

## Sobre a Noção de Teoria Crítica Pós-Moderna de Boaventura de Sousa Santos

## On the Notion of Post-Modern Critical Theory by Boaventura de Sousa Santos

Paulo Vitorino Fontes<sup>1</sup> 

### Resumo

Este trabalho de investigação pretende contribuir para a renovação da teoria crítica em geral e para o enriquecimento do diálogo no seio de diferentes tradições da teoria crítica em particular. Para tal iremos desenvolver os contributos de Boaventura de Sousa Santos, que resgata os saberes dos Sul do mundo para confrontar o pensamento dominante do Norte Ocidental. Convocaremos o seu questionamento crítico à modernidade ocidental que se impôs ao mundo, pelo colonialismo e pelo capitalismo, em processos regulatórios sistemáticos que se expandiram a todos os sectores da vida social. Para além da interpelação crítica a desenvolver, também iremos contribuir para o diálogo das epistemologias emergentes do Sul com as do Norte Ocidental. Diálogo que parte de práticas alternativas ocorrentes, principalmente na América-Latina e que pode conduzir a velha Europa a uma aprendizagem e a uma ampliação dos seus horizontes. Nessa perspectiva tentaremos potenciar um diálogo mutuamente enriquecedor de propostas teóricas diferentes e complementares de exercício da crítica.

**Palavras-chave:** Boaventura de Sousa Santos. Teoria crítica. Teoria da tradução.

### Abstract

This investigative work aims to contribute to the renovation of Critical theory in general and to enrich the dialogue within different traditions of critical theory in particular. We will develop the contributions of Boaventura Sousa Santos, which mines the knowledge of the South of the world to confront the dominant thinking of the Northwest. We will summon up his critical questioning of the occidental modernity that has spread throughout the world, through colonialism and capitalism, in systematic regulatory processes that have expanded to all sectors of social life. Besides the critical interpellation that is to be developed, we will contribute to the dialogue between the emerging southern epistemologies with those of the Northwest. A dialog that stems from occurring alternative practices, mainly in Latin-America and that may lead to old Europe towards a new learning and a broadening of its horizons. In that perspective we aim to spark a mutually enriching dialogue of different theoretical proposals, which will complement the exercise of criticism.

**Keywords:** Boaventura de Sousa Santos. Critical theory. Translation theory.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teoria Jurídico-Política e Relações Internacionais pela Universidade de Évora (2016). Investigador do Centro de Investigação em Ciência Política da Universidade de Évora (CICP, Évora, PAo, Portugal). E-mail: pfontes@uevora.pt. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1443-6820>.

## **Introdução**

A ideia de uma sociedade alternativa e a luta para consegui-la constituíram o alicerce da teoria crítica e das políticas das esquerdas ao longo do século XX. A capacidade de articular a ideia de um futuro alternativo com uma forma contestatória de viver no presente tem alimentado historicamente o marxismo. Porém, nas últimas décadas, observa-se que grande parte do pensamento crítico e das políticas de esquerdas, em particular no Norte global, perderam a capacidade de formular a ideia de um futuro pós-capitalista crível.

Vários autores e autoras de diferentes latitudes têm contribuído para a renovação da teoria crítica. A nossa proposta é apresentar o contributo de Boaventura de Sousa Santos, um acadêmico português internacionalmente conhecido e reconhecido, principalmente no Sul do mundo, tanto na língua portuguesa, inglesa, como espanhola, entre outras e que nos traz um pensamento alternativo pós-moderno, que interpela o pensamento dominante. Convocaremos o seu questionamento crítico à modernidade ocidental que se impôs ao mundo, pelo colonialismo e pelo capitalismo, em processos regulatórios sistemáticos que se expandiram a todos os sectores da vida social. Aqui se inclui o diálogo das epistemologias emergentes do Sul com as do Norte Ocidental. Diálogo que parte de práticas alternativas ocorrentes, principalmente na América-Latina, que pode conduzir a velha Europa a uma aprendizagem e a uma ampliação dos seus horizontes. De igual modo, as epistemologias do Sul também precisam ser divulgadas e compreendidas no próprio Sul, historicamente condicionado ao estudo dos autores e autoras do Norte. Importa ampliar os horizontes culturais, tanto da Europa, como do resto do mundo, incluindo os espaços e tempos de elaboração de pensamentos alternativos. Nessa sequência tentaremos contribuir também para um diálogo mutuamente enriquecedor de propostas teóricas de exercício da crítica.

## **Perspectivar a teoria crítica para além da modernidade ocidental**

A teoria crítica não é uma invenção nem propriedade dos teóricos de Frankfurt. No entanto, estes contribuíram decisivamente na articulação de uma tradição intelectual fundamental que integra a teoria, bem como no modo como a teoria crítica pode questionar o discurso da esfera pública. Nos dias de hoje, a teoria crítica é desenvolvida não só por Jürgen Habermas, por Axel Honneth, seu sucessor no Instituto para a Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt e pelos seus seguidores, mas também por um vasto leque de autores e autoras que trabalham a partir de diferentes abordagens.

