



BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS E A LÓGICA DO PENSAMENTO ABISSAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DO MÉTODO DIALÉTICO

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS AND THOUGHT LOGIC ABYSSAL: AN ANALYSIS FROM THE METHOD DIALECTICAL

¹Priscila Tinelli Pinheiro

²Elda Coelho de Azevedo Bussinguer

RESUMO

Busca analisar a dialética na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos a partir da ideologia da divisão da sociedade por linhas cartográficas, que segregam, o “visível” – que está do lado de “cá” da linha – do “invisível” – do outro lado da linha. Apresenta-se uma construção com base nas plúrimas significações que a expressão pode assumir até chegar a sua utilização como método nas pesquisas científicas das ciências sociais. Por último, o viés da Teoria Pós-Crítica contribui para a análise da dialética, por se apresentar – segundo Santos – como a mais adequada ao momento atual: a pós-modernidade.

Palavras-chave: dialética; ciências sociais; pensamento abissal; teoria pós-crítica; pós-modernidade.

ABSTRACT

Seeks to analyze the dialectic in Boaventura de Sousa Santos perspective from the application of the society division ideology by cartographic lines that segregate the "visible" – what's on the "here" line – from the "invisible" – the other end. The work presents a construction based on the several meanings that the expression can take including its use as a method in the scientific research in social sciences. Finally, the Post-Critical theory orientation contributes to the analysis of the dialectic, by presenting itself – according to Santos – as the most appropriate to the current time: postmodernity.

Key words: dialectic; social sciences; abyssal thinking; post-critical theory; postmodernity.

¹ Doutoranda e mestre em Direitos e Garantias Constitucionais pela Faculdade de Direito de Vitória, FDV – ES, (Brasil). Advogada. E-mail: priscilatinelli@hotmail.com.

² Livre Docente pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, UniRio - RJ. Coordenadora do Programa de Pós Graduação em Direito e Grupo de Pesquisa BIOGEPE da Faculdade de Direito de Vitoria, FDV – ES, (Brasil). E-mail: elda.cab@gmail.com.



INTRODUÇÃO

É possível encontrar variadas acepções do termo “dialética” nas ciências, uma vez que o seu conceito sofreu adaptações a cada contexto histórico como reflexo das transformações vivenciadas pela sociedade e em decorrência da contribuição de diversos teóricos. Depreende-se, neste sentido, que a ideia da dialética não é algo contemporâneo, tendo em vista que a sua origem se deu na antiguidade e, desde então, passa por reformulações.

Destaca-se, neste sentido, que a utilização da dialética como método científico ocorre, principalmente, nas ciências sociais. Para compreender a sua aplicação e relevância no âmbito científico, é necessário que se faça uma retrospectiva histórica, ainda que muito breve, do surgimento da referida expressão até se chegar a sua utilização metodológica atual. Passando por Hegel e Marx sem, entretanto, olvidar de seus precursores Platão e Aristóteles.

No tocante à análise da dialética como opção metodológica, focar-se-á nas pesquisas realizadas nas ciências sociais, tendo em vista que elas constituem o universo de pensamento de Boaventura de Sousa Santos, autor que nos propusemos compreender.

Ao apresentar as principais características deste método científico buscamos obter fôlego teórico para discutir e, desta forma, alcançar o objetivo principal do presente estudo, qual seja, a busca pelo enquadramento da teoria desenvolvida por Boaventura em um viés dialético. Esta teoria, por sua vez, refere-se à apresentação de um pensamento alternativo à lógica do pensamento abissal, que seja adequado à pós-modernidade, a qual – de acordo com o autor – representa o contexto histórico atual.

Com vistas ao alcance desse enquadramento teórico, buscou-se: a) expor os múltiplos significados que a expressão “dialética” pode assumir desde o seu surgimento até a contemporaneidade; b) apresentar, de forma crítica, a dialética como um método científico a partir de sua aplicação nas pesquisas realizadas nas ciências sociais; e c) identificar a aplicação da dialética no pensamento de Boaventura de Sousa Santos com base na sua obra “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”.

Buscou-se, então, analisar a partir de uma abordagem dialética, as contribuições teóricas extraídas da obra de Boaventura atinentes ao pensamento abissal, bem como a sua



concepção – tendo como pressuposto o fato dele ser classificado como um teórico pós-crítico – acerca da insuficiência dessa lógica para os fenômenos sociais surgidos na pós-modernidade.

1 PLÚRIMAS SIGNIFICAÇÕES DA PALAVRA DIALÉTICA

Ao longo da história, a expressão “dialética”³ sofreu várias reformulações até chegar a ser classificada como um método – que é a concepção adotada no presente estudo – capaz de viabilizar a realização de uma pesquisa científica. Em virtude dessas múltiplas concepções, destaca-se que não há um conceito único de dialética, visto que [...] na prática encontramos não só dialéticas diferentes, divergentes, mas até mesmo contraditórias, como em qualquer campo metodológico” (DEMO, 1995, p. 88).

