

A sustentabilidade do conhecimento: a proposta de Boaventura de Sousa Santos

Roberto Carlos C. Porto¹

Resumo: Esta pesquisa analisa a proposta epistemológica de Boaventura de Sousa Santos. Crítico da ciência moderna, isto é, de sua racionalidade ocidental que se identifica como a única forma válida de conhecimento, estabelecida a partir do século XVI e consolidada no século XIX, Santos denuncia o “epistemicídio” que a modernidade causou e ainda causa. Entendendo que a sociedade atual está passando por uma transição paradigmática, o sociólogo português anuncia uma nova ciência, a necessidade de validação de experiências e saberes alternativos e uso, a partir de crítica e reconfiguração, da ciência moderna. Desta forma, buscando o novo, o alternativo e a reciclagem da epistemologia dominante, a proposição de Santos assume uma característica de “sustentabilidade do conhecimento”.

Palavras Chave: sustentabilidade; conhecimento; ciência; Boaventura de Sousa Santos.

Abstract: This research analyzes the epistemological proposal formulated by Boaventura de Sousa Santos. He’s critical to the modern science, that is, its western rationality that identifies itself as the only valid form of knowledge. It was established from the sixteenth century and consolidated in the twentieth century. Santos has denounced the “epistemicide” provoked by modernity. He understands that the current society undergoes a paradigmatic transition, so that he announces a new science, the need for validation of alternative experiences and knowledges and use of modern science, this one criticized and reconfigured. Thus, with the new, alternative and recycling of dominant epistemology the proposal formulated by Santos has a “knowledge sustainability” characteristic.

Keywords: sustainability; knowledge; science; Boaventura de Sousa Santos.

Introdução

Alguns termos que se cunharam no ocidente, especialmente no contexto europeu, ganharam validade universal. A própria epistemologia, que garante a cientificidade da ciência, se desenvolveu na Europa e tem a presunção de ser a única legitimadora de conhecimentos. O conhecimento que não segue suas regras metodológicas e seus princípios epistêmicos é destacado como não-científico.

Neste contexto onde tudo se legitima a partir da realidade europeia, ou do Norte Global – Europa e América do Norte – outro termo precisa ser melhor definido: “sustentabilidade”. Desta forma, a proposta desta pesquisa é: uma definição de sustentabilidade que faça justiça à realidade dos países que não constituem o Norte Global, o novo paradigma científico emergente e perceber que outras formas de experiências e saberes, fora do Norte Global, também são legítimas. Deste modo, mostrar a possibilidade de “sustentabilidade do conhecimento”, ou seja, uma nova ciência, aproveitamento de conhecimentos desvalorizados e crítica – reciclagem – da ciência moderna. O nome do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos é o principal referencial aqui para esta empreitada.

1. Sustentabilidade?

O “discurso sustentável” se torna cada vez mais comum, especialmente nas propagandas de grandes empresas e de produtos de fácil acesso à maioria da

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e estudante de licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Nove de Julho – membro do grupo de pesquisa Teologia no Plural e do grupo Paul Tillich, e-mail: obr.robertocarlos@hotmail.com.

população, estimulando as vendas. Mas o que realmente é sustentabilidade? Sua importância se limita ao “consumo sustentável” que a indústria capitalista transmite?

Ou talvez o conceito já possa assumir o estatuto de religião, como demonstra Friedhelm Kröll em um provocante artigo (2004, p. 227-243), onde o autor, de forma muito instigante, segue os pressupostos de Max Weber, sinalizando o importante papel do ascetismo puritano para a formação do capitalismo, e radicalizados no pequeno ensaio de Walter Benjamin, “o capitalismo como religião”.² Para Kröll, é preciso uma ética pós-puritana e esta ética se torna possível em uma “sustentabilidade como religião”.

Ao que parece, trata-se de dois extremos. Além disto, a proposta aqui é outra. Trata-se de abordar uma questão quase nunca refletida quando o assunto é sustentabilidade: a epistemologia – o que garante a cientificidade da ciência. Para isto, valemo-nos do pensamento do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, a fim de demonstrar que a sustentabilidade do conhecimento é possível, pois, sem justiça cognitiva, não é possível haver justiça social.

2. A origem do termo sustentabilidade

De acordo com o Dicionário Aurélio, dentre os muitos significados que “sustentar” possui, a partir do contexto da sustentabilidade, pode-se destacar: “auxiliar, amparar, conservar, manter, alimentar, dar o necessário para viver, fortificar, defender” (AURÉLIO, verbete “sustentar”). Desta forma, percebe-se já que, dentro da concepção sustentável, é importante o cuidado, a defesa, enfim, tudo que seja necessário para preservar algo que, neste caso, é o planeta Terra – mais especificamente os ecossistemas que garantem a aventura da vida.

Segundo Iris Pufé, “o conceito de sustentabilidade descreve, em seu sentido originário, o uso de um sistema natural regenerável de maneira que este sistema possa, essencialmente, permanecer preservado em suas características próprias e seu estado possa restabelecer-se de maneira natural” (2013, p. 28).

Contudo, esta preocupação de usar um ecossistema de maneira a permitir que possa ter condições naturais de restabelecer-se não surgiu por acaso. Etimologicamente, o conceito “sustentabilidade” surgiu na Europa central entre o século XVI e XVIII, no contexto de um cuidado com as florestas de forma sustentável. Nesta época, Caradonna lembra que as sociedades modernas pré-industrializadas adotavam um modelo, que culmina na Revolução Industrial, incompatível com um modelo “sustentável”, o que resultou em devastações de grande parte das florestas de então (2014, p. 23-24).