Vários autores e autoras da América Latina, como Aníbal Quijano do Peru (2001), Edgardo Lander (2000) da Venezuela, Santiago Castro-Gómez (1998) e Óscar Guardiola Rivera (2002) da Colômbia, Enrique Dussel (1977, 1994) do México, Javier Sanjinés (2004) da Bolívia, Zulma Palermo (2005) da Argentina, Catherine Walsh (2005) do Equador, Paulo Martins (2012) do Brasil, Walter Mignolo (1995, 2003a, 2003b), Arturo Escobar (2005), Freya Schiwy (2009), Fernando Coronil (1992), Nelson Maldonado-Torres (2006), Agustín Lao-Montes (2005), Ramón Grosfoguel (2003) e Margarita Cervantes-Rodríguez (2010) dos Estados Unidos da América salientaram a coexistência de diferentes epistemes ou formas de produzir conhecimentos entre intelectuais, tanto da academia, como dos movimentos sociais. Questionaram o desenho colonial e imperial da geopolítica dominante do conhecimento e a

subalternização epistemológica, ontológica e humana que esta geopolítica tem promovido. Estes autores, assim como Boaventura de Sousa Santos (2002, 2010) da academia portuguesa têm construído um pensamento decolonial a partir do entendimento que as geopolíticas do conhecimento constituem uma estratégia medular do projeto da modernidade; a defesa do conhecimento científico como única forma válida de produzir verdades sobre a vida humana e a natureza, como conhecimento que se julga universal, oculta, invisibiliza e silencia as outras epistemes (WALSH, 2005, p. 17). Para este pensamento crítico decolonial está implícita a ideia de que a colonialidade<sup>2</sup> é constitutiva da modernidade, o que significa dizer que a modernidade em geral, mas particularmente em relação à América Latina, não pode ser entendida sem ter em conta seus nexos com os legados coloniais e as diferenças étnico-raciais que o poder moderno/colonial tem produzido nesta parte do mundo (WALSH, 2005, p. 18).

Optaremos por desenvolver aqui a contribuição de Santos, cujas apreciações da Escola de Frankfurt coincidem no geral com as de autores e autoras latino-americanos/as, ao articular várias interrogações e dificuldades que a teoria crítica ocidental enfrenta, ao confrontar-se com práxis sociais diferentes daquela da modernidade europeia.

Segundo Santos (2002, p. 25),

[...] a teoria crítica desdobrou-se em múltiplas orientações teóricas, estruturalistas, existencialistas, psicanalíticas e fenomenológicas, e os ícones analíticos mais salientes foram, talvez, classe, conflito, elite, alienação, dominação, exploração, racismo, sexismo, dependência, sistema mundial, teologia da libertação.

Estes conceitos e as configurações teóricas a eles articuladas, ainda hoje integram o trabalho dos/as cientistas sociais. Podendo-se pensar que é tão fácil fazer teoria social crítica hoje como o era antes, Santos (2002, p. 25) alerta-nos para as dificuldades, uma vez que muitos destes conceitos deixaram de ter a centralidade que tinham antes, ou, fruto de tanta reconstrução teórica, perderam alguma da sua força crítica.

A teoria crítica, desde Horkheimer, concebe a sociedade como totalidade e propõe uma alternativa total ao que existe. Ora, para Santos (2002, p. 26), foi Foucault que mostrou não haver “qualquer saída emancipatória dentro deste *regime de verdade*, já que a própria resistência se transforma ela própria num poder disciplinar e, portanto, numa opressão consentida porque interiorizada”. Santos ao evidenciar as falhas e omissões da ciência moderna, enfatiza a necessidade de procurar “regimes de verdade” alternativos, outras formas de conhecimento que têm sido marginalizadas, suprimidas e desacreditadas pela ciência moderna. Apresenta o nosso lugar como um lugar multicultural, com uma preocupação hermenêutica de desconfiança contra aparentes universalismos ou totalidades. O autor define a sua posição claramente, negando a existência de um princípio único de transformação social. O que há são futuros possíveis

---

<sup>2</sup> Confira o conceito de colonialidade de Aníbal Quijano (2000, p. 1) que em síntese a define como “um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Funda-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular desse padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência social quotidiana e à *escala* societal. Se origina e mundializa a partir da América.” A escolha de Santos justifica-se acima de tudo pela nossa afinidade com a obra deste autor e não parte de qualquer juízo de valor em comparação aos restantes autores e autoras que desenvolvem o pensamento decolonial.

em concorrência com outros futuros alternativos. Não existe uma forma única de dominação. São inúmeras as suas faces, bem como são múltiplas as resistências e os agentes que as protagonizam.

Assim, segundo o mesmo autor, não é possível reunir todas as resistências e agências numa teoria comum total. “Mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma *teoria de tradução* que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos atores coletivos «conversarem» sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam” (SANTOS, 2002, p. 27). É através da “tradução”, que Santos (2002, p. 31) designa por hermenêutica diatópica que as necessidades, aspirações e práticas de uma determinada cultura podem ser compreendidas por outra cultura. O autor não propõe uma grande teoria para o conhecimento-emancipação, mas uma “teoria da tradução intercultural” que sirva de fundamentação epistemológica às práticas emancipatórias, todas elas transitórias e inacabadas e, assim, somente sustentáveis se estiverem ligadas entre si.

Na modernidade eurocêntrica, para Santos (2002, p. 29), apesar de inscritas duas formas de conhecimento na sua matriz: o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação, verifica-se que o conhecimento-regulação tem vindo a dominar totalmente o conhecimento-emancipação. A razão prende-se com o modo como a ciência moderna ascendeu e institucionalizou-se como conhecimento dominante. Para este autor, a teoria crítica ao descurar a crítica epistemológica da ciência moderna e apesar de ambicionar ser uma forma de conhecimento-emancipação converteu-se em conhecimento-regulação, uma vez que procura desenvolver as possibilidades emancipatórias dentro do paradigma dominante. Ora, Santos (2002, p. 16) defende a tese que “deixou de ser possível conceber estratégias emancipatórias genuínas no âmbito do paradigma dominante já que todas elas estão condenadas a transformar-se em outras tantas estratégias regulatórias”. Santos propõe uma crítica radical do paradigma dominante, tanto dos seus modelos regulatórios como dos seus modelos emancipatórios, de forma que a teoria crítica pós-moderna possa anunciar paradigmas emergentes.