A partir dessa afirmação, depreende-se que as características do processo dialético estão presentes até mesmo no próprio conceito despendido a esse método, ou seja, para fazer jus à essência da dialética não seria possível que se construísse um significado único e que ele fosse utilizado de maneira uniforme por todos os autores, o que – seguindo as palavras do autor supracitado – não seria nem um pouco dialético.

A cada tentativa conceitual é possível observar a atribuição de novas características, o que acaba por ampliar seu escopo conceitual. Conforme alerta Konder (1999, p. 7) da Grécia antiga, na qual seu conceito parecia se resumir à “arte do diálogo”, aos dias atuais onde se busca demonstrar sua tese por meio da argumentação o escopo.

Nesse primeiro momento, a dialética assume a forma de argumentação e de confronto de ideias, as quais pela via do diálogo terão a sua prevalência uma sobre a outra. Esse sentido de contraposição de ideias permanece até a concepção atual, porém com certas mudanças como será demonstrado.

Em Heráclito de Efésos – filósofo grego pré socrático – a ideia de dialética começa a ser modificada, na medida em que passa a “[...] defender o dinamismo e a multiplicidade da realidade sempre em evolução permanente” (KROHLING, 2014, p. 39) e, desta maneira, ele “[...] nega a estabilidade: tudo muda constantemente, tudo está em processo, tudo se transforma” (KROHLING, 2014, p. 39).

³ “A palavra composta (dialética) é formada por (relação, troca, intermediação) e por (falar). Etimologicamente remete à arte de conversação; epistemologicamente, corresponde à arte da conversação desenvolvida na prática política da cidade grega” (BARRETO, 2006, p. 208).



Em contraposição ao que Heráclito defendia acerca da mutabilidade dos seres, Parmênides defendia que se tratava de uma mudança apenas superficial. Apesar dele conceber “[...] a unidade, univocidade e imobilidade do ser” (KROHLING, 2014, p. 37), considera-se que ele não pode ser colocado em lado oposto à Heráclito no que tange à dialética, pois ambos conheciam o pensamento de Anaximandro e possuíam muita coisa em comum (KROHLING, 2014, p. 37).

A partir das concepções apresentadas, nota-se a evolução do significado do termo em análise o qual, num primeiro momento, resumia-se ao confronto de ideias e, num segundo momento, esse confronto passa a significar mudanças na sociedade. Já não era mais suficiente, nesse sentido, que o conceito de dialética ficasse adstrito à prevalência de um pensamento, mas sim que o conceito admitisse que essa discussão tinha como principal resultado uma mudança fora do plano do debate.

Com Platão (428 a.C – 347 a.C) e Aristóteles (385 a.C – 322 a.C), “a dialética é o estudo das coisas mesmas: não só os fenômenos transitórios, móveis, flutuantes, separados por limites convencionais, mas também o são as essências das coisas” (KROHLING, 2014, p. 51). Ademais, com esses filósofos, o aspecto contraditório do ser foi ressaltado, ou seja, ao mesmo tempo em que ele se transforma em outro, é considerado único e múltiplo, imutável e passageiro.

Em outras palavras, para os citados filósofos, a dialética era um mecanismo que servia a vários seguimentos da sociedade, em especial, a política, em que o diálogo assume uma utilidade ainda maior para a defesa de ideias, por exemplo. O diálogo e a defesa de teses é a base do ser humano e, além disso, pode-se depreender, com base nas considerações apresentadas, que esse “ser” pode, ao mesmo tempo, assumir várias facetas, quando se leva em consideração a característica da mutabilidade.

Ao transportarmos essa ideia para a sociedade em seu aspecto prático, nota-se a importância dessa mutabilidade do ser frente aos contraditórios sociais. Dessa forma, diante das constantes e infinitas mudanças que a sociedade sofre ao longo da sua evolução histórica, a capacidade de mutabilidade e a conseqüente adaptação a essas mudanças permite com que ele se adapte a novas realidades, ou seja, possibilita que ele sobreviva sem perder a sua essência, tendo em vista a já citada característica da unicidade.

Nesta perspectiva, destaca-se ainda sobre os ensinamentos de Aristóteles que o filósofo



continua usando o termo “dialético” no sentido de diálogo, como fez Platão, e não na visão do vir-a-ser heraclitiano. Apesar de começar a sua filosofia com o fenômeno da multiplicidade, ele prefere a argumentação silogística e dicotômica quando aplica a dialética na passagem da potência para o ato. Aristóteles opera com o princípio da identidade, que repele a contradição, sendo a função da lógica esclarecer para evitar a dúvida contraditória à verdade a ser encontrada (KROHLING, 2014, p. 51).

Essa passagem reforça o que se mencionou acerca da presença indispensável do diálogo na essência do ser humano, – que é a concepção adotada no presente estudo haja vista a necessidade de comunicação na vida em comunidade e, além disso, a representação dessa via como forma de estabelecimento da dialética.

Ao avançar na análise da evolução do conceito de dialética, passa-se para a teoria de Hegel (1770 - 1831) e, nesse momento, observa-se o retorno para o pensamento de Heráclito, na medida em que, de acordo com Hegel, nada está isolado no mundo, ou seja, tudo deve ser visto em constante mudança e movimento, por isso, que se considera que há o retorno da discussão acerca da mutabilidade do ser, que é justamente um retorno à dialética.