Embora a Revolução Industrial começasse na Inglaterra, foi na Alemanha que a palavra *Nachhaltigkeit* [sustentabilidade] surgiu. A madeira³ como fonte de lenha para aquecimento, material de construção para a mineração e como reserva de estoque para guerra e queimadas a tornaram um material cada vez mais escasso. É como consequência deste uso inconsequente que aparece, em 1713, o livro *Sylvicultura Oeconomica Oder Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Zur Wilden-Baum Zucht*, de Hannß Carl von Carlowitz (1645-1714), criticando o desmatamento “para ter lucro sem refletir onde deveria haver madeira para seus descendentes tirar”,

² Kröll destaca a sustentabilidade como religião não por possuir um aspecto transcendente, mas por seu caráter de “ascetismo”, isto é, no sentido de evitar um consumismo.

³ Também na Espanha, Portugal, Holanda, França e a Inglaterra havia desflorestamento por causa de construção de grandes flotilhas de navios de madeira nos séculos XVI-XIX.

estimulando o replantio para a regeneração das florestas, a fim de poder haver uso “continuamente estável e sustentável” (OHLMEIER; BRUNOLD, 2015, p. 7).⁴

A obra de Carlowitz se tornou um verdadeiro tratado para uma nova ciência: a silvicultura [Forstwissenschaft]. Suas intuições sobre os princípios sustentáveis e a administração das florestas são difundidas e consolidadas pelo alemão Georg Ludwig Hartig (1764-1837), especialmente nas obras *Anweisung zur Holzzucht für Förster*, de 1791, e *Anweisung zur Taxation der Forste oder zur Bestimmung des Holzertrags der Wälder*, de 1795. Em uma edição posterior, de 1804, Hartig chega a sugerir, na introdução, que não se deve esperar uma silvicultura durável se o que for extraído das florestas não for calculado e que é preciso uma administração das florestas de tal forma que nossos descendentes possam usufruir delas como as atuais gerações (OHLMEIER; BRUNOLD, 2015, p. 7).

3. O desenvolvimento posterior de “sustentabilidade”

Na Alemanha, especialmente na Prússia e na Saxônia, desenvolveram-se verdadeiras academias de silvicultura. Contudo, levaria algumas décadas para que o eco da voz sustentável fosse ouvido com a importância que merece.

A importância da sustentabilidade começa a conquistar o mundo em 1972, data da publicação de *The limits to growth: a report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. Peter Jacques lembra que o relatório foi publicado antes mesmo da primeira conferência das Nações Unidas sobre o meio ambiente em Estocolmo (2014, p. 95). Escrito por Donella Meadows, Jorgen Randers, Dennis Meadows e William Behrens, o documento diz o que todos se recusavam a ouvir: o atual modelo de produção econômico, capitalista, é incompatível com a preservação das fontes naturais e da sustentabilidade do planeta. O progresso oferecido pelo capitalismo resultará num colapso no século XXI.

A resposta veio ainda no mesmo ano. Em 1972, em Estocolmo, as Nações Unidas realizam a primeira conferência mundial sobre o meio ambiente. Se o relatório sobre os limites do crescimento dizia ser insustentável o atual modelo econômico, cunha-se, em Estocolmo, pela primeira vez, a expressão “desenvolvimento sustentável”. A ideia central era que manter um desenvolvimento econômico durável sem a preservação dos sistemas ecológicos, como florestas, mares e litoral se tornaria irrealizável. Decide-se criar o “Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente”, PNUMA (GRUNWALD; KOPFMÜLLER, 2012, p. 21).

A economia de muitos países prosperava, especialmente dos “países centrais”, do Norte global, ao mesmo tempo em que os problemas econômicos, ecológicos e sociais aumentavam. Assim, em 1983, as Nações Unidas criaram a “Comissão Mundial para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento”, com sede em Genebra. Objetivava-se uma agenda para uma mudança global. O trabalho, que contava com o auxílio de vários especialistas, encerrou-se em 1987, com o relatório *Our common future*, da primeira ministra norueguesa Gro Harlem Brundtland, ficando conhecido também simplesmente como “relatório Brundtland”. O documento destacou a importância da perspectiva global e inseparável ligação entre os aspectos ambientais e de desenvolvimento, assim como a justiça às futuras gerações e às pessoas da sociedade atual de poderem satisfazer suas necessidades. É uma das definições de

⁴ Houve preocupações parecidas em outras culturas, assim, Ulrich Grober cita o samurai e poeta Tsugaru Nobumasa que, na mesma época que Carlowitz, mas no Japão, já demonstrava preocupação sobre a sustentabilidade. Posterior a Carlowitz, o autor aborda a noção de *Nachhaltigkeit* em Goethe e Schiller (2013). A versão *ebook* que uso aqui não tem paginação, mas encontra-se na seção 13).

sustentabilidade mais citadas atualmente (PUFÉ, 2013, p. 35-36; GRUNWALD; KOPFMÜLLER, 2012², p. 24).

Em continuação às discussões realizadas, a Assembleia das Nações Unidas decidiu convocar a “Rio-92”, também chamada de a “Cúpula da Terra”. Produziram-se vários documentos, com destaque para dois: “Agenda 21: Programa de Ação Global” e a “Carta do Rio de Janeiro”. Em suma, destacava-se que, para o tão almejado desenvolvimento sustentável, todos os Estados e indivíduos deveriam se empenhar em erradicar a pobreza. No Encontro Rio+5 constatou-se que tal empenho está ocorrendo de forma parcial e lentamente (PUFÉ, 2013, p. 42-44; GRUNWALD; KOPFMÜLLER, 2012², p. 25-26).