Desde o início dos anos 1990 que académico português ampliou o seu conceito de pós-moderno e de pós-modernidade, num contexto de acumulação de crises do capitalismo e do socialismo nos países da Europa de Leste, que passou a designar não só um novo paradigma epistemológico, como um novo paradigma social e político. Trata-se de pensar a transformação social mais além do capitalismo e mais além das alternativas teóricas e práticas ao capitalismo produzidas pela modernidade ocidental (SANTOS, 2007a, p. 40).

O autor salienta a noção de transição paradigmática, tanto societal como epistemológica, uma vez que o paradigma sociocultural da modernidade, constituído antes do capitalismo se ter convertido no modo de produção industrial dominante, poderá desaparecer antes do capitalismo perder a sua posição dominante. Para Santos (2002, p. 49), “esse desaparecimento é um fenómeno complexo, já que é simultaneamente um processo de superação e um processo de obsolescência.” É superação na medida em que a modernidade cumpriu e, nalguns casos, até excedeu as suas promessas. É obsolescência na medida em que a modernidade já não consegue cumprir outras das suas promessas.

Tanto a perspectiva dos excessos como dos déficits da modernidade explicam o período de crise aparente, mas que a um nível mais profundo o autor define como um período de transição paradigmática. “A eficácia da transição pós-moderna consiste em construir um novo e vasto horizonte de possíveis futuros alternativos, um horizonte pelo menos tão novo e tão vasto como aquele que a modernidade outrora construiu e que depois destruiu ou deixou destruir” (SANTOS, 2002, p. 50). O autor desenvolva uma conceitualidade que designa de pós-modernidade de oposição, ou

seja, uma conceitualização da atual condição sociocultural que, apesar de admitir o esgotamento das energias emancipatórias da modernidade, não celebra esse facto, mas procura antes opor-se-lhe, traçando uma nova cartografia de práticas emancipadoras (SANTOS, 2002, p. 54).

Santos propõe uma teoria crítica pós-moderna que recuse o vanguardismo e ambicione transformar-se num senso comum emancipatório.

Porque é auto-reflexiva, sabe que não é através da teoria que a teoria se transforma em senso comum. A teoria é a consciência cartográfica do caminho que vai sendo percorrido pelas lutas políticas, sociais e culturais que ela influencia tanto quanto é influenciada por elas (SANTOS, 2002, p. 37).

De forma a poder contribuir para novos sentidos comuns emancipatórios (SANTOS, 2002, p. 327), a teoria deverá identificar e caracterizar as constelações de regulação, as múltiplas opressões das sociedades capitalistas, a pluralidade dos agentes sociais, dos instrumentos sociais e dos conhecimentos suscetíveis de serem mobilizados em constelações emancipatórias. A partir daqui estarão lançadas as sementes de novos sentidos comuns.

Santos salienta a pluralidade cognitiva de paradigmas emergentes, tentando fugir de uma utopia emancipatória assente em verdades universais, como foram as do socialismo e do comunismo marxista. Para manter esta vigilância epistemológica e política, importa incluir o conceito de “paradigmas outros” de Walter Mignolo, que contribui para futuros construídos sobre distintos princípios políticos, éticos, económicos e epistémicos.

Mignolo (2003a, p. 20) chama “paradigma outro à diversidade e diversidade de formas críticas de pensamento analítico e de projetos futuros assentes nas histórias e experiências marcadas pela colonialidade mais do que naquelas, dominantes até agora, assentes sobre as histórias e experiências da modernidade.” O “paradigma outro” procura negar a universalidade abstrata do projeto moderno que continua invisibilizando a colonialidade. Neste sentido, o “paradigma outro” é distinto e complementar à “transição paradigmática” de Santos, como Mignolo sublinha. Apesar de ambos conceitos partirem da mesma constatação: o esgotamento do projeto da modernidade, por um lado, enquanto Santos afirma-se como um pós-moderno oposicional, propondo uma crítica ao eurocentrismo que não seja eurocêntrica, mas que dilua o eurocentrismo na totalidade planetária; Mignolo (2003a, p. 55-56) apresenta “um paradigma outro” que se diferencia pela tomada de consciência da colonialidade. “Um paradigma outro tem em comum com a transição paradigmática o que podemos chamar o lugar de encontro, chegando a ela desde distintas direções” (MIGNOLO, 2003a, p. 56). A “transição paradigmática” chega ao mundo dispersando o eurocentrismo na história das colónias, por sua vez, “um paradigma outro” começa a partir desse lugar onde chega a transição paradigmática.

Posteriormente, Santos na sua obra *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (2010) vem completar o diagnóstico das dificuldades e dilemas que a teoria crítica desenvolvida na tradição ocidental tem enfrentado nos últimos trinta anos. As dificuldades são ao mesmo tempo políticas, teóricas e epistemológicas. “São dificuldades quase dilemáticas porque ocorrem na própria imaginação política que sustém a teoria crítica e, em última instância, a política emancipadora” (SANTOS, 2010, p. 11). O autor formula a primeira dificuldade da imaginação política desta forma: “é tão difícil imaginar o fim do capitalismo como é difícil imaginar que o capitalismo tenha fim” (SANTOS, 2010, p. 11).

Esta dificuldade, segundo o autor, tem sido fraturante no pensamento crítico, principalmente em duas vertentes que sustentam políticas distintas de esquerdas. A primeira vertente deixou de se preocupar com o fim do capitalismo e centrou a sua atividade no desenvolvimento de propostas que incluindo o capitalismo, permitam reduzir os custos sociais do sistema capitalista. A social-democracia, o “keynesianismo” e o Estado de Bem-Estar e de desenvolvimento dos anos sessenta do século passado constituíram os principais modelos políticos desta vertente. A segunda vertente da tradição crítica, prosseguindo o pensamento de Santos (2010, p. 12), apesar de não se deixar bloquear pela primeira dificuldade, vive intensamente a segunda dificuldade: a de imaginar como será o fim do capitalismo. Esta é uma dupla dificuldade já que, por um lado, reside em imaginar alternativas pós-capitalistas depois do fracasso do socialismo e, por outro, implica imaginar alternativas pré-capitalistas anteriores ao colonialismo. Para além disso,

[...] esta dificuldade da imaginação política não está igualmente distribuída no campo político: se os governos imaginam o pós-capitalismo a partir do capitalismo, os movimentos indígenas imaginam o pós-capitalismo a partir do pré-capitalismo. No entanto, nem uns nem outros imaginam o capitalismo sem o colonialismo interno (SANTOS, 2010, p. 12).