Hegel faz uma ressalva com relação à mutabilidade como característica do processo dialético ao afirmar que não é a qualquer pensamento que o ser vai se opor, mas tão somente quanto àqueles considerados arbitrários. Para ele, “[...] deve-se ter um método para se ter um pensamento correto (KROHLING, 2014, p. 65)”, ou seja, essa mudança não advém de um processo discricionário, pelo contrário, pauta-se em um método a fim de conferir validade à mudança.

Outro ponto que merece destaque com relação à dialética, na perspectiva hegeliana, consiste na consideração de que ela “[...] é antes um processo do que um método; está na realidade (no processo de realidade) antes de estar na representação que temos do real” (BARRETO, 2006, p. 211).

A dialética em Hegel pressupõe, portanto, que a mudança advém, num primeiro momento, no âmbito do espírito para que, num segundo momento, passe para os processos contraditórios e dialéticos da realidade em sociedade, ou seja, da matéria propriamente dita. Logo, Hegel admite a dialética primeiro no plano metafísico – das ideais – e somente depois no plano físico – da realidade.

Sobre os fundamentos que compõem a dialética de Hegel, mas com certas críticas à teoria, Marx e Engels constróem o materialismo dialético. Entende-se que Marx contrapõe-se



a dialética hegeliana, na medida em que “[...] repete ao mundo da história real e concreta – a das necessidades econômicas e sociais – dos homens” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 179). Ao passo que “Hegel aplicava o movimento dialético ao ‘processo do pensamento’” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 179).

Nesta perspectiva, o método dialético de Marx “[...] por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa” (MARX, 2003, p. 28). Na visão de Marx, ao contrário, “[...] o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado”.

Destaca-se, nesse sentido, as principais características da concepção materialista que se aplicam igualmente ao materialismo dialético. São elas:

A dialética permite a Marx compreender o movimento real da história e, portanto, também o estado existente de coisas. Mas, simultaneamente, também permite a compreensão do “crepúsculo necessário” desse estado das coisas, “porque concebe toda forma ocorrida no fluir do movimento e, portanto, também no seu lado transitório, porque nada pode intimidá-la: ela é crítica e revolucionária por essência”. O confronto entre o estado das coisas existente e sua negação é inevitável – e esse confronto se resolverá com a superação do estado existente de coisas (REALE; ANTISERI, 2007, p. 179).

A partir dessas considerações, depreende-se que a principal distinção entre a dialética em Hegel e Marx consiste no fato de que o primeiro trabalha o tempo todo no espaço das ideias, ou seja, no plano metafísico, irreal, já o segundo procura trazer constantemente a teoria dialética – por meio do materialismo – para o plano real e, com isso, possibilita uma análise dos fatos sociais, dos conflitos sociais. Isto é, para Marx, “enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado” (MARX, 1996, p. 40, grifo do autor).

Isso se torna evidente quando, no materialismo histórico, ele trabalha com a história verdadeira e real para analisar a consciência e as ideias, o que pode ser verificado com maior clareza na seguinte passagem da obra “A ideologia” – escrita por ele e Engels – em que os autores afirmam que “nós conhecemos apenas uma única ciência: a ciência da história” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 178), o que reforça a aplicação da teoria dialética na prática,



mas não somente no plano das ideias, já que a ciência – nessa perspectiva – é feita a partir do estudo da história.

A distinção entre a concepção de Marx e Hegel do que vem a ser a dialética pode ser resumida, portanto, da seguinte forma:

A dialética de Hegel e Marx têm objetos distintos: o objeto para Marx é o real, e não a ideia. Na dialética hegeliana, o processo dialético contém já em si mesmo seu futuro, retomando as diversas formas de uma mesma determinação que reflete sobre si própria. Marx concebe a contradição de modo diverso: não é um movimento interno, que decorre do idêntico que se desdobra em uma pluralidade de formas, mas uma contradição real, apoiada sobre a alteridade de seus termos (BARRETO, 2006, p. 211).

Na tentativa de traduzir a dialética na sua forma atual e trazer uma perspectiva clara dos seus preceitos, Pedro Demo (1995, p. 124) constrói o seguinte conceito para dialética:

Dialética na verdade é aquela que habita a “verdade” do cotidiano, que aninha a unidade de contrários nos cantos de cada choupana, que perpassa os sentimentos mais profundos e comuns do comum dos mortais. Dialética não pode restringir-se a grandes vãos históricos, em que ninguém vive, ama e chora, mas deve acalentar os desejos, teorias e práticas do dia-a-dia mais corriqueiro. Somente assim a revolução se torna cotidiana.

Depreende-se, portanto, a necessidade de se trazer ainda mais a dialética – compreendida como a dinâmica dos contraditórios sociais – para a realidade atual vivenciada pela sociedade e, além disso, não se tem mais espaço para meras teorias, pois a prática e os conflitos sociais estão cada vez mais presentes e urgem por soluções. Após essa análise, partiremos para a aplicação da dialética propriamente dita na prática cotidiana e, para tanto, analisaremos suas características como metodologia científica utilizada nas pesquisas realizadas nas ciências sociais.

