

Uma compreensão dialógica da atitude transdisciplinar fundamentada no conceito de interdisciplinaridade artística

Roseane Yampolschi (UFPR) roseaney@gold.com.br

Este ensaio tem por objetivo investigar um âmbito em comum donde possamos unir a ética e a estética por meio da filosofia do diálogo. De acordo com pesquisas realizadas até o momento, compreendemos o diálogo como princípio de uma relação complexa entre a estética da unidade e a estética da fragmentação.
Palavras-chave: Interdisciplinaridade, Arte, Diálogo, Transdisciplinaridade, Ética.

Em minha tese de doutorado, tive por objetivo investigar o conceito de diálogo em minhas composições *Dialogues-I* (música e movimentos – 1993) e *Dialogues-II* (música, texto e movimentos – 1996). Do ponto de vista teórico, os estudos de comunicação de Bakhtin (1981; 1986), a hermenêutica de Gadamer (1997) e as análises sobre relações sociais de poder, de Foucault (1978; 1983), complementaram essa atividade. Recentemente, a ética complexa de Morin vem me instigando a desenvolver um antigo projeto: o de associar a estética e a ética através de um princípio dialógico.

Ao divergir da tradição Russa Formalista, Bakhtin atribuiu à linguagem um aspecto social e comunicativo. A linguagem, desse modo, se desdobra como um fenômeno de natureza processual, em que diversos tipos de enunciados (sócio-ideológicos) mais ou menos estáveis coexistem de maneira conflitante.¹ Uma palavra, por exemplo, nunca aponta para o seu objeto de maneira unívoca. Sua orientação semântica forma um “fundo” de múltiplas camadas de sentidos que coexistem e se interpenetram como contrários em nossa cultura (1981, p.271). Nesse horizonte repleto de múltiplas vozes, o falante deverá então se esforçar para compor o seu discurso.

Notadamente, essa perspectiva dialógica da linguagem confere ao sujeito que ouve certa “autoridade” em relação ao sujeito que fala. Isto é, o autor engrandece o papel do ouvinte – daquele que recebe o enunciado – da sua leitura, permitindo-o intervir no processo comunicativo através de sua expressão oral, gestos, interesses, idéias e premissas culturais (1986, p.91). Ademais, a linguagem em seu perfil sócio-ideológico gera um encontro psicológico tenso e inter(trans)subjetivo, em que a enunciação – verbo do *sujeito* e expressão do *mundo* – se destaca em relação àquele fundo de vozes concorrentes e contraditórias que conferem sentidos a uma determinada tradição histórica.

Em sua natureza histórica, esse dialogismo da linguagem está associado a uma relação de reciprocidade entre o falante e o ouvinte, que propicia meios para uma constante renovação da cadeia de significações e valores sociais de uma cultura (1986, p.84). Movidos, de um lado, por afinidades de pontos de vista, intenções e desejos, e de outro, por divergências de valores e premissas, aqueles debatedores tornam-se protagonistas de seu entorno social.

É este ponto de vista que nos remete à hermenêutica de Gadamer e à genealogia de Foucault. Ambos convergem ideologicamente em relação ao pressuposto de que a história – compreendida como tradição sócio-cultural – se descortina como um evento produtivo. Esta via ideológica que aproxima os dois filósofos, entretanto, esbarra nas enormes diferenças metodológicas que existem em suas leituras e análises interpretativas.

Em seu projeto, o filósofo alemão pretendia ultrapassar o método lógico de interpretação científica das ciências humanas, através de um modelo universal de compreensão crítica. Na forma de

¹ Um enunciado inclui tudo aquilo que o falante tem a dizer – expressões verbais ou não verbais – até o momento de sua pausa, por iniciativa própria ou por iniciativa do parceiro (1986, p.71).

um diálogo que alterna perguntas e respostas, a tarefa crítica dos debatedores é a de alcançar um acordo ao final do debate sobre a “verdade” de um objeto ou assunto em questão (1997, p.452).

Ao levar em conta a suposição ôntico/ontológica de Heidegger do ser como projeção, o modelo hermenêutico ressalta a idéia de que todo indivíduo desde sempre se acha situado em um horizonte particular de experiências práticas e de relações significativas. Neste contexto, é próprio da natureza humana desvelar o mundo como parte de seu próprio ser (*Dasein*), ao projetar, ela mesma, um campo de significações que busca em contextos práticos de existência.