Com a exploração capitalista ao combinar-se com a dominação do colonialismo interno, mais difícil será estabelecer um pacto entre as classes mais afetadas, pois estas são atravessadas por identidades culturais e regionais que multiplicam as fontes dos conflitos e favorecem a sua institucionalização de uma forma cada vez mais problemática e precária (SANTOS, 2010, p. 13).

A segunda dificuldade da imaginação política, segundo Santos (2010, p. 14), “pode formular-se assim: é tão difícil imaginar o fim do colonialismo como é difícil imaginar que o colonialismo não tenha fim”. Uma parte do pensamento crítico deixou-se bloquear pela primeira dificuldade e o resultado tem sido a negação da existência do próprio colonialismo a partir do processo que conduziu às independências, não sendo valorizadas as lutas étnico-raciais, mas sim a mestiçagem como sinal de superação do colonialismo. Ao contrário, a outra vertente da tradição crítica parte do pressuposto de que o processo histórico que conduziu às independências demonstra que o colonialismo interno não só se manteve depois das independências, como em alguns casos se agravou. Se bem que o colonialismo tenha acabado formalmente, juridicamente, mas deixou a colonialidade como herança. A segunda descende do primeiro e corresponde à instauração de uma ordem social de subalternização a partir de antigas experiências coloniais. A dificuldade em imaginar a alternativa ao colonialismo reside no fato deste não ser unicamente uma política de Estado, como sucedia durante o colonialismo de ocupação estrangeira. Ele “é uma gramática social muito vasta que atravessa a sociabilidade, o espaço público e o espaço privado, a cultura, as mentalidades e as subjetividades” (SANTOS, 2010, p. 15). O colonialismo tornou-se assim um modo de viver e de conviver entre aqueles que beneficiam dele e aqueles que o sofrem. Para esta vertente da tradição crítica a luta contra o capitalismo deverá ser conduzida paralelamente à luta contra o colonialismo. Uma vez que a dominação de classe e a dominação étnico-racial alimentam-se mutuamente, a luta pela igualdade não pode separar-se da luta pelo reconhecimento da diferença.

Devido ao protagonismo dos movimentos sociais indígenas, camponeses, afrodescendentes e feministas, principalmente no continente latino-americano, com as suas bandeiras de luta e com as dificuldades da imaginação política progressista já

referidas, constituem-se as razões que determinam a necessidade de manter alguma distância em relação à tradição crítica eurocêntrica. Para além destes fatores, Santos (2010, p. 15) enuncia outros de raiz teórica que reforçam essa necessidade, como são a perda dos “substantivos críticos” e “a relação fantasmal entre a teoria e a prática”.

Como já foi mencionado anteriormente, para além dos principais conceitos analíticos da teoria crítica terem perdido alguma centralidade e força crítica, Santos refere que a teoria crítica já não pode definir os termos do debate. Os novos movimentos sociais das últimas três décadas, ao mesmo tempo que reelaboram os antigos conceitos, introduzem novos conceitos que não têm precedentes na teoria crítica eurocêntrica, assim como não se expressam em nenhuma das línguas coloniais em que a teoria crítica foi construída (SANTOS, 2010, p. 16).

A terceira dificuldade que a teoria crítica enfrenta na perspectiva de Santos (2010, p. 17) reside na enorme discrepância entre o que está previsto na teoria e as práticas mais transformadoras que têm surgido essencialmente no hemisfério sul.

Nos últimos trinta anos as lutas mais avançadas foram protagonizadas por grupos sociais (indígenas, camponeses, mulheres, afrodescendentes, piqueteros, desempregados) cuja presença na história não foi prevista pela teoria eurocêntrica. Organizaram-se muitas vezes com formas (movimentos sociais, comunidades eclesiais de base, piquetes, autogoverno, organizações económicas populares) muito distintas das privilegiadas pela teoria: o partido e o sindicato. Não habitam os centros urbanos industriais, mas lugares remotos nas alturas dos Andes ou nas planícies da selva amazónica. Expressam suas lutas muitas vezes nas suas línguas nacionais e não em nenhuma das línguas coloniais em que foi redigida a Teoria Crítica. E quando suas demandas e aspirações são traduzidas nas línguas coloniais, não emergem os termos familiares de socialismo, direitos humanos, democracia ou desenvolvimento, mas sim dignidade, respeito, território, autogoverno, a vida boa, a Mãe Terra (SANTOS, 2010, p. 17).

Para Santos, esta discrepância entre teoria e prática foi bem visível no primeiro Fórum Social Mundial (FSM) realizado em Porto Alegre em 2001, onde se percebeu que o fosso entre as práticas de esquerda e as teorias clássicas de esquerda era mais profundo do que nunca. “A cegueira da teoria acaba na invisibilidade da prática e, assim, na sua sub-teorização, enquanto que a cegueira da prática acaba na irrelevância da teoria” (SANTOS, 2010, p. 18). A cegueira da teoria foi observada na forma como os partidos convencionais de esquerda e os seus intelectuais minimizaram o significado do FSM, enquanto a cegueira da prática manifesta-se no desprezo que muitos ativistas do FSM expressam pela rica tradição teórica da esquerda eurocêntrica e pela sua renovação.