2 DIALÉTICA COMO MÉTODO E SUA APLICAÇÃO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Antes de passarmos para a análise da aplicação do método dialético nas ciências sociais, cabe um breve apontamento sobre a cientificidade dos conhecimentos originados de uma ciência diversa das ciências naturais até então consideradas as únicas capazes de produzir



um verdadeiro saber científico. A divergência de posicionamentos funda-se – em especial – no antigo paradigma de que para ser classificada como ciência era imprescindível que houvesse uma comprovação empírica previamente definida e estruturada.

Desse modo, as ciências sociais enfrentaram críticas profundas acerca da sua cientificidade em virtude de não seguirem o método até então aceito e aplicado. Nota-se que a pesquisa nas ciências sociais é caracterizada justamente “[...] por uma multiplicidade de abordagens, com pressupostos, metodologias e estilos diversos” (ALVES-MAZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 2000, p. 128). Por não ter um rigor metodológico baseado nos mesmos pressupostos anteriores – tendo em vista que vários métodos podem servir à produção desse tipo de conhecimento – é que alguns críticos das ciências sociais não as consideraram, inicialmente, como ciência.

A ideia de que toda ciência estaria fundada e estruturada em um método único, no caso o método das ciências naturais positivistas, o qual garantiria o rigor necessário à ciência, não prevaleceu. Essa ampliação de escopo não significou, no entanto, que se estava abrindo mão do rigor metodológico capaz de conferir cientificidade ao conhecimento produzido. O que se pretendeu foi dar ao pesquisador, considerando as especificidades de seu objeto de estudo, eleger, dentre a diversidade de métodos disponíveis, o mais adequado a sua pesquisa.

É possível afirmar que as ciências sociais “são exercidas em resposta às necessidades concretas da sociedade” (LAVILLE; DIONNE, 1999, p. 51) no sentido de que buscam “[...] compreender e explicar a realidade social, bem como prever seu funcionamento [...]”. Diante disso, nota-se a relação direta entre as ciências sociais e a realidade social – compreendendo os conflitos sociais –, uma vez que a segunda é objeto de análise da primeira.

Ultrapassada essa questão acerca da cientificidade das ciências sociais e de funções exercidas com relação à sociedade, passamos a algumas especificidades da abordagem dialética.

Em primeiro lugar, destaca-se que a relação da dialética com a historicidade faz com que ela seja uma opção metodológica apropriada para as ciências sociais e, por conseguinte, para a realidade social. Considera-se que essa relação tem por fundamento o fato de que “toda vida humana e social está sujeita a mudanças, transformações, sendo perecível e podendo ser reconstruída” (MINAYO, 2014, p. 111).

Com base no caráter dinâmico e transformador da formação histórica é que se adota – dentre outros métodos científicos – a dialética. Dessa forma, um “ser” que não seja



tipicamente histórico – aqueles que não contêm a característica do conflito social – por exemplo, os seres inanimados, não podem sofrer aplicação da dialética.

Já que o conflito social é o objeto imediato da dialética, Pedro Demo (1995, p. 89) elenca os seguintes pressupostos formadores e identificadores que nos permitem identificá-lo. O primeiro pressuposto é a formação social, a qual pode ser compreendida como “[...] a realidade que se forma processualmente na história, indigitável como fase, em duplo sentido: de um lado, apresenta nível discernível de organização social [...]; de outro, apresenta o aspecto formativo histórico, sempre dinâmico [...]” (DEMO, 1995, p. 90).

Como segundo pressuposto do conflito social, Konder (1999, p. 36) enumera a totalidade dialética e esse pressuposto nos remete ao pensamento de que

qualquer objeto que o homem possa perceber ou criar é parte de um todo. Em cada ação empreendida, o ser humano se defronta, inevitavelmente, com problemas interligados. Por isso, para encaminhar uma solução para os problemas, o ser humano precisa ter uma visão de conjunto deles: é a partir da visão do conjunto que a gente pode avaliar a dimensão de cada elemento do quadro.

Dessa forma, a afirmação de que “a totalidade é mais do que a soma das partes que a constituem” (KONDER, 1999, p. 37) significa que para compreender o conflito social é preciso de uma visão global e, por isso, não se pode resumi-lo à junção de suas eventuais partes.

Minayo (2014, p. 115) ressalta que “[...] não é sinônimo de fechamento de certezas absolutas e de verdades estabelecidas. Para a dialética, não há ponto de partida definitivo *a priori*”. Ainda sobre a totalidade, Demo (1995, p. 91) aponta que a dialética é formada por uma trilogia composta de tese, antítese e síntese. Por tese, o autor entende que se trata da “realidade social historicamente contextualizada” (DEMO, 1995, p. 92). Ele complementa dizendo que “[...] toda tese, por força da historicidade intrínseca, desenvolve dentro de si a dinâmica contrária, que a leva a gestar as condições necessárias e suficientes para sua superação” (DEMO, 1995, p. 92). Trata-se, então, de uma realidade previamente colocada em análise.