De modo semelhante, Gadamer argumenta que, em um diálogo crítico, o intérprete deverá se conscientizar dos limites de sua situação histórica ao reconhecer, através de encontros e conflitos que medeiam o seu horizonte e a tradição histórica de seu objeto de estudo, a finitude de seu próprio conhecimento. Esta pesquisa, no entanto, não ficará limitada. Ao contrário, a tradição histórica permanece produtiva para o seu leitor, à medida que ele constata que a sua compreensão depende de uma consciência que desvela o mundo a partir de seu próprio ser histórico.

Entretanto, Gadamer identifica aquele horizonte histórico de experiências práticas e de relações significativas a uma tradição lingüística que, paradoxalmente, se impõe por sua autoridade. É nesse sentido que a tradição se torna então o meio lingüístico que norteia o jogo de perguntas e respostas. Assim, a compreensão conceitual do objeto deverá ser conduzida *a priori*, de maneira correta, de modo a garantir o consenso final entre a tradição do intérprete e a de seu objeto de estudo. Mas uma cautela se impõe de imediato: como podemos entender as duas concepções da história, a produtiva e a instrumental, tendo em vista que esta última, por sua autoridade, condiciona desde o início aquele processo dialógico?

A resposta a encontramos no fato de que Gadamer atribui à linguagem um fundamento universal (p.587). O intérprete, ao se apoiar em uma tradição lingüística que, em sua totalidade, abarca o decurso histórico, pode alcançar a “verdade” do assunto em questão. Mas este movimento só é possível à medida que a tradição do objeto e a tradição do leitor compartilham um tecido em comum: a linguagem. Há um “acontecer hermenêutico”, que gera uma comunicação entre presente e passado: “*Mais importante do que tudo isso, é (...) que a linguagem não constitui o verdadeiro acontecer hermenêutico enquanto linguagem, enquanto gramática (...), mas no vir à fala do que foi dito na tradição*” (p.672).

Eis então como se afigura aquela antinomia: ao ser interpretado como um evento produtivo, a história diversifica e estratifica as múltiplas línguas que definem uma tradição. Esta assertiva, contudo, exclui *ipso facto* aquela perspectiva que entroniza a história, tornando-a o meio lingüístico que unifica horizontes de conhecimento afastados no tempo e no espaço.

Por sua vez, o filósofo francês Michel Foucault, na década de 70, se voltou para uma leitura de práticas político-culturais que, desde o passado, vêm se organizando como micro-sistemas de poder. Ao analisar as estratégias de organização desses sistemas, o historiador diagnosticara que, nas múltiplas camadas e instâncias da vida social, o poder age estruturalmente como modos de ação sobre outras ações (1983, p.222). Entretanto, essas relações de poder não podem ser confundidas com atos de violência, apesar de que esses atos contêm amiúde formas de ação arbitrárias. O exercício de poder está por conseguinte associado à noção de “conduzir”, que significa tanto “*um modo de se comportar dentro de um campo mais ou menos aberto de possibilidades*”, quanto a “*habilidade de ‘liderar’ outros (de acordo com mecanismos de coerção)*” (p.220-221).

À idéia de condução (*governança*) Foucault contrapõe a noção de resistência, que implica certo grau de liberdade. Suas análises das “*formas locais de resistência contra formas diferentes de poder*” mostram como o poder afeta o planejamento das organizações sócio-políticas e de suas estratégias locais de operação (p.211). Assim, ao emparelhar as formas de resistência e as formas de poder, o filósofo constata o “antagonismo de estratégias” que resulta do jogo de enfrentamento das partes antagonicas. Neste jogo as ações específicas são sempre orientadas de modo intencional e objetivo, se bem que podem ou não se tornar atos de escolha ou de decisão de cada sujeito (1990, p.95).

Destarte, a tradição histórica permanece condicionada por formas específicas de poder que estimulam e diversificam campos de respostas e, ao mesmo tempo, permitem prever seus resultados. Donde se conclui que o verdadeiro *ethos* de uma sociedade se afigura como uma rede imanente de ações irregulares, conflituosas que modificam constantemente a sua tradição histórica (Yampolschi, 1997, p.38). O papel do sujeito histórico, por outro lado, torna-se comprometido por uma visão pragmática que ou descarta a subjetividade como um ponto de origem para o diagnóstico da realidade ou tende a dissolver a força (modal) de seu impacto nos campos de batalha do dia a dia.