As causas desta relação fantasmal entre a teoria e a prática são múltiplas, mas Santos (2010, p. 18) salienta a mais importante:

[...] enquanto a teoria crítica eurocêntrica foi construída em poucos países europeus (Alemanha, Inglaterra, França, Rússia e Itália) com o objetivo de influenciar as lutas progressistas nessa região do mundo, as lutas mais inovadoras e transformadoras estão ocorrendo no Sul num contexto de realidades socio-político-culturais muito distintas.

Esta distância fantasmal entre a teoria e a prática não resulta unicamente da diferença de contextos, é também epistemológica e ontológica. Pois estes novos movimentos sociais constroem as suas semânticas e lutas a partir de concepções ontológicas sobre a vida e o ser muito diferentes do imediatismo e individualismo ocidentais. Os seres são comunidades de seres antes de serem indivíduos e nessas comunidades estão presentes os antepassados, os animais e a Mãe Terra. Estas cosmovisões não ocidentais, segundo Santos (2010, p. 19), obrigam-nos a um trabalho de tradução intercultural para que possam ser entendidas e valorizadas.

Durante muito tempo a teoria crítica teve como referência as lutas contra a opressão, a exclusão e o fim do capitalismo. Nas últimas décadas, as lutas sociais contribuíram para ampliar enormemente o campo político das lutas contra a opressão e a exclusão e o fim do capitalismo passou a articular-se com o fim do sexismo e do colonialismo.

Como vimos, o autor ao elencar as dificuldades e dilemas que a teoria crítica enfrenta propõem que para superá-las será importante criar alguma distância teórica e epistemológica em relação à tradição ocidental. Como Santos (2010, p. 19) explica: “a distância que proponho em relação à tradição crítica eurocêntrica tem por objetivo abrir espaços analíticos para realidades *surpreendentes*, porque são novas ou porque até agora foram produzidas como não existentes, donde podem brotar emergências libertadoras”. Para Santos, manter uma distância não significa descartar toda a riqueza da teoria crítica ocidental e muito menos ignorar as suas possibilidades de emancipação.

Já anteriormente, Santos (2002, p. 354-355) tinha proposto uma subjetividade de fronteira inspirada na cabotagem<sup>3</sup>, como opção metodológica de constante redefinição dos limites: experimentar os limites sem os sofrer. Na transição paradigmática, a subjetividade de fronteira navega por cabotagem, orientando-se ora pelo paradigma dominante, ora pelo paradigma emergente. Aqui os paradigmas em competição perdem a fixidez sólida para se tornarem líquidos e navegáveis. Os centros ficam inteiramente dependentes do que acontece nos seus limites exteriores, tornando-se eles mesmos relativamente acêntricos. Esse acentrismo favorece a desierarquização e horizontalização das práticas de conhecimento características da transição paradigmática. Significa estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do que se critica, de tal modo que se torne possível o que Santos (2010, p. 21) denomina de “dupla sociologia transgressiva das ausências e das emergências”, o que consiste essencialmente em contrapor as epistemologias do Sul às epistemologias dominantes do Norte Global. Assim, como defende Santos (2011, p. 18),

[...] as epistemologias do Sul deverão dialogar, argumentar e contra argumentar com outras epistemologias. Este diálogo deverá ser duplo: por um lado, é uma confrontação com o pensamento hegemónico do Norte Global, em que todas as epistemologias positivistas entram neste conceito; mas, por outro lado, é também um diálogo e uma confrontação com o pensamento crítico eurocêntrico, cuja formulação mais brilhante se concretiza na Escola de Frankfurt, desde a época de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer.

Santos (2001, 2012) ao também pretender construir uma teoria crítica, opõe-se ao que denomina “pensamento abissal”, eurocentrista e colonizador, critica o “desperdício da experiência”, motivado pela exclusão do outro, cujo reconhecimento deveria ser a

---

<sup>3</sup> A cabotagem foi a forma de navegação dominante desde tempos imemoráveis até à expansão europeia do século XV e ainda hoje é a forma usual de navegação de muitas populações costeiras em todo o mundo. Implica navegar fora dos limites, mas em contacto físico com eles, navegar à vista e ir realizando outras atividades ao longo do trajeto, como a pesca ou o comércio.



base de um diálogo intersubjetivo relevante. A tradução intercultural e interpolítica, proposta por Santos (2012, p. 158), é que irá possibilitar a criação de novas linguagens emancipadoras e a concretização de ações coletivas entre movimentos que combinam a luta pela igualdade com a luta pelo reconhecimento das diferenças. O pensador português opõe-se a uma teoria geral, como aquelas construídas pela civilização ocidental, apesar de propor paradigmas, ainda que de oposição. Segundo Santos (2007b, p. 39), “a diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade”. A alternativa proposta pelo autor à teoria geral é o trabalho de tradução. A tradução é o procedimento que permite a inteligibilidade mútua entre as experiências do mundo, que são viáveis e possíveis, reveladas por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, capaz de lidar com os desafios do presente e propor alternativas viáveis.

O procedimento de tradução não estabelece hierarquias em abstrato entre os movimentos ou entre as lutas e muito menos determina a absorção de uns por outros. Através da tradução é possível tornar porosas as identidades dos diferentes movimentos e lutas presentes, de forma que tanto o que os separa como o que os une se torne cada vez mais visível e seja tido em conta nas alianças e articulações necessárias. Traduzir significa sempre afirmar a alteridade e reconhecer a impossibilidade de uma transparência total. O procedimento de tradução é um procedimento emancipatório de aprendizagem mútua (SANTOS, 2012, p. 154).