No que tange à síntese, pode-se dizer que ela não “[...] apenas repete a tese [...] porque sugere a ideia de totalidade histórica, particularmente no sentido da unidade de contrários a síntese não os destrói, antes neles se repõe, revive, reinvente” (DEMO, 1995, p.



92). Em outras palavras, compreende-se que a síntese origina uma nova tese a partir do que foi posto como tese e antítese em um momento anterior.

Apresentadas essas duas fases de desenvolvimento do processo dialético, destaca-se que a antítese, por sua vez, não é tratada como uma fase propriamente dita, uma vez que ela se perfaz pela negação, ou seja, “sendo negativa, é o que falta na fase, é o movimento de sua superação” (DEMO, 1995, p. 92). Dessa forma, nota-se que “no movimento antitético está o signo da mudança. Por conseguinte, a antítese é a alma da dialética” (DEMO, 1995, p. 92).

Em terceiro lugar – como pressuposto do conflito social – estão as condições objetivas e subjetivas da realidade social. Por condições objetivas, temos aquelas que não dependem da ação humana, visto que são construídas de forma externa ao homem (DEMO, 1995, p. 94). Já as condições subjetivas são aquelas que derivam diretamente da ação humana influenciando na construção da realidade social, o que é possível pelo caráter manipulável da realidade social, a qual pode ser transformada inclusive por fatores externos e artificiais.

Em quarto lugar está a unidade de contrários e este pressuposto pode ser resumido pela possibilidade de, em um mesmo ser, estarem presentes a afirmação e a negação. Isso significa que “esse princípio contrapõe o método dialético a qualquer visão maniqueísta ou positivista da história e da sociedade” (MINAYO, 2014, p. 115).

Por último, aparece a teoria – condição de historicidade (DEMO, 1995, p. 100) – e a prática – maneira de ver, não de ser. Pedro Demo (1995, p. 100-101) acrescenta que “para as ciências sociais, uma teoria desligada da prática não chega a ser teoria, pois não diz respeito à realidade histórica”.

Em resumo, podemos citar as seguintes características dos pressupostos do conflito social, os quais são essenciais para a compreensão do modo de fazer do método dialético. São elas:

A noção de **totalidade** refere-se ao entendimento de que a realidade está totalmente interdependente, interrelacionada entre os fatos e fenômenos que a constitui. Já a noção de **mudança** compreende que a natureza e a sociedade estão em constante mudança e que elas tanto são quantitativas quanto qualitativas. Enquanto isso a noção de **contradição** torna-se o motor da mudança. As **contradições** são constantes e intrínsecas à realidade. As relações entre os fenômenos ocorrem num processo de conflitos que geram novas situações na sociedade (DINIZ; SILVA, 2008, p. 4-5, grifo nosso).



Outro ponto acerca da dialética, que merece destaque, diz respeito as suas leis. Engels defende que existem três principais leis, quais sejam: lei da passagem da quantidade à qualidade, lei da unidade e da luta dos contrários e lei da negação da negação (TRIVIÑOS, 1987).

A primeira – lei da passagem da quantidade à qualidade – traz a ideia do “como”, “de que maneira” e “que mecanismos” influenciam no processo das formações materiais (TRIVIÑOS, 1987, p. 65). Nesse sentido, “[...] esta lei afirma que grandes mudanças quantitativas produzem por fim mudanças qualitativas, como no caso da revolução preparada por processos lentos e trabalhosos” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 187). É nessa lei que se introduz a ideia de evolução por “saltos”, ou seja, passa-se de um estágio para outro, por vezes, de forma lenta e gradual e, em outros casos, de forma acelerada.

No que diz respeito à segunda lei da dialética, proposta por Engels, observa-se uma ligação com um dos pressupostos do conflito social – descrito anteriormente. Na oportunidade, ressaltou-se coexistência da afirmação e da negação em um mesmo ser e, nesse momento, reforça-se a ideia de que os “contrários” não podem existir um sem o outro, como se um fosse a fonte de afirmação do outro. Triviños (1987, p. 69) cita o exemplo que caracteriza essa lei no materialismo dialético, qual seja: “não é possível conceber [...] a existência da burguesia sem a presença do proletariado”. Portanto, não é possível a análise de um fenômeno de forma isolada, pois o seu surgimento está interligado a outro fenômeno social.

A última lei da dialética refere-se à negação da negação e, por essa lei, compreende-se o surgimento do novo (a síntese), a partir do afastamento do lado negativo da tese e da valorização do lado positivo da antítese. Trata-se de uma lei “[...] pela qual o processo de evolução se desenvolve por meio de negações sucessivas, que dão origem a conformações sempre novas, como no caso do proletariado, que nega a burguesia, produzindo uma sociedade mais madura e mais elevada” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 187).