Em 2002, realiza-se novo encontro da Cúpula da Terra sobre desenvolvimento e sustentabilidade, em Johannesburgo. Se na Rio-92 havia o sentimento de cooperação e solidariedade para erradicar a pobreza e alcançar-se o tão desejado desenvolvimento sustentável, agora verifica-se uma competição feroz por causa do petróleo, especialmente por parte dos países centrais, incentivados por grandes corporações. Prova disto se mostra na criação do “Global Marshall Plan Initiative”, um mercado ecossocial global (PUFÉ, 2013, p. 45-46).

Por fim, em 2012 ocorreu a Rio+20, com o objetivo de avaliar os avanços e retrocessos do “desenvolvimento e sustentabilidade”, ou seja, uma espécie de balanço.

4. Avaliação crítica

Por este pequeno “balanço histórico”, desde Carlowitz até a Rio+20, é possível perceber que, em quase todos os casos, dois temas atravessam a concepção de sustentabilidade: a conservação dos ecossistemas e o desenvolvimento sustentável, ou seja, a realização do primeiro para que se possa alcançar o segundo. Em nossa compreensão, contudo, destacamos que esta definição não faz jus à situação dos países fora do Norte Global. As nações do Sul Global ⁵ não podem simplesmente empenhar-se em conservar seus ecossistemas enquanto o nível de pobreza for alarmante, isto é, faz-se necessária justiça social e econômica e, como Boaventura de Sousa Santos destaca, também cognitiva.

Já Mathias Ninck (1997, p. 51-52) destaca que a “palavra mágica sustentabilidade” não tem um significado único. Prova disto é que ele lista dezoito definições diferentes para o termo, mostrando como cada significado atribuído ao termo é preciso e explicativo no contexto em que os autores o cunham, mas de difícil diálogo entre si. Dadas estas dificuldades, convém uma tentativa de definição de sustentabilidade que mais faça justiça à realidade do Sul Global. ⁶ O primeiro aspecto que merece ser destacado é a incompatibilidade entre o atual sistema econômico, capitalista,⁷ e a conservação dos ecossistemas que permitem a preservação e prolongamento da vida. Boff (2012, p. 67-74) cita seis causas da insustentabilidade da atual ordem social: visão da Terra como coisa e baú de recursos, antropocentrismo

⁵ Boaventura de Sousa Santos prefere a expressão “Norte e Sul Globais”. O Sul Global seria a metáfora do sofrimento humano, exclusão, espoliação e colonização dos países centrais. Definirei melhor o termo mais abaixo, quando abordar a proposta do sociólogo português.

⁶ No contexto brasileiro, José Eli da Veiga faz uma crítica feroz às definições comuns de sustentabilidade – e os objetivos a serem alcançados, destacando: a impossibilidade de salvar o planeta: é possível salvar apenas os ecossistemas; a necessidade de se investir nas pesquisas científicas e inovações tecnológicas para substituir a tecnologia atual que funciona a base de energia fóssil; a impossibilidade de desenvolvimento sustentável com pobreza e desigualdade social, econômica e política; a ampliação da liberdade humana (2010, p. 17-51).

⁷ O “socialismo real” também não se preocupou muito com a ecologia. Por exemplo, a catástrofe de Chernobyl.

ilusório, o progresso ilimitado impossível, visão compartimentada, mecanicista e patriarcal da realidade, o individualismo e a competição e a primazia do desperdício sobre o cuidado, do capital material sobre o capital humano.

Bauman (2007, p. 17) cita que o principal problema de uma sociedade líquida é o lixo. A problemática divide-se, basicamente, em duas: o consumismo cria uma grande quantidade de produtos que são descartados rapidamente e, num mundo onde tudo é descartável, os próprios indivíduos podem ser “jogados fora”.

Desta forma, partimos do pressuposto que uma definição de sustentabilidade que leve a sério os excluídos e oprimidos, o Sul Global, precisa incorporar, pelo menos, duas noções: o novo e o aproveitamento daquilo que a sociedade capitalista descarta como sem valor. O novo porque o atual sistema de produção econômico é incompatível com a conservação dos ecossistemas. O aproveitamento do que é tido por descartável porque pode ser um instrumento poderoso para a preservação que até então não era considerado como uma alternativa viável. Por este último não visio “reciclagem”, pois esta é a reutilização, de alguma forma, de objetos que já foram utilizados e descartados. Antes, refiro-me a utilização daquilo que é desvalorizado e não usado como alternativa. É possível falar de reciclagem quando as experiências do Norte perdem seu status de conhecimento universal, são situadas e reconfiguradas (cf. SANTOS, 2008).

É por esta razão que optamos pelas propostas de Boaventura de Sousa Santos. Seu pressuposto inicial é que não pode haver justiça social sem justiça cognitiva (SANTOS; MENESSES, 2009, p. 13).⁸ Como argumenta Dussel em um interessante artigo (2009, 283-335), a colonialidade permitiu que o Sul, “lugar” repleto de experiências e conhecimentos, fosse transformado em um terreno estéril pronto a ser preenchido pela razão imperial, isto é, a racionalidade moderna do contexto europeu aplicada, de forma descontextualizada, à América Latina visando a dominação e espoliação.⁹ Desta feita, Boaventura propõe que o paradigma da ciência moderna está ruindo e caminhamos para outro tipo de ciência, além de tentar recuperar, por meio da sociologia das ausências e emergências e ecologia de saberes, outros tipos de conhecimento que foram descartados pela razão indolente, responsável por um verdadeiro epistemicídio. Assim, é possível uma “sustentabilidade do conhecimento”.