Para Santos (2012, p. 155), a tradução, ao assumir-se como interpolítica, deverá reconhecer as diferenças entre os vários movimentos e organizações sociais e procurar que o debate entre elas diminua as resistências e a insegurança. Da mesma forma, o procedimento de tradução é também intercultural porque pretende responder às mudanças culturais produzidas nos últimos trinta anos nas lutas de resistência contra o colonialismo, o sexismo e o capitalismo, entre outros. Santos destaca, como vimos, que as lutas mais inovadoras foram protagonizadas no Sul Global e envolveram grupos e classes sociais que tinham sido ignorados pela teoria crítica dominante, maioritariamente produzida no Norte Global. Estas lutas ampliaram o repertório das reivindicações e dos objetivos, formularam-nos com novas linguagens referentes a universos culturais diferentes dos da modernidade ocidental. Assim, tornou-se evidente que a emancipação social tem muitos rostos e que os diferentes movimentos estão ancorados em diferentes culturas, transportam diferentes conhecimentos e diferentes misturas entre conhecimento científico e senso comum. A construção do diálogo entre movimentos e organizações, como refere Santos (2012, p. 155), deverá ter em conta esta realidade e interpretá-la como algo enriquecedor, em vez de considerá-la uma limitação à articulação entre os movimentos que constituem a globalização contra-hegemónica.

Para Santos (2012, p. 139-140) a pluralidade do movimento global alternativo significa que a agregação de lutas, de interesses e de energias é feita de forma a respeitar as diferenças entre movimentos e a manter intactas as suas autonomias. Isto é, a construção da articulação e da agregação tem um valor e uma força independentes dos objetivos ou lutas que se agregam. É nesta construção que reside o potencial desestabilizador das lutas. Na capacidade de promover a passagem do que é possível num determinado momento para o que está emergindo como tendência ou latência de novas articulações e agregações. Muitas vezes, para este autor, são as lutas mais periféricas e os movimentos menos consolidados num determinado momento que transportam consigo a emergência de novas possibilidades de ação e de transformação.

Para uma confrontação crítica das teses de Santos apresentamos as leituras de Sandra Sousa e Tom Lewis (2013), que contestam a divisão fundacional entre Epistemologias do Norte e do Sul, por negarem que algumas estruturas básicas da “realidade”, como o capitalismo global e a termodinâmica que operam em ambos os

lugares. Da mesma forma que a primordial divisão epistemológica Norte/Sul falha ao reconhecer a existência de grupos marginalizados e oprimidos no Norte, como trabalhadores, mulheres, minorias raciais, étnicas ou sexuais e, dessa forma, representa uniformemente todos os cidadãos e cidadãs do Norte na mesma categoria de opressor. Semelhante falha também se verifica na homogeneização de todos os seres humanos do Sul num enorme e indiferenciado oprimido. Sousa e Lewis (2013) criticam a construção essencialista de Norte e Sul que pode conduzir a uma distorção da realidade, ao não reconhecer que a distinção entre Opressor e Oprimido atravessa os hemisférios, o que vai enfraquecer a prática do conhecimento como emancipação e solidariedade proposta por Santos. Sousa e Lewis (2013) defendem uma ecologia de conhecimento nas diversas ciências, artes e humanidades, que não pode ser baseada na separação dos mundos epistemológicos do Sul e do Norte. Pelo que uma ecologia do conhecimento autêntica surgirá de práticas de solidariedade, baseadas em contribuições produzidas em qualquer cultura e que, demonstrando serem verdadeiras, contribuirão para a emancipação da humanidade.

### **Renovação da teoria crítica: aprendizagens mútuas**

Depois de apresentarmos a proposta de Santos para a renovação da teoria crítica, importa neste estudo contribuir para um diálogo que ainda não se realizou, explorando alguns contributos da teoria crítica alemã, de Horkheimer a Honneth, de forma a enriquecer o debate com a abordagem de Santos.

Convocando a teoria crítica alemã, cujo horizonte cultural se constituiu principalmente no processamento da história do pensamento europeu de Hegel a Freud, esta conta com a possibilidade de considerar a história seguindo o fio condutor da razão. Ora, segundo Honneth (2009, p. 28), nada resultará mais estranho à geração atual, que cresceu com consciência da pluralidade e do fim dos “grandes relatos”, que essa fundamentação da crítica da sociedade na filosofia da história: a “ideia de uma razão historicamente ativa” que todos os representantes da Escola de Frankfurt concordaram, de Horkheimer a Habermas, tem de resultar incompreensível onde já não é possível reconhecer a unidade de uma só razão na pluralidade de convicções fundadas. Da mesma forma, seguindo o raciocínio de Honneth (2009, p. 28), a ideia mais ampla de que o progresso dessa razão está travado ou interrompido pela organização capitalista da sociedade também será estranha, uma vez que já não é possível ver o capitalismo como um sistema unitário de racionalidade social.

As mudanças políticas das últimas décadas não deixaram de influenciar o estatuto da crítica na sociedade. Com a consciência da pluralidade cultural, bem como com a experiência das disparidades dos movimentos de emancipação social, foram bastante reduzidas as expectativas acerca do que deve e pode ser a crítica. Como nos refere Honneth (2009, p. 28-29), em muitos casos a crítica já não é concebida como forma de reflexão de uma racionalidade que deva estar ancorada no processo histórico. Por sua vez, a teoria crítica insiste, de uma maneira singular, nas palavras de Honneth (2009, p. 29),

[...] numa mediação de teoria e história no conceito de uma razão socialmente ativa: o passado histórico deve entender-se em sentido prático como um processo de formação cuja deformação patológica por parte do capitalismo só pode superar-se se os implicados iniciam um processo de ilustração.