Diante das considerações traçadas acerca do método dialético, podemos concluir que ele atende às pesquisas em ciências sociais por trabalhar diretamente com a contradição e a mutabilidade dos fenômenos sociais, que é justamente o objeto de análise das ciências sociais. Sobre essa temática, Diniz e Silva (2008, p. 4) traçam as seguintes considerações:



A dialética enquanto método não interessa às Ciências Exatas que procuram ler as composições biofísicas e fisicoquímicas dos seres materiais e mais ligadas aos fatos. No caso das Ciências Humanas que estão atentas a Como os fatos se apresentam, o Por Quê e o Para Quê tornam-se questões interessantes para compreensão e explicação de fenômenos que se relacionam com os destinos dos seres humanos na vida em coletividade.

Dessa forma, a dialética lida com os conflitos sociais a todo momento e procura, com base em seus pressupostos e em suas leis – relação com a historicidade, luta dos contrários, negação da negação, passagem da quantidade à qualidade –, servir às pesquisas em ciências sociais. Após a apresentação da dialética como método, em especial nas ciências sociais, far-se-á necessária a aplicação da referida metodologia em uma realidade concreta com o objetivo de demonstrar – de forma mais clara – as suas características como método científico das ciências sociais.

3 DIALÉTICA EM BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Boaventura de Sousa Santos pode ser classificado como um teórico pós-crítico por diversos fundamentos. Um deles consiste no fato de que a sua construção teórica tem como base a Teoria Crítica – desenvolvida pela Escola de Frankfurt na Alemanha da década de 30 e, assim como outros teóricos, por exemplo, Zigmunt Bauman e Enrique Dussel, entende-se que ele é um continuador do pensamento difundido nesta época.

No que tange aos ensinamentos construídos pela Teoria Crítica da sociedade, pode-se afirmar que:

Esta noção de teoria crítica tinha sido forjada por Horkheimer para distinguir a nova actividade intelectual que o Instituto devia praticar e o que ele chama de teoria tradicional: enquanto a teoria tradicional (designada também como metafísica ou como idealista) tinha como ideal um saber desinteressado e neutro relativamente aos conflitos sociais, a teoria crítica partia da convicção materialista segundo a qual toda a teoria é animada e comandada pelo exterior, de maneira incontrolada, por interesses historicamente e socialmente situados – e isso mesmo quando ela põe em primeiro plano os valores da imparcialidade, da neutralidade, do desinteresse, que lhe parecem garantir o acesso à verdade (RENAUT, 2000, p. 111-112).

Observa-se, a partir do trecho supracitado que, a análise dos fenômenos sociais – de acordo com as premissas apresentadas pela Teoria Crítica – deveria ser realizada com base



nos fatores externos a fim de obter uma análise mais fidedigna e geral do fenômeno posto em estudo e livre de qualquer influência de interesses particulares.

Contudo, apesar das bases teóricas de Boaventura serem originárias da Teoria Crítica, destaca-se que o autor iniciou seus estudos no contexto após a 2ª Guerra Mundial – e, por esse motivo, ele direcionou suas análises a esse segundo momento, ou seja, ao que ele entende por ser a pós-modernidade. Isso se torna evidente nas suas obras “*Um discurso sobre as ciências*” (1987), “*Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*” (1990) e “*Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*” (2007) – nos quais ele descreve suas análises acerca da necessidade da construção de uma Teoria Pós-Moderna, já que – para ele – a Teoria Crítica não é mais suficiente para explicar os fenômenos originados após a modernidade.

Isto decorre do que o autor denomina por “paradigma emergente” – que é a própria pós-modernidade. Assim, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt – como a melhor teoria crítica da modernidade – destina-se a analisar tal contexto, ao passo que a Teoria Pós-crítica, apresentada por Boaventura de Sousa Santos, direciona-se aos fenômenos do contexto da pós-modernidade.

Nesta perspectiva, o texto de Boaventura intitulado “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” traz essa concepção da necessidade de construção de uma Teoria Pós-Crítica capaz de explicar esses fenômenos pós-modernos. Para tanto, o autor introduz a sua construção teórica acerca do pensamento moderno ocidental e, por conseguinte, a sua concepção do porque dele ser considerado um pensamento abissal, o que pode ser observado na seguinte passagem:

O pensamento moderno 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 de 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 (SANTOS, 2010, p. 32).

A partir deste trecho, infere-se que Boaventura vislumbra a presença dos seguintes fenômenos no atual contexto da sociedade, que são: os “visíveis” e os “invisíveis”. Os primeiros retratam o pensamento moderno europeu e hegemônico, enquanto que os segundos são caracterizados pelo pensamento pós-moderno não-ocidental.



Destaca-se, ademais, que “a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha” (SANTOS, 2010, p. 32), isso significa que o que está do lado de cá – os visíveis – são os existentes e os que predominam. Logo, o que se encontra do lado de lá – os invisíveis – não são sequer considerados, ou seja, é uma espécie de “ausência não-dialética”, na medida em que não se concebe a presença de ambos no mesmo contexto histórico.