5. A crise paradigmática da ciência moderna: a inovação

O modelo de racionalidade que guia a ciência moderna estabeleceu-se a partir do século XVI, com a revolução científica de então, desenvolvendo-se nos séculos seguintes. Basicamente, seguia as regras das ciências naturais. Só a partir do século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais, tornando-se, assim um modelo global/ocidental de racionalidade. Duas formas de conhecimento não científico são incômodas a este tipo de razão: o senso comum e os estudos humanísticos/humanidades (SANTOS, 2005a, p. 60-61; 2008b, p. 20-21).

A ciência moderna é também totalitária,¹⁰ tendo em vista que não reconhece outras formas de conhecimento se não forem legitimadas a partir de seus métodos e de seus princípios epistêmicos, ou seja, pretende ter o domínio do conhecer e ser possuidora da verdade absoluta.

⁸ Isto é, devida valorização dos saberes e experiências do Sul Global.

⁹ Dussel cita o exemplo de “Nueva Crónica y Buen Gobierno”, escrita em 1615 por um indígena de forma crítica sobre a situação de colonização.

¹⁰ A forma de conhecer medieval também o era. É por isto que a Idade Média cria a Inquisição e a modernidade o Estado totalitarista.

Está consubstanciada, com crescente definição, na teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, nas leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, nas leis de Galileu sobre a queda dos corpos, na grande síntese da ordem cósmica de Newton e finalmente na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e sobretudo Descartes (SANTOS, 2005a, p. 61; 2008b, p. 21-22).

Este tipo de racionalidade combate qualquer tentativa de dogmatismo e autoridade, experiências imediatas e senso comum, assim como opõe natureza e ser humano. São a observação e experimentação que permitem obter um conhecimento mais profundo. E aqui a matemática ocupa um papel decisivo, tornando-se instrumento de análise e investigação. Conhecer significa quantificar. As qualidades próprias do objeto se perdem em lugar do que pode ser quantificado. Já Descartes dizia que é preciso dividir cada uma das dificuldades em quantas parcelas for possível para melhor resolvê-las (SANTOS, 2005a, p. 62-63; 2008b, p. 26-28).

Através de pressupostos epistemológicos e regras metodológicas tenta-se, a partir de regularidades observadas, formar leis que seriam capazes de prever os fenômenos. A partir de leis formuladas pela observação da natureza, conseguir-se-ia alcançar resultados independentemente do lugar onde tais leis fossem aplicadas. Este é um dos principais postulados da ciência moderna (SANTOS, 2005a, p. 63-64; 2008b, p. 29).

Formando-se leis que permitem prever os fenômenos, pressupunha-se que o mundo seria estável e o que acontecesse agora se repetiria no futuro. É esta ideia do mundo-máquina que guia a noção de progresso. Mais importante neste tipo de conhecer é o dominar e menos o compreender a realidade. Adequa-se, também, aos interesses da burguesia em ascensão, especialmente no século XVIII, com o iluminismo. Com este e com o positivismo, no século XIX, que a ciência moderna alcançara sua maturidade (SANTOS, 2005a, p. 64-66; 2008b, p. 30-33).

O positivismo, que é a melhor fundamentação da ciência moderna,

assentava nas seguintes ideias fundamentais: distinção entre sujeito e objeto e entre natureza e sociedade ou cultura; redução da complexidade do mundo a leis simples susceptíveis de formulação matemática; uma concepção de realidade dominada pelo mecanicismo determinista e da verdade como representação transparente da realidade; uma separação absoluta entre conhecimento científico – considerado o único válido e rigoroso – e outras formas de conhecimento como o senso comum ou estudos humanísticos; privilegiamento da causalidade funcional, hostil à investigação das “causas últimas”, consideradas metafísicas, e centradas na manipulação e transformação da realidade estudada pela ciência (SANTOS, 2006, p. 35; 2010a, p. 25).

Contudo, Santos argumenta que o paradigma dominante da ciência está em crise. Ele distingue dois tipos de crise: (1) crise de crescimento, expressão tomada emprestada de Thomas Kuhn (1998) e (2) crise de degenerescência. A primeira se refere à matriz disciplinar, à insatisfação de conceitos e métodos para a investigação científica, necessitando-se de alternativas viáveis. A segunda pressupõe uma crise paradigmática, atravessando todas as disciplinas, questionando a realidade que um paradigma oferece (SANTOS, 1989, p. 17-18).

A crise paradigmática da ciência moderna, que Santos considera irreversível, está baseada em alguns pressupostos. Destaco três: o primeiro deles é a pretensão de universalidade, de aplicação de leis que preveem os resultados independentemente do contexto, desvalorizando outras formas de saberes – locais – que explicam a realidade. Isto constitui seu caráter ocidental e eurocêntrico, apresentando-se como única forma legítima de investigação. Para o sociólogo português, todo conhecimento é uma forma de intervenção na sociedade. Por esta razão, busca-se um “conhecimento prudente para uma vida decente”. O segundo é a característica sexista da ciência moderna. A oposição entre ser humano e natureza serve sempre para legitimar a dominação masculina, identificando no ser humano traços ativos e masculinos e na natureza traços passivos e femininos. Por fim, o terceiro pressuposto se baseia na revolução científica iniciada por Einstein e a física quântica, possibilitando um diálogo mais profundo entre ciências naturais e sociais (SANTOS, 2005a, p. 68, 81-89; 2008b, p. 40).