Em seu caráter produtivo, a história tem uma natureza tensa, superficial e descontínua. Não há nela significados profundos, ou mistérios que possam ser desvelados por meio de sucessivas interpretações. À genealogia de Foucault não se aplica qualquer perspectiva totalitária da história – dialética, à maneira de Hegel – que contenha um movimento progressivo, ou se estenda como um evento que tudo abarca, gerando unidade na diversidade (Yampolschi, 2000, p.56). Da história mesma não se pode extrair um significado abrangente, trans-histórico: nem há uma realidade correta a ser constatada por meio de uma exegese nem uma orientação teleológica que, embora forneça conhecimentos distintos ou contrastantes, subordine esses mesmos elementos a uma única lei. Os elementos simplesmente existem na superfície, como estruturas sociais emergentes, que se distinguem e se interconectam por meio de relações de poder.

Em suma, na filosofia do diálogo, o estudo dos conflitos sociais que ocorrem em função de diferenças culturais permite o esclarecimento do papel objetivo e mediador que “o outro”, em sua visão própria de mundo e experiências particulares, exerce na compreensão e diversificação da realidade em que vivemos. O argumento de Bakhtin sobre a natureza dialógica da linguagem e a análise de Foucault das diversas formas de poder pressupõem uma dinâmica de convívio social entre indivíduos de determinada comunidade, que esteja parcialmente condicionada por formas de resistência e pelo conflito de interesses próprios e das visões de mundo de seus participantes.

De forma mais fundamental e abrangente do que Gadamer – o qual em sua perspectiva sobre diálogo como forma lingüística de interpretação crítica condiciona o ato final de compreensão a um consenso temático entre participantes de um debate histórico – Bakhtin e Foucault, em suas idéias acerca da linguagem e das relações de poder respectivamente, destacam a resistência ideológica, o conflito como fator de diversificação e a estratificação do curso da história (Yampolschi, 1997, p.38). Para esses filósofos, o conflito pode gerar rupturas nos estilos de vida e levar à adesão de novas formas de relacionamento ético, político e social. Vimos que Foucault em suas análises descarta a subjetividade humana para efeitos de compreensão das formas de poder.

A premissa de que o conflito não resolvido entre participantes de uma comunidade medeia o curso da diversificação e estratificação histórica define, parcialmente, o conceito de interdisciplinaridade como processo dialógico. Do mesmo modo que, no curso da história, conflitos entre visões de mundo determinam a instabilidade desse curso, numa composição interdisciplinar, a tensão interna e contínua entre elementos constitutivos, que funcionam de modo oposto e complementar, pode fragmentar a estrutura estética – o sentido de unidade e completude – da obra. Trata-se de compreender que determinados elementos efetivamente portam uma forte referência à sua própria natureza material e histórica, a qual alimenta o processo dialógico da composição interdisciplinar.

Essa dupla orientação em relação à natureza do meio – que paradoxalmente ultrapassa os diversos sentidos formais da composição – tende a fragmentar o sentido de unidade global da obra, desse modo transgredindo em parte a sua autonomia estética. Em sua força auto-referencial, um determinado elemento que resiste a uma fusão no todo alude ao teatro da vida. A interdisciplinaridade, portanto, está condicionada a uma dinâmica formal entre elementos constitutivos da obra, que complementa e contrapõe os sentidos de unidade e de fragmentação.

De um ponto de vista histórico, a categoria da estética da unidade deriva-se de – mas não está limitada a – valores humanísticos cultivados na tradição estética germânica do século XIX,

destacando-se o ideal da obra de arte orgânica. No século XX, este princípio estético continuou a exercer marcada influência em movimentos artísticos, como o abstracionismo nas artes visuais e o formalismo nas letras. Destarte, a categoria aponta para os ideais de unidade estética (orgânica ou formalmente construída), desenvolvimento orgânico e transcendência histórica.