Para essa teoria se tornar mais clara, Boaventura apresenta duas esclarecedoras aplicações acerca desse pensamento abissal. A primeira refere-se à área do conhecimento e, neste sentido, os conhecimentos científicos – representados pela ciência moderna – encontram-se deste lado da linha. Assim, a lógica do pensamento abissal consiste, neste caso, “[...] na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia”. O embate consiste, portanto, “[...] na disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas da verdade” (SANTOS, 2010, p. 33).

O autor nos leva a concluir, portanto, que os conhecimentos visíveis, os quais se encontram deste lado da linha abissal consistem basicamente naqueles dotados de cientificidade. Do lado oposto encontram-se “[...] crenças, opiniões, idolatria, entendimentos intuitivos [...]” (SANTOS, 2010, p. 34), os quais não adquiriram o status de conhecimento em virtude da invisibilidade conferida pela linha abissal.

Essa mesma questão é posta em discussão, pelo autor, em outra oportunidade, quando afirma que

Uma das fraquezas da teoria crítica moderna foi não ter reconhecido que a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima aquilo que é criticável. Não há conhecimento em geral, tal como não há ignorância em geral. O que ignoramos é sempre a ignorância de uma certa forma de conhecimento e vice-versa o que conhecemos é sempre o conhecimento em relação a uma certa forma de ignorância (SANTOS, 2001, p. 29).

Ao afirmar que a Teoria Crítica “ignora” certos conhecimentos, ele a considera ultrapassada e, por isso, há a necessidade de uma Teoria Crítica pós-moderna, ou seja, capaz de atender aos novos anseios da sociedade, a qual prescinde de mais conhecimentos na forma emancipatória se sobrepondo à hegemonia do conhecimento na forma regulação. Isso implica dizer que a pluralidade de conhecimentos – diversos daqueles tradicionais e dotados de



cientificidade –, devem ser contempladas de forma igualitária, tendo em vista que todas influem na análise dos fenômenos sociais.

A Teoria Pós-Moderna, dessa forma, preconiza que “[...] todo o conhecimento crítico tem de começar pela crítica do conhecimento” e, por esse motivo, ela é formulada com base em “[...] uma tradição epistemológica marginalizada e desacreditada da modernidade o conhecimento-emancipação. Nesta forma de conhecimento, conhecer é reconhecer é progredir no sentido de elevar o outro da condição de objecto à condição de sujeito” (SANTOS, 2001, p. 29-30).

Importante destacar que os conhecimentos não convencionais sofrem, em certa medida, exclusão sob a lente da racionalidade do paradigma da ciência moderna. Desta maneira,

O conhecimento, como reprodução ou construção do paradigma dominante, desconsidera o senso comum e coloca ênfase na exterioridade/verticalidade do ato de conhecer, como decorrência do prestígio cultural construído em torno da ciência moderna. Não é, entretanto, monolítico, apresentando uma multiplicidade de versões em decorrência das diferentes perspectivas e tendências do pensamento filosófico e científico da modernidade (CARVALHO, 2007, p. 3).

Ao transportamos a construção teórica do pensamento abissal para o universo do Direito, temos a seguinte situação: para o direito moderno, considera-se somente o que é legal ou ilegal segundo o direito estatal ou o direito internacional. Denota-se, desta forma, que aquilo que não está sob a égide do direito, ou seja, um território “fora” da lei é rejeitado; excluído.

Assim, “[...] as linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha”, o que significa que o lado de lá está à margem da sociedade; do conhecimento – a depender do referencial utilizado – e, portanto, não é “visível”. Observa-se, ainda, que esse outro lado da linha imaginária é responsável por segregar aquilo que se distingue do tradicional; do hegemônico; do pensamento moderno ocidental.

Acerca disso, ressaltam-se, a seguir, as críticas sobre o pensamento difundido pela Teoria Crítica travadas por Boaventura em sua obra “*Um discurso sobre as ciências*”:

Uma das fraquezas da teoria crítica moderna foi não ter reconhecido que a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima aquilo que é criticável. Não há conhecimento em geral, tal como não há ignorância em geral. O que



ignoramos é sempre a ignorância de uma certa forma de conhecimento e vice-versa o que conhecemos é sempre o conhecimento em relação a uma certa forma de ignorância (SANTOS, 2001, p. 29).

Pautado nessas considerações sobre a insuficiência da Teoria Crítica moderna para explicar os fenômenos originados em período posterior a sua criação, Boaventura afirma a necessidade da construção de um pensamento pós-abissal, ou seja, “[...] um pensamento alternativo de alternativas” e que fosse capaz de admitir “[...] que a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada” (SANTOS, 2010, p. 50).

Não faz parte, portanto, das características desse pensamento pós-abissal a exclusão de determinado conhecimento, por exemplo, tão somente pelo fato dele não ser classificado como tradicional; científico e hegemônico. Neste sentido, ao deixar para trás a gênese do pensamento abissal – tipicamente excludente – torna-se possível a coexistência dessa pluralidade de conhecimentos.