No novo paradigma, ou paradigma emergente, Santos destaca que todo conhecimento é autoconhecimento. De fato, na ciência moderna, uma de suas características principais é a separação radical entre sujeito e objeto, entre o que investiga e o que é estudado, consagrando o ser humano como sujeito epistêmico, mas rejeitando-o como sujeito empírico (SANTOS, 2005a, p. 81-82). Graças à física quântica, e ao princípio de incerteza de Heisenberg e Bohr, por exemplo, sabemos que não é possível medir ou observar um objeto sem interferir nele:

Heisenberg e Bohr demonstram que não é possível observar ou medir um objecto sem interferir nele, sem o alterar, e a tal ponto que o objecto que sai de um processo de mediação não é o mesmo que lá entrou. Como ilustra Wigner, “a modificação da curvatura do espaço causada por uma partícula não pode ser levada a cabo sem criar novos campos que são bilhões de vezes maiores que o campo de investigação”. A ideia de que não conhecemos do real senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão nossa intervenção nele, está bem expressa no princípio de incerteza de Heisenberg: não se pode reduzir simultaneamente os erros da medição da velocidade e da posição das partículas; o que for feito para reduzir o erro de uma das medições aumenta o erro da outra (SANTOS, 2008b, p. 43-44).

Outro aspecto salientado por Santos do paradigma emergente é aproximação entre ciências naturais e ciências sociais. Como demonstrado acima, a ciência moderna se formulou, basicamente, dentro do campo das ciências naturais. No século XIX, com a necessidade de uma “física social”, como era chamada a nascente disciplina, é a racionalidade dominante das ciências da natureza que caracterizarão as ciências sociais. Contudo, no novo paradigma, há um diálogo cada vez maior, havendo prioridade para as ciências sociais e, a partir destas, uma nova relação com os estudos humanísticos. Tal proposta de Santos não deve surpreender, pois,

quer a teoria das estruturas dissipativas de Prigogine quer a teoria sinérgica de Haken explicam o comportamento das partículas através dos conceitos de revolução social, violência, escravatura, dominação, democracia nuclear, todos eles originários das ciências sociais (da sociologia, da ciência política, da história, etc.) (SANTOS, 2005a, p. 91).

Se Durkheim, o primeiro sociólogo a definir a metodologia das ciências sociais, pretendia que os fenômenos sociais fossem estudados como fenômenos

naturais (2001 [1894] p. 10-11), a lógica inverte-se: analisa-se os fenômenos naturais como se fossem fenômenos sociais (SANTOS, 2005a, p. 91-92).

Se o conhecimento científico supera o senso comum, Santos propõe que o objetivo do conhecimento é tornar-se novamente senso comum (SANTOS, 2005a, p. 107; 2008b, p. 88). Para tal objetivo, o sociólogo português sugere dupla ruptura epistemológica. Bachelard argumentava que a “ciência opõe-se absolutamente à opinião” (1996, p. 18) e que há primazia da reflexão sobre a percepção (1966, p. 105), existindo, portanto, uma ruptura epistemológica entre conhecimento científico e senso comum.

Santos propõe a segunda ruptura epistemológica. O conhecimento deve tornar-se senso comum novamente, mas agora emancipatório:

O conhecimento-emancipação tem de converter-se num senso comum emancipatório: impondo-se ao preconceito conservador e ao conhecimento prodigioso e impenetrável, tem de ser um conhecimento prudente para uma vida decente. A reinvenção do senso comum é incontornável dado o potencial desta forma de conhecimento para enriquecer a nossa relação com o mundo. Apesar de o conhecimento do senso comum ser geralmente um conhecimento mistificado e mistificador, e apesar de ser conservador, possui uma dimensão utópica libertadora que pode valorizar-se através do diálogo com o conhecimento pós-moderno (SANTOS, 2005a, p. 107-108).

6. Contra o epistemicídio: o aproveitamento de experiências e saberes

Max Horkheimer apresenta uma das melhores propostas de teoria crítica. Segundo este autor, é preciso superar a dualidade burguesa que separa o cientista produtor de conhecimento autônomo e a totalidade social que o circunda. “A identificação da mente crítica com a sociedade é marcada por tensão. É esta tensão que caracteriza toda a maneira crítica de pensar” (1972, p. 208). Desta forma, desconfia-se dos conceitos produzidos nesta relação tensa.

Santos argumenta a necessidade de uma teoria crítica pós-moderna. O motivo desta seria que, segundo o sociólogo português, a razão que critica não pode ser a mesma que constrói e legitima o que critica. Assim, a teoria crítica começaria pela crítica do conhecimento. Desta forma, há três implicações para o conhecimento-emancipação: (1) passar de monoculturas a multiculturalismo, reconhecendo as diferenças entre as culturas com seus respectivos saberes; (2) passar da peritagem heroica ao conhecimento edificante, ou seja, criticar os pressupostos de que o conhecimento é válido independente das condições que o tornaram possível e que objetividade não significa, necessariamente, neutralidade e (3) a dicotomia espera e esperança, isto é, não apenas manter a espera, que se limitaria a manter em aberto a possibilidade de alternativas viáveis, mas de esperança, de possibilidade de criar campos de experimentação social que resistam localmente à inevitabilidade e ampliá-los a todos os tempos e lugares, tornando-se alternativas. Este tipo de esperança é um realismo utópico (SANTOS, 2005a, p. 24-25, 29-36; 2006, p. 17-18, 26-33).