A categoria da estética da fragmentação deriva-se de premissas e processos inovadores criados por artistas como Marcel Duchamps e John Cage, com a aparente finalidade de transformar demarcações convencionais entre a arte e a práxis do cotidiano. As noções de “equivalência” e “reciprocidade”, defendidas pelos artistas Dadá do Cabaret Voltaire (Zurich e França, 1916-1922), obviamente abriram caminho para a exploração de novas técnicas e métodos de trabalho nesse século. Estas noções implicam o desejo de abolir as hierarquias sócio-ideológicas e ético-formais, e emparelhar, lado a lado, valores contraditórios do dia a dia. Assim, o domínio ideológico e formal da estética da fragmentação permite o destaque de características compositivas, tais como: a diversificação ideológica, a simultaneidade ou justaposição de elementos constitutivos, incongruência das partes e contingência histórica. (Yampolschi, 2000, p.54).

Dessa discussão podemos constatar que o conceito de diálogo se opõe à perspectiva de reconciliação das diferenças culturais; ou de uma redução das distâncias temporais; ou ainda de uma constituição da não-identidade – o outro – que seja inerente a esta própria identidade. Esta seria uma visão dialética, e não dialógica da composição. Por outro lado, esse dialogismo só se realiza plenamente no campo interdisciplinar, pois é nele que a incongruência (choque entre funções) entre elementos de natureza oposta poderá se destacar como fator de diferenciação histórica (p.56).

A questão central deste ensaio é ligar a estética à ética através de um âmbito conceitual comum: a filosofia do diálogo. Doravante, com base no pensamento ético de Morin, será preciso situar esta discussão em uma perspectiva mais global de pensamento.

A nossa tarefa então será a de associar o princípio dialógico da interdisciplinaridade ao do método de Morin, concebido a partir de uma inteligência complexa. O método da complexidade requer um modo de reflexão que indaga a respeito de formas de conhecimento que produzem e são produzidas por outros conhecimentos. Essa indagação – crítica e autocrítica – tem como princípio a idéia de que no mundo, nas diversas instâncias da vida, nas relações entre os seres, nas relações do homem com o cosmos, existe uma dinâmica de complexidade em ação que gera ordem (união, associação), desordem (incerteza, ambigüidade, dispersão) e organização (emergências).²

Nesse aspecto, a introdução do pensamento complexo implica um metaponto de vista que torna inacabado o conhecimento. A tradição, como vimos, condiciona parcialmente o sujeito, o espírito individual, no seu modo de agir e de conhecer. Entretanto, quando se trata de desenvolver uma consciência dos próprios horizontes de conhecimento, ela propicia meios para que esse intérprete possa estender e diversificar a sua compreensão da vida.

Há aqui uma aproximação com a perspectiva de Gadamer, que considera a realidade produtiva da história. Mas ao contrário de sua visão universal, de sua compreensão da tradição como evento lingüístico, Morin enfatiza o papel do sujeito na tomada de decisões frente à sua realidade.³ Com isso, o autor situa essa discussão em um contexto ético global, de caráter trans-histórico. Há também traços em comum com a genealogia de Foucault. Constata-se essa semelhança na proximidade do olhar do cientista, que pontua as “emergências” de modo subjetivo, procurando todavia analisá-las à luz de uma

² Emergência refere-se “às propriedades ou qualidades oriundas da organização de elementos ou componentes diversos associados num todo, que não podem ser deduzidos a partir das qualidades ou propriedades dos componentes isolados, e irredutíveis aos seus elementos” (Morin, 2005, p.206-207). Ver também *A inteligência da complexidade*, 2000, p.107.

³ Para Morin, todo espírito individual possui fontes de inclusão, ligadas ao altruísmo, e fontes de exclusão, vinculadas ao individualismo (egocentrismo). Delas derivam, de um lado, a compreensão mútua, a responsabilidade, a fraternidade, a bondade, o respeito, a compaixão, o amor; de outro, a exclusão, a crueldade, a indiferença, a *self-deception*, a racionalização, a des-moralização e o niilismo (2005).

abordagem objetiva e complexa. Isto é, uma abordagem que cuidadosamente desvela a dinâmica da complexidade do conhecimento e da natureza das coisas.

Para o nosso propósito, importa ressaltar que a complexidade do método gera, no âmbito da ética, momentos de juízo de extrema fragilidade, em que elementos de base são compreendidos a partir de suas relações de integração, de complementaridade e de antagonismo. Além do mais, a reflexão autocrítica re-alimenta os seus conteúdos de maneira recursiva, atribuindo *ipso facto* àqueles elementos uma reciprocidade circunstancial. Donde emergem os termos *religar* e *separar* como pilares do pensamento ético de Morin. E é através deles que podemos unir a estética à ética.