Este modelo intelectual de mediar a teoria e a história é que funda a unidade da teoria crítica alemã na multiplicidade das suas vozes: seja na forma positiva do primeiro Horkheimer, de Marcuse e de Habermas, ou na forma negativa de Adorno e Benjamim, o pano de fundo dos vários projetos é constituído sempre pela ideia que um processo histórico de formação foi distorcido pela situação social de tal forma que só pode corrigir-se na prática. Segundo Honneth (2009, p. 29), assinalar o legado da teoria crítica para o novo século deverá significar resgatar nessa ideia de uma patologia social da razão a carga negativa que todavia contém para o pensamento atual; contra a tendência a reduzir a crítica da sociedade a um empreendimento de posicionamento normativo, situacional ou local, é necessário fazer-se compreensível a relação em que se encontra com as pretensões de uma razão que se foi formando na história.

A teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, guia-se pela ideia de que a patologia da racionalidade social conduz a incapacidades que se expressam na experiência dolorosa da perda de faculdades racionais. Para Honneth (2009, p. 48), esta ideia conflui na tese forte, essencialmente antropológica, que o comportamento dos sujeitos humanos não pode ser indiferente à restrição das suas faculdades racionais; uma vez que a sua autorrealização prende-se com o pressuposto da ação cooperativa da sua razão, não conseguem evitar o sofrimento psíquico pela sua deformação. Honneth (2009, p. 48) destaca que “ter compreendido que entre uma psique intacta e uma racionalidade não distorcida deve haver uma relação interna é talvez o impulso mais forte que a teoria crítica recebeu de Freud”.

Os vários autores que constituem o núcleo central da teoria crítica partilham a mesma ideia de que o desejo de emancipar-se do sofrimento só pode satisfazer-se recuperando uma racionalidade intacta. Para Honneth (2009, p. 50), este pressuposto comporta riscos, mas é o que permite estabelecer um vínculo da teoria com a prática, diferente do que era dado pelas tradições marxistas. Os defensores da teoria crítica não partilham com os seus destinatários um conjunto de objetivos comuns ou projetos políticos, mas um conjunto de razões em comum que mantêm em aberto o presente patológico à possibilidade de uma transformação por intermédio da compreensão racional. Apesar das deformações ou parcializações da racionalidade social e prosseguindo o pensamento de Honneth (2009, p. 51), só na medida em que se pode contar com o impulso racional do ser humano em ampliar a razão é que a teoria poderá remeter-se reflexivamente a uma práxis potencial, em que as suas explicações são desenvolvidas com o objetivo de libertar do sofrimento. Assim, a teoria crítica, segundo Honneth (2009, p. 51), na forma em que foi desenvolvida de Horkheimer a Habermas, só poderá subsistir no futuro se não renunciar a demonstrar a existência deste tipo de interesse. Para Honneth, o projeto da teoria crítica só terá futuro se desenvolver um conceito realista de “interesse emancipador”, que supõe um núcleo inextinguível de capacidade de reação racional dos sujeitos aos interesses da crítica.

Ao convocar as abordagens de dois autores reconhecidos internacionalmente como grandes teóricos contemporâneos da teoria social e política, como são Boaventura de Sousa Santos e Axel Honneth, não é nossa intenção fazer um balanço das suas teorias, mas sim discutir alguns aspectos dessas teorias, procurando um núcleo comum, de forma a contribuir para uma teoria crítica capaz de responder aos desafios do tempo presente. Apesar das diferenças entre estes pensadores, como Josué Pereira da Silva (2017) sublinha, ambos procuram um paradigma intersubjetivo que se distingue tanto das abordagens holistas como individualistas. Um segundo ponto em comum será a ênfase na dimensão político-normativa que as suas teorias comportam, na medida em que ambicionam um horizonte além do existente, apontando caminhos para a mudança social. Daí percebe-se a invocação por parte destes autores de conceitos como justiça, direitos humanos, reconhecimento, autonomia emancipação social, entre outros.

Ao trabalharmos estas abordagens nos seus aspectos complementares, não podemos ignorar que Santos está fortemente empenhado em construir uma alternativa às teorias do Norte Global. Neste sentido, a teoria de Santos também pode ser vista como um contraponto crítico à construção teórica de Honneth. Mantendo a vigilância epistemológica, consideramos que estas duas propostas teóricas, críticas e abrangentes poderão contribuir para a construção de alternativas teóricas, ou como nos elucida Santos (2007b, p. 20), mais do que construir alternativas necessitamos acima de tudo é de construir “um pensamento alternativo às alternativas”. O que significa, como explica o autor (SANTOS, 2017, p. 107), que não necessitamos tanto de alternativas, mas sim de um novo pensamento sobre as alternativas. Santos não pretende descartar a tradição crítica eurocêntrica, ignorando assim as possibilidades históricas de emancipação social da modernidade ocidental. Pelo contrário, propõe incluí-la num quadro muito mais amplo de possibilidades epistemológicas e políticas. Significa a cabotagem como proposta metodológica, estar dentro e fora, navegar sem perder de vista a costa. Significa exercer uma hermenêutica de suspeita relativamente às “verdades fundacionais”, revelando o que está oculto no seu “valor nominal”. Significa prestar atenção especial às tradições menores, suprimidas ou marginalizadas, presentes na grande tradição ocidental (SANTOS, 2017, p. 109-110).

O trabalho e a luta de Santos têm sido desenvolvidos não só ao nível da teorização, mas também na atuação prática com os atores sociais no sentido de aprofundar o interconhecimento entre movimentos que torne possível a articulação política, e, a partir dele, novos agentes políticos. Por exemplo, no Fórum Social Mundial de 2003 propôs a criação da Universidade Popular dos Movimentos Sociais. Desde então tem realizado muitas oficinas, em que durante dois dias intelectuais-ativistas e dirigentes de diferentes movimentos sociais se juntam para discutir os preconceitos que têm uns a respeito dos outros e o valor relativo das suas lutas.