Por conseguinte, por falta de uma nomeação melhor, Santos tem definido sua proposta como um pós-modernismo de oposição. Este sociólogo entende que, atualmente, passa-se por uma fase transitória entre paradigmas. Se a pós-modernidade é uma crítica interna à modernidade e o pós-colonialismo aos males que a

modernidade causou,¹¹ é preciso ir além de um e outro (SANTOS, 2010a, p. 31-32; 2006, p. 38-39).

Santos argumenta que é necessário entender que não há linearidade entre o paradigma moderno e o pós-moderno – de oposição. Antes, são as promessas que a modernidade fez – algumas cumpridas e outras não e incapazes de serem realizadas – que a tornaram “esgotada”, uma vez que não é mais capaz de oferecer solução. O pós-modernismo de oposição compartilha de algumas críticas do pós-modernismo e do pós-colonialismo e até mesmo da modernidade. Contudo, o sociólogo português coloca-se nas margens da modernidade ocidental para lançar um olhar crítico sobre elas (SANTOS, 2002, p. 12-14; 2010a, p. 33).

Coloca-se às margens porque o pensamento moderno é abissal. Divide tudo entre “nós” e “eles”, “os de cá” e “os de lá”, entre “conhecimento” e “superstição”. Como o próprio Santos explica:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através das linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível (SANTOS, 2008a, p. 11; 2009b, p. 23; cf. 2010b, p. 11).

Desta forma, Santos mostra que o que existe “do outro lado da linha” é intencionalmente produzido como inexistente. Em outras palavras: há uma ausentificação intencional de todos os saberes que não sejam o da modernidade ocidental. Não surpreende, portanto, que a primeira divisão abissal tenha sido o Tratado de Tordesilhas, onde as potências marítimas da época, Portugal e Espanha, dividiram entre si o “Novo Mundo”. Desde o início, percebe-se como a divisa abissal serve a interesses de dominação e exploração (2009b, p. 24-25; 2010b, p. 12-13).

Uma das melhores definições para a ciência moderna é de douda ignorante.¹² Santos tomou o conceito emprestado de Nicolau de Cusa (1401-1467), filósofo e teólogo nascido na Alemanha. Cusa considerava importante, sobre o saber, que o importante não é não saber, mas saber o que se ignora. Assim, há dois tipos de ignorância: a ignorância ignorante, que não sabe que ignora, e a ignorância douda, que sabe o que ignora e o que ignora (SANTOS, 2008a, p. 32; 2009c, p. 466; 2010b, p. 66).

Santos propõe um pensamento pós-abissal. É preciso ir além da divisão abissal, do conhecimento doudo ignorante, da razão indolente, enfim, superar monoculturas e ir a multiculturalismo.¹³ Para alcançar tal objetivo, o sociólogo português sugere que a monocultura de lugar a ecologias. Estas últimas devem ser entendidas como uma “prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais heterogêneas” (2010a, p. 105).

¹¹ Por exemplo, a colonização e sua persistência mesmo após o fim do colonialismo político, mantendo-se vivo nas formas de colonialidade de poder e de saber (cf. QUIJANO, 2009, p. 73-117).

¹² Embora Sousa use o conceito de Cusa, poderia ser um pouco mais crítico. Este teólogo era fã da mística alemã, neoplatonista e, dentro da lógica do padrão pré-moderno, era abissal.

¹³ Contudo, o multiculturalismo aqui, diferenciando-se da definição clássica, não pretende classificar as culturas de modo a hierarquiza-las (cf. SANTOS; MENESES, 2009a, p. 9).

Nisto, Santos dará forma a uma das contribuições mais criativas, originais e necessárias das ciências sociais: uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências (2004, p. 777-821; 2006, p. 65-115; 2007a, 17-50; 2007b, p. 15-33). Contudo, antes de abordar-se este aspecto original do pensamento do sociólogo português, convém salientar seu pressuposto. Este é a importância de aprender com o Sul Global. Em suas palavras:

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois da independência exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados. (...) O colonialismo foi também uma dominação epistemológica (...). As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. (...) (SANTOS; MENESES, 2009a, p. 12-13).

Salientada a importância do Sul Global e de seus saberes que foram intencionalmente invisibilizados, Santos propõe que tais saberes e experiências tornem-se visíveis. Isto é possível por meio de uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Contudo, faz-se necessário, antes, ressaltar que o sociólogo português sofreu grande influência do pragmatismo estadunidense. Este acentuava a impossibilidade de abordar o conhecimento sem levar em conta sua experiência com a sociedade em que surge e com a comunidade e a validação do conhecimento a partir da experiência. O nome de John Dewey é importante aqui, pois este autor acentuava essas proposições (cf. 1939, p. 60-80) e é a principal influência pragmática em Santos. O que o autor faz, entretanto, é assumir tal corrente, funcionando como uma antiepistemologia, a partir do Sul Global (NUNES, 2008, p. 54; 2009, p. 224).

Com isto, Santos sugere uma “imaginação epistemológica” (cf. 2005a). Wright Mills sugeria uma “imaginação sociológica” (2000), isto é, interpretar os eventos da sociedade a partir da própria vida dos indivíduos, desde dentro, de suas experiências. Agora, o sociólogo quer isto para a epistemologia, salientando a impossibilidade de uma teoria geral do conhecimento.

Por meio da sociologia das ausências, Santos pretende “ampliar o mundo” e “dilatado o presente”, ou seja, ampliar o número de experiências possíveis, demonstrando que o que não existe e intencionalmente produzido para não existir para não se tornar uma alternativa credível ao que existe (2010a, p. 101-102).