Encontramos no conceito de religar um profundo sentido sagrado, de estar em comunhão com o outro. A religação, diz o autor, “*é um imperativo ético que comanda os demais imperativos em relação ao outro, à comunidade, à sociedade, à humanidade*” (p.104). A religação, em última instância, é a própria missão da ética complexa (p.195). Contudo, não se pode conceber o mundo apenas como expressão da identidade, do amor e da harmonia. Isso seria o mesmo que condena-lo à morte por sua falta de expectativas, por sua mesmice. É justamente a partir dos antagonismos, das desintegrações, das rupturas – em outras palavras, dos momentos de crise – que surge a possibilidade de vida.

Em suas reflexões, o autor reconhece que atualmente o potencial de crueldade que alimenta a nossa civilização humana, sua aptidão para compartimentar, desintegrar, reificar, destruir, matar, é maior do que o seu potencial de bondade, de humanidade. É justamente na fé e na esperança, porém, que se encontra o altruísmo – o princípio de religação. Daí surge uma consciência autônoma (que, por sua vez, nutre o altruísmo) que exige responsabilidade e tem a convicção, em seu íntimo, que deve lutar para resistir à desintegração da natureza e da vida social.

A teoria de Morin sobre a complexidade do conhecimento e da natureza edifica as suas idéias no âmbito da ética, embora este permaneça, por sua fragilidade intrínseca, em aberto. Mas essa fragilidade consiste exatamente em que a sua fonte precípua está no desenvolvimento de uma consciência autônoma, isto é, uma consciência ligada à auto-ética.

Concluindo, na interdisciplinaridade artística, a relação dialógica entre a estética da unidade e a estética da fragmentação se aproxima ideologicamente da complexidade do pensamento ético de Morin. Esta aproximação nos remete diretamente ao dialogismo de Bakhtin, para quem o sujeito – falante e ouvinte – consegue ultrapassar a mescla de orientações semânticas que bordam a sua própria tradição. Nas teorias de Gadamer e de Foucault, respectivamente, a subjetividade humana permanece nos limites de sua própria tradição; ou então se mantém cerceada pelos jogos de confrontação que interconectam as redes de ação sociais.

Inferimos, então, que a filosofia do diálogo religa a ética à estética, unindo esses âmbitos em um *ethos* próprio, frágil e incompleto. Doravante, o diálogo estético nos convida a pensar em uma atitude transdisciplinar que culmina na afirmação (resistência) de ideais particulares; no silêncio, que permite a recepção e a leitura simultânea dessas idéias; e em uma “composição” de pontos de vista de cada participante neste diálogo. Esta visão ética não se coaduna com práticas discursivas que redundam em mero consenso. Ao contrário, ela efetivamente nos remete a um *modo de ser* que se alimenta do respeito, da responsabilidade por outrem, do acolhimento social e da humanidade do homem.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, Michael. Discourse in the Novel. In: HOLQUIST, Michael (Ed.). *The Dialogic Imagination*. Trad. Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981, 444 p.
- _____. BAKHTIN, Mikhail. The Problem of Speech Genres. In: EMERSON, Caryl, HOLQUIST, Michael (Orgs.). *Speech Genres and Other Late Essays*. Trad. Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1986, 172 p.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Fábio Paulo Meurer. Petrópolis: RJ: Vozes, 1997, 731 p.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. Vol. 1. New Cork: Vintage Books, 1978.
- _____. Subject and Power. In: DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983, 271 p.
- MORIN, Edgar, MOIGNE, Jean-Louis Le. *A inteligência da complexidade*. Tradução de: Nurimar Maria Falci. 3. ed. São Paulo: Petrópolis, 2000, 263 p.
- _____. *O método 6: ética*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005, 222 p.
- YAMPOLSKI, Roseane. *Standing and Conflating: A Dialogic Model for Interdisciplinarity in Composition*. Illinois, 1997. 114 p. Tese (Doutorado) – University of Illinois at Urbana, 1997.
- _____. O dialogismo na composição musical. *Revista Modus*, Belo Horizonte, n.1, p. 52-57, jun. 2000.