Nos últimos anos (2011-2016) coordenou um projeto de investigação - “Alice: Espelhos estranhos, lições inesperadas: levar a Europa a uma nova forma de partilhar as experiências do mundo” -, financiado ao mais alto nível pelo Conselho Europeu de Investigação. O objetivo, segundo Santos (2017, p. 75) foi desenvolver um novo paradigma teórico para a Europa baseado em duas ideias: a interpretação do mundo excede de sobremaneira a que dele faz a Europa; a muito necessária reforma social, política e institucional na Europa pode aprender com as inovações que ocorrem em regiões e países que o colonialismo europeu considerava maioritariamente receptores da missão civilizadora. O trabalho de Santos tem como objetivo a renovação de paradigmas teóricos e políticas de transformação social a partir das epistemologias do Sul, dividindo-se em 4 áreas: democratização da democracia; constitucionalismo transformador, interculturalidade e reforma do Estado; outras economias; direitos humanos e outras gramáticas de dignidade humana. Relativamente ao papel ético e político da teoria, propõe que se faça uma teoria de retaguarda, que possa teorizar aberturas para a realidade concreta, e que acompanhe as lutas dos movimentos sociais. Novas lutas são incorporadas com as preocupações ecológicas a impulsionarem a necessidade de repensarmos os nossos consumos e modos de vida, uma vez que o que está em causa é uma necessária e inevitável mudança civilizacional.

## **Considerações Finais**

Julgamos que o conjunto de ideias até aqui apresentadas mostram-nos, por um lado, o conteúdo central do legado da teoria crítica alemã. Enquanto não se abandonar a intenção de entender a teoria crítica como forma de reflexão de uma razão

historicamente ativa, de forma alguma se poderá renunciar ao motivo normativo do universal racional, à ideia de patologia social da razão e ao conceito de interesse emancipador. Por outro lado, também ficou demonstrado que esses três elementos conceituais não podem conservar-se hoje na forma em que os membros da Escola de Frankfurt os desenvolveram originalmente; todos eles precisam de ser reformulados, de uma mediação com o estado atual do nosso conhecimento.

Por outro lado, com o contributo de Santos verificamos a necessidade de atualização dos princípios orientadores da teoria crítica frente a um mundo mais vasto do que o europeu. A teoria crítica deverá expandir o seu repertório, quer no Norte, quer no Sul, quer cá dentro, quer lá fora e tornar-se mais sensível às diferentes dinâmicas sociais e históricas, acrescentando as reflexões feitas a partir das múltiplas modernidades. Pois, para este pensador crítico pós-moderno, fazer crítica implica considerar o primado da práxis social frente à teoria, que é um dos momentos reflexivos dessa práxis. O autor propõe o procedimento de tradução intercultural, que possibilita a relação de igualdade respeitadora da diferença, com o objetivo de estimular entre os movimentos e organizações sociais progressistas a vontade de criar em conjunto saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis à globalização neoliberal.

## Referências

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latino-americano: la crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. In: FOLLARI, Roberto; LANZ, Rigoberto. (comp.). *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas: Editorial Sentido, 1998. p. 155-182.
- CERVANTES-RODRÍGUEZ, Margarita. *International migration in Cuba: accumulation, imperial designs, and transnational social fields*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2010.
- DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del outro: hacia el origen del "mito de la modernidad."* La Paz: Plural Editores, 1994.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Edicol, 1977.
- ESCOBAR, Arturo. *Mas allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- GROSFUGUEL, Ramón. *Colonial subjects: puerto ricans in a global perspective*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- HONNETH, Axel. *Patologías de la razón*. Madrid: Katz, 2009.
- LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LAO-MONTES, Agustín. Afro-Latin@ difference and the politics of decolonization. In: GROSFUGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nélon; SALDIVAR, José David (ed.). *Latin@s in the world-system: decolonization struggles in the 21st century U.S. empire*. Boulder: Paradigm Press, 2005. p. 75-88.
- MALDONADO-TORRES, Nélon. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das ciências sociais no século XXI. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 34, p. 105-129, 2006.
- MARTINS, Paulo. *La decolonialidad de América Latina y la heterotopia de una comunidad de destino solidaria*. Buenos Aires: Fundación CICCUS; Estudios Sociológicos Editora, 2012.
- MIGNOLO, Walter. Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Medford, v. 21, n. 41, p. 9-31, 1995.

- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/ diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003a.
- MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, B. S. (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003b. p. 667-709.
- PALERMO, Zulma. *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba: Alción Editora, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, Hartford, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em: <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228/240>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Globalización, colonialidad del poder y democracia. In: TENDENCIAS básicas de nuestra época: globalización y democracia. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, 2001. p. 25-60.
- RIVERA, O. G. In state of grace: ideology, global capitalism and the geopolitics of knowledge. *Neplanta: Views from South*, Durham, v. 3, n. 1, 2002.
- SANJINÉS, Javier. *Mestizaje upside-down: aesthetic politics in modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002. (Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, v. 1).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatória*. Lima: UNMSM, 2007a.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: REMTE, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Introducción: las epistemologías del Sur. In: FORMAS-OTRAS: saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB, 2011. p. 9-22.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Los nuevos movimientos sociales. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, v. 5, p. 177-184, sept. 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 114, p. 75-116, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/6784>. Acesso em: 21 dez. 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- SCHIWY, Freya. *Indianizing film: decolonization, the Andes and the question of technology*. Newark: Rutgers University Press, 2009.
- SILVA, Josué Pereira da. O que é crítico na sociologia crítica? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 93, fev. 2017. Doi: 10.17666/329301/2017.
- SOUSA, Sandra; LEWIS, Tom. Para além da divisão Norte/Sul em epistemologia e política emancipatória. *Configurações*, Braga, n. 12, p. 29-45, 2013. Disponível em: <http://configuracoes.revues.org/1962>. Acesso em: 19 jan. 2016.
- WALSH, Catherine. *(Re)pensamento crítico y (de)colonialidad*. Quilo: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.