emancipador.

Em todos os textos mantém-se a mesma base argumentativa: seriam Marx e o marxismo produtos legítimos da modernidade e, por essa razão, herdariam desta todos os seus limites. A teoria marxista se tornaria útil na elaboração do novo paradigma se passasse por uma análise crítica que filtrasse as suas limitações modernas expressas nas noções de totalidade, de centralidade do trabalho e de progresso.

Para Santos, o marxismo concebe a sociedade enquanto uma totalidade, um conjunto unitário de tendências, e como conseqüência, também proporia uma única alternativa à sociedade que existe: o socialismo. Pautado sobre o pressuposto teórico de que é possível abarcar abstrata e integralmente a totalidade social, o marxismo ignoraria as diversas formas de manifestação presentes na sociedade, orientando as ações transformadoras para um único sentido e atribuindo a elas um único agente histórico. A tendência desse pensamento seguiria mais para a regulação do que para a emancipação.

Em contrapartida, Santos propõe um reconhecimento das diversas formas de saber e de agir em prol da emancipação humana. A promoção desse multiculturalismo é possível com o auxílio de dois procedimentos metodológico que ele denomina como sociologia da ausência e o trabalho de tradução.

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, s/d, p. 11-2). O marxismo promoveria, no caso, a não existência de um sem numero de teorias. O caráter totalizante do marxismo derivaria num totalitarismo epistemológico.

Aliada a sociologia das ausências, está o trabalho de tradução, que visa a 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, s/d, p.30).

Estes dois procedimentos também são importantes para a desconstrução da segunda noção problemática do marxismo, o da centralidade do trabalho e das posturas teóricas e intervencionistas derivadas dela, em especial o uso do conceito de classe social pela sociologia e pelo pensamento revolucionário. Por mais que esta categoria tenha representado uma ferramenta importante para a sociologia, colocá-la nos tempos de hoje como a principal categoria analítica significaria desprezar todas as outras formas de manifestação das relações sociais, inclusive nas diversas facetas que a dominação e a opressão existem.

Este princípio, supostamente apriorístico da concepção do sujeito da transformação social, é o mesmo responsável por aquilo que ocorre com a teoria moderna em geral e que Santos denomina de peritagem heróica. A peritagem heróica se faz 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 conseqüências técnicas (os desdobramentos dessa ação na realidade). O conhecimento passa a ser considerado completamente descontextualizado de sua origem, a ponto de torná-lo menos científico do que se pretendia. Essa situação colocaria o cientista numa posição de heroísmo, de aventureiro mais do que de cientista.

A teoria crítica pós-moderna, apoiado na sociologia das ausências e no trabalho de tradução, toma o conhecimento sempre contextualizado pelas condições de sua produção e a medida que ele é capaz de efetivar as transformações para as quais ele foi elaborado. Seria uma forma de conhecimento prudente, que tenta manter os limites de seus desdobramentos muito próximos a contingência de sua elaboração.

A atual situação do capitalismo confundiria aqueles que pretendem à emancipação humana, pois oferece um quadro muito limitado de ações, embora apresenta esse quadro de maneira bastante diferente, como se o capitalismo fosse o regime social das oportunidades. Essa ilusão de liberdade traz o problema da ação conformista travestida de ação rebelde e encontra na idéia de progresso, comum a modernidade e ao marxismo, um elemento-chave de sua reprodução.

A noção de progresso, ou seja, a idéia de que o desenvolvimento das forças produtivas pode trazer inevitavelmente o bem-estar à humanidade, impede a visualização de que é justamente a atividade industrial que colabora para o aumento das contradições entre capital-trabalho e para a destruição das condições básicas de manutenção de nossas vidas.

Contra essa forma bastante limitada de pensamento, Santos propõe uma sociologia das emergências:

“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, s/d, p. 24).

Os três procedimentos que compõe o paradigma pós-moderno demonstram, portanto, uma leitura crítica da teoria marxiana, visando superá-la com o objetivo de reabilitar o socialismo. Por mais bem-aventurado que possa estar Santos com a formulação desse projeto, uma análise mais cuidadosa pode demonstrar uma série de equívocos, ao menos no que se refere a leitura de Marx e de como ela influencia a orientação de seu projeto.

A leitura de Marx empreendida por Santos ignora aquilo que, para Lukács, é original ao pensador alemão e que faz de sua teoria um instrumento para se pensar a transformação social: o caráter ontológico de suas afirmações.