Neste ponto da obra de Boaventura, nota-se – com maior clareza – que a construção de seu pensamento tem uma base tipicamente dialética, na medida em que admite e, ainda mais, luta pela coexistência de pensamentos contrários; opostos. E isto nos remete à unidade de contrários – que representa um pressuposto do conflito social, que é objeto direto da dialética – e, por sua vez, prevê – como já descrito no segundo tópico deste trabalho – que em um mesmo “ser” é possível a copresença de opostos.

Para Janete Magalhães Carvalho (2007, p. 6), esta ideia da unidade de contrários, trazida pela dialética, pauta-se na existência não de uma contradição geral, mas sim de “[...] contradições, cada qual com seu conteúdo concreto, com seu movimento próprio, que deve ser penetrado em suas conexões, suas diferenças e semelhanças”.

Sobre isso, o autor explica que essa copresença de pensamentos de origens diversas “[...] significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários” (SANTOS, 2010, p. 53). E, ademais, ele alerta que, para que a construção do pensamento pós-abissal não repita a ideia das linhas abissais, que excluem o que foge ao “tradicional”, é preciso que se admita que, ainda hoje, na pós-modernidade o pensamento abissal é disseminado, o que se depreende da seguinte passagem:

O reconhecimento da persistência do pensamento abissal é, assim, a *conditio sine qua non* para começar a pensar e a agir para além dele. Sem este reconhecimento, o



pensamento crítico permanecerá um pensamento derivativo que continuará a reproduzir as linhas abissais, por mais anti-abissal que se autoproclame. Pelo contrário, o pensamento abissal é um pensamento não-derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação. No nosso tempo, pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental (SANTOS, 2010, p. 53).

Vislumbra-se, ante o exposto, que a construção de um pensamento pós-abissal, proposto por Boaventura de Sousa Santos, – a partir do exemplo específico da área do conhecimento –, prevê a dialética entre uma monocultura de saberes e uma ecologia de saberes. Na primeira, a qual não é o objeto de desejo do autor, vigora os típicos conhecimentos científicos e tradicionalmente hegemônicos na comunidade acadêmica. Já a segunda, a ecologia de saberes – proposta por Boaventura – tem como fundamento a espécie de conhecimento denominado de “emancipação”, pelo qual o autor confere àqueles conhecimentos não-científicos a visibilidade extraída pela lógica do pensamento abissal moderno – o qual não considera que sem cientificidade possa haver alguma forma de conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a construção teórica desenvolvida a partir da lógica do pensamento abissal, denota-se a presença da dialética em vários momentos do texto, em especial, quando o autor nos apresenta a insuficiência da Teoria Crítica Moderna sob o fundamento de que ela não prevê a possibilidade de coexistência de fenômenos opostos em um mesmo contexto.

Na lógica do pensamento abissal, havia uma distinção, por meio do que Boaventura denomina de “linha global invisível”, entre o que está deste lado da linha (o “visível”) e o que está do outro lado da linha (o “invisível”). Desta forma, o “visível” representa o pensamento moderno ocidental e o “invisível” caracteriza-se pelos fenômenos que não se enquadram naquele pensamento tradicional e hegemônico.



Neste sentido, a lógica da teoria crítica – a qual prega uma monocultura, no caso em análise, de saberes – podia ser suficiente para aquele contexto da modernidade, mas não o é para o contexto atual: a pós-modernidade. Boaventura, por sua vez, propõe a construção de um pensamento pós-abissal destinado a compreender a pós-modernidade e, para esse modelo, não só é possível a copresença dos contrários ao mesmo tempo, mas como necessário.

Conclui-se, desse modo, que Boaventura de Sousa Santos, em suas construções teóricas, utiliza-se da dialética na medida que não restringe a análise de fenômenos apenas por uma ótica. Isto é, admite, por exemplo, no âmbito da variadas formas de se obter conhecimento, o que pressupõe uma pluralidade de saberes e possui, por conseguinte, um viés dialético.

REFERÊNCIAS

ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith; GEWANDSZNAJDER, Fernando. **O método das ciências naturais e sociais**. 2. ed. São Paulo: Thomson, 2000.

BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

CARVALHO, Janete Magalhães. Discurso preliminar sobre epistemologia e ciência do Direito. In.: _____; FRANCISCHETTO, Gilsilene Passon Picoretti Francischetto (Coords.). **Discursos introdutórios na Ciência do Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica das ciências sociais**. 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 1995.



DINIZ, Célia Regina; SILVA, Iolanda Barbosa da. **Metodologia Científica**. Natal: UEPB/UFRN - EDUEP, 2008.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e direitos humanos**: múltiplo dialético – da Grécia à contemporaneidade. Curitiba: Juruá, 2014.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber**: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Tradução: Heloísa Monteiro e Francisco Sattineri. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: UFMG, 1999.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Os Pensadores**: para a crítica da economia política; do capital; o rendimento e suas fontes. Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dante. **História da filosofia**: do romantismo ao empiriocriticismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção História da Filosofia, v. 5).

RENAUT, Alain. As transformações da filosofia alemã. In.: _____. **História da filosofia política**: as filosofias políticas contemporâneas. v. 5. Lisboa: Instituto Piaget.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, v. 1).

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: _____. MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.