Feito isto, Santos identifica cinco modos, ou lógicas, de produção de não-existência. A primeira deriva da “monocultura do saber” e do “rigor do saber”, ou seja, a ciência moderna e a alta cultura se tornam os únicos critérios de verdade e de estética. Tudo que não se encaixa nelas é tido por ignorância ou incultura. A segunda é a “monocultura do tempo linear”, consistindo em declarar que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos, que seriam: o progresso, a revolução, a modernização, a globalização, dentre outros, enquadrando como atrasado e obsoleto tudo que foge a esta lógica. A terceira é a “lógica da classificação social”, que é a naturalização das diferenças, distribuindo a população entre certas categorias, especialmente racial e sexual, que naturalizam as hierarquias. A quarta é a “lógica da escala dominante”, que determina a irrelevância das demais escalas possíveis. Na modernidade ocidental, a escala dominante é o universal – onde entidades ou realidades vigoram sem importar o contexto específico – e o global – escala que privilegia as entidades ou realidades que ampliam seu âmbito para o todo global. A quinta e última é a “lógica produtivista”, fundamentando-se nos critérios de produção capitalista e tendo o crescimento econômico como um objetivo racional inquestionável (2010a, p. 102-104).

Como é possível perceber, produziu-se cinco modos de não-existência: o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo, resultando no desperdício de experiência, na “diminuição” do mundo e “contração” do presente. Com a sociologia das ausências, essas experiências produzidas delegadas à ausência podem ser libertadas dessa condição e se tornarem presentes, isto é, alternativas às experiências hegemônicas (2010a, p. 104).

É preciso superar essas monoculturas por ecologias. A primeira ecologia é a “ecologia de saberes”, que reconhece que outros saberes e outros critérios de rigor que podem ter credibilidade social, tendo credibilidade para participar de debates epistemológicos e com outros saberes. A ideia principal é que não há ignorância nem saber em geral. A segunda é a “ecologia das temporalidades”, afirmando que a concepção do tempo linear é uma entre as diversas concepções de tempo. As sociedades entendem o poder a partir das várias noções de temporalidade presentes nelas, portanto, esta é a importância de resgatar as diferentes temporalidades. A terceira é a “ecologia dos reconhecimentos”, articulando o princípio da igualdade e o princípio da diferença, possibilitando “diferenças iguais”. A quarta é a “ecologia das trans-escalas”. Aqui, a sociologia das ausências mostra que, mais que convergir, o mundo diverge, salientando a existência de uma globalização alternativa, contra-hegemônica, não havendo globalização sem localização, de tal forma que também existem localizações alternativas. Por fim, a quinta é a “ecologia das produtividades”, recuperando e valorizando os sistemas alternativos de produção, excluídos pela lógica capitalista (2010a, p. 105-115).

Santos passa agora a uma “sociologia das emergências”, visando contrair o futuro. Contraído, se torna escasso e objeto de cuidado. Desta forma, o futuro não toma o sentido de um progresso ilimitado, mas do sentido que resulta desse cuidado. Desta forma, a contração do futuro é obtida pela “sociologia das emergências”, substituindo um futuro vazio por um de possibilidades plurais e concretas, movendo-se no campo das expectativas sociais, expandindo-as (2010a, p. 116).

Santos diz que esta expansão ocorre por meio da ampliação de sinais ou pistas simbólicas, que ele lista em cinco. A primeira, “Experiências de conhecimento”, consiste nos “conflitos e diálogos possíveis” entre diversas formas de conhecimento. A segunda, “Experiências de desenvolvimento, trabalho e produção”, discute os “conflitos e diálogos possíveis” entre maneiras de produção diferentes. A terceira, “Experiências de reconhecimento”, aborda os “conflitos e diálogos” possíveis entre os variados sistemas de classificação social. A quarta, “Experiências de democracia”,

trata de “diálogos e conflitos” possíveis entre o modelo hegemônico de democracia – democracia representativa liberal – e a democracia participativa. Um resultado interessante deste é o “orçamento participativo”, originado com Tarso Genro (PT) quando era prefeito de Porto Alegre, RS. A quinta e última, “Experiências de comunicação e informação”, pondera sobre os “diálogos e conflitos” entre a revolução tecnológica de comunicação e informação de cunho global, por um lado, e as redes de comunicação independentes alternativas, por outro (2010a, p. 120-122).

Esta diversidade de alternativas contra-hegemônicas se faz presente no Fórum Social Mundial (2005b, p. 29ss; 2005c, p. 118-120; 2006b, p. 33). Surge, então, a necessidade de “tradução”. Este é o procedimento que cria inteligibilidade mútua entre as diversas experiências do mundo, não atribuindo a nenhum conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem de parte homogênea (2010a, p. 123-124).

Para o sociólogo português, o trabalho de tradução atua tanto sobre os saberes como sobre as práticas. Entre saberes, assume a forma de uma “hermenêutica diatópica”, ou seja, “trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem para elas” (2010a, p.124), por exemplo, as diferentes maneiras de vida produtivista e a “tradução” entre as várias visões de mundo e a sabedoria (2010a, p. 125). Com a hermenêutica diatópica, assume-se que as culturas são incompletas e podem ser enriquecidas pelo “diálogo e pelo confronto” com outras culturas (2010a, p. 126).

Se a sociologia das ausências e emergências aumentam o número e diversidade das experiências existentes, o trabalho de tradução é a possibilidade de criar coerência e articulação para a emancipação social (2010a, p. 129). Para tal, quatro perguntas devem ser respondidas.