São poucos os que concebem o marxismo como uma ontologia. Lukács faz parte dessa minoria, apontando que essa concepção 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, na esteira de Marx, que o homem, enquanto ser que trabalha, é “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. 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 constituiria para Marx, segundo Lukács, numa simples continuidade da vida natural, mas teria por base as posições teleológicas dos homens. As posições teleológicas de um modo geral expressariam o modo particular da reprodução do ser social comparado às formas de existência predominantemente naturais.⁴

O trabalho, enquanto posição teleológica primária, seria o momento predominante na diferenciação do ser humano, enquanto ser social, do mundo natural. Pelo trabalho o ser humano criaria um novo objeto e, ao mesmo tempo, se reconheceria como sujeito frente ao objeto por ele criado; criaria não só um novo ser como criaria a si mesmo como entidade genérica. Neste processo se realizaria a superação da pura animalidade, haja vista que o trabalho contém, aqui, em germe, os atos da consciência capazes de elaborar respostas ao ambiente natural, garantindo a sobrevivência da espécie humana enquanto gênero.⁵

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 ser social. Mas, se Lukács, na esteira de Marx, 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 diversificar-se-iam as necessidades do ser humano para além daquelas referentes à simples reprodução da vida material. O ser humano passaria a desejar a conhecer a si mesmo, enquanto individualidade e generalidade, e

⁴ Esta afirmação já estava presente em Marx & Engels (1998, p. 10-1, grifo dos autores): “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a **produzir** seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material”. Entretanto, “não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa, já, um modo determinado de atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar sua vida, um **modo de vida** determinado”.

⁵ Os 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: “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).

para isso produziria generalizações que não se destinariam a agir sobre as causalidades naturais, mas que responderiam aos conflitos que surgidos de sua relação com os outros seres humanos. São atos caracterizados como posições teleológicas secundárias.

Tais posições seriam extremamente importantes para que a atividade produtiva pudesse se manter e reproduzir. Isto porque a sociedade se desenvolveria a tal ponto que o modo de manifestar das necessidades cada vez mais se caracterizaria por orientar, de qualquer modo, os indivíduos a tomarem ou não determinadas posições teleológicas. As posições teleológicas secundárias tornar-se-iam cada vez mais decisivas no desenvolvimento social, marcado pelo surgimento de classes sociais de interesses antagônicos, a ponto de se tornarem "a base espiritual-estruturante do que o marxismo chama ideologia" (LUKÁCS, 1978, p. 9).

Assim, a noção de totalidade não seria em Marx, seguindo a leitura de Lukács, tal como pensa Santos, equivalente a noção de totalitarismo. Ela representa sim a observação da realidade como um todo integrado por diversas partes distintas, que, no entanto, não descarta uma certa autonomia dessas partes. A noção de totalidade coloca, na verdade, a visão de uma hierarquia de determinação das relações sociais, onde as relações econômicas são centrais, mas tal posicionamento não é capaz de resumir a complexidade das formas de existência propriamente sociais.

Conseqüentemente, tanto a noção de centralidade quanto a de progresso no marxismo não correspondem a leitura de Santos. A predominância determinante das relações de produção na maneira como o ser social se desenvolve coloca a categoria de classe social no centro das análises sobre a sociedade. Decerto podemos falar no aumento considerável na complexidade do real que teria proporcionado o surgimento de um sem-número de novas formas de opressão e de dominação, sem contar no surgimento de novas classes sociais diferentes das consideradas clássicas. Entretanto, por mais que assumam formas aparentemente independentes, todas elas são frutos de um determinado desenvolvimento histórico das forças produtivas.

Sobre a noção de progresso, embora Marx credite a passagem ao socialismo como resultado do desenvolvimento das forças produtivas, não é possível atribuir a essa afirmação um caráter finalístico, no sentido de que o socialismo seja o único futuro, independentemente das ações que os indivíduos tomarem daqui pra frente. O socialismo depende das forças produtivas tanto quanto depende da luta de sua implementação. O próprio devir histórico nos dá provas disso, evidenciando que a não efetivação do projeto socialista só fez agravar as contradições das relações regidas pelo capital, demonstrando que ao futuro também resta a barbárie. E mesmo que se cogite a importância das diversas manifestações de luta existentes para além do socialismo, elas possuirão um resultado

radical apenas se forem capazes de orientar transformações na maneira como os homens produzem e reproduzem sua vida.

Se a crítica realizada aqui estiver correta, é possível formular a hipótese de que a concepção de Santos sobre a teoria marxiana pode derivar numa postura teórico-prática contraditória. Ao se pautar em pressupostos que negam conceitos básicos de totalidade, da centralidade do trabalho e da noção de progresso, próprios aos textos marxianos, e que acarreta na negação das determinações materiais incorporadas nos conflitos de classe, a concepção de Santos pode estar distante de reconhecer as limitações objetivas dentro das quais ela mesma, enquanto formulação ideológica alternativa, se encontra.

Referências:

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

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

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

NETTO, José Paulo. De como não ler Marx ou o Marx de Sousa Santos. In **Marxismo impenitente:** contribuição à história das idéias marxistas. – São Paulo : Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Da sociologia científica à política científica”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 1 – 1978, p. 11-56. Disponível em <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Da_sociologia_da_ciencia_a_politica_cientifica_RCCS1.PDF>>. Acesso em 30 de março de 2009.

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

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** – 4ª ed. – São Paulo : Cortez, 1997.

_____. “Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?” **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 54 – 1999, p. 197-215. Disponível em <<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Porque_e_tao_dificil_construir_teorica_critica_RCCS54.PDF>>. Acesso em 13 de maio de 2009.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna.** – 4ª ed. – Rio de Janeiro : Graal, 2003.

_____. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** S/d.
Disponível em: <www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>. Acesso em 15 de dezembro de 2008.