“O que traduzir?” trata de analisar as “zonas de contato”, as quais são campos sociais onde diferentes “mundos-da-vida”, como práticas e conhecimentos, interagem. Na modernidade ocidental, duas zonas são constitutivas: a epistemológica e a colonial. “Entre quê traduzir?” aborda a convergência sobre experiências de carência, inconformismo e motivação para superá-las. “Quando traduzir?” discute a importância da “conjugação” das variadas temporalidades, ritmos e oportunidades, sem a qual a zona de contato se torna imperial e a diversidade é “tragada” por outras. “Como traduzir?” Boaventura explica que se trata de um trabalho argumentativo e de “partilha” dos diversos “mundos” (2010a, p. 129-134).

Assim, Boaventura conclui que a sociologia das ausências e emergências, juntamente com o trabalho de tradução, desenvolve uma alternativa à “razão indolente”, na forma de “razão cosmopolita”. É uma forma de “imaginação epistemológica e democrática”, visando novas e plurais concepções de emancipação social, além do que permite o pensamento hegemônico.

Desta forma, conclui-se que estes novos caminhos apontados por Sousa favorecem a sustentabilidade – do conhecimento – porque, tal como a atitude sustentável – que aproveita/recicla o que seria jogado fora e busca novas formas de vida/uso/consumo –, o sociólogo português propõe o não desperdício de saberes e experiências alternativas, assim como a utilização destes.

Conclusão

A proposta de Boaventura de Sousa Santos mostra que é possível uma “sustentabilidade do conhecimento”: o novo por meio de uma nova ciência, que se iniciou com Einstein e a física quântica; o aproveitamento de experiências e saberes do Sul Global que são invisibilizados pela razão indolente e, ao pôr-se às margens da

modernidade ocidental e criticá-la buscando novas formas, é possível entender esta postura de Santos como reciclagem da ciência. Desta forma, a sustentabilidade do conhecimento presente na obra do sociólogo português é uma das formas para a justiça social, a qual se inicia pela justiça cognitiva.

Bibliografia¹⁴

- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996;
- _____. **Le rationalisme appliqué**. 3. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1966;
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007;
- BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**: o que é, o que não é. Petrópolis: Vozes, 2012;
- CARADONNA, Jeremy L. **Sustainability**: a history. Oxford: Oxford University Press, 2014;
- DEWEY, John. **Logic**: the theory inquiry. New York: Henry Holt, 1939;
- DURKHEIM, Émile. **Les règles de la méthode sociologique**. 2001 [1894] (versão digital);
- DUSSEL, Enrique. Meditações Anti-Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009;
- ELI DA VEIGA, José. **Sustentabilidade**: a legitimação de um novo valor. São Paulo: Editora Senac, 2010;
- GROBER, Ulrich. **Die Entdeckung der Nachhaltigkeit**: Kulturgeschichte eines Begriffs. München: Kunstmann, 2013;
- GRUNWALD, Armin; KOPFMÜLLER, Jürgen. **Nachhaltigkeit**: eine Einführung. 2. aktualisierte Auflage. Frankfurt; New York: Campus, 2012;
- HORKHEIMER, Max. **Critical theory**: selected essays. New York: Continuum, 1972;
- JACQUES, Peter. **Sustainability**: the basics. London; New York: Routledge, 2013;
- KRÖLL, Friedhelm. Nachhaltigkeit als Religion: Erinnerung an die Gegenwart. In: LITTIG, Beate (Hg.). **Religion und Nachhaltigkeit**: Multidisziplinäre Zugänge und Sichtweisen. Münster: LIT, 2004;
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998;
- MILLS, C. Wright. **The sociological imagination**. Oxford: Oxford University Press, 2000;
- NINCK, Mathias. **Zauberwort Nachhaltigkeit**. Zürich: VDF, 1997;
- NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, p. 45-70;
- _____. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009;

¹⁴ Opto por citar as obras de Santos por ordem cronológica.

- OHLMEIER, Bernhard; BRUNOLD, Andreas. **Politische Bildung für nachhaltige Entwicklung**: eine Evaluationsstudie. Weisbaden: Springer, 2015;
- PUFÉ, Iris. **Nachhaltigkeit**. München: UVK, 2013;
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009;
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989;
- _____. **Toward a new legal common sense**. 2 ed. London: Butterworths, 2002;
- _____. Para uma sociologia das ausências e para uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004;
- _____. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2005a;
- _____. Beyond Neoliberal Governance: the World Social Forum as subaltern cosmopolitan politics and legality. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ-GAVARITO, César A. (orgs.). **Law and Globalization from below**: toward a Cosmopolitan Legality. Cambridge: Cambridge University Press, 2005b;
- _____. **O fórum social mundial**: manual de uso. São Paulo: Cortez, 2005c;
- _____. **Conocer desde el Sur**: para una cultura política emancipatoria. Lima: Fondo Editorial, 2006;
- _____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007a;
- _____. **The rise of global left**: the World Social Forum and beyond. London; New York: Zed Books, 2007b;
- _____. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008a, p. 11-43;
- _____. **Um discurso sobre as ciências**. 5 ed. São Paulo, Cortez, 2008b;
- _____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009b;
- _____. Um ocidente não-ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009c;
- _____. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010a;
- _____. **Para descolonizar occidente**: más allá del pensamiento abissal. Buenos Aires: CLACSO, 2010b;
- _____.; MENESSES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009a;

Recebido para publicação em 11-02-17; aceito em 14-03-17