



O QUE SIGNIFICA *PENSAR* A TRANSDISCIPLINARIDADE? OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO *ENCONTRO* DE DISCIPLINAS*

Moysés da Fontoura Pinto Neto**

Resumo – O artigo busca compreender a estrutura intelectual da transdisciplinaridade não apenas a partir de uma adição de disciplinas, pluralidade de enfoques ou grupo de especialistas, mas desde um rompimento que instaura um vazio no saber específico para *hospedar* o Outro que traumatiza e rompe a ordem. Somente então, com esse encontro ético, é possível começar a *pensar* para além das disciplinas.

Palavras-chave: pensar, transdisciplinaridade, ética, encontro, hospitalidade.

What means to think transdisciplinarity? The ethic fundaments of multi-discipline encounter

Abstract – The paper aims to understand the transdisciplinarity intellectual structure not only as an addition of disciplines, plurality of perspectives or group of specialists, but from a disruption that establishes a vacuum in specific knowledge to *host* the Other who traumatizes and breaks the order. Only after, with this ethical meeting, is possible to begin *thinking* beyond disciplines.

Keywords: think, transdisciplinarity, ethics, meeting, hospitality.

TRANSDISCIPLINARIDADE: UMA IMPOSIÇÃO DA COMPLEXIDADE

Não há como separar transdisciplinaridade de complexidade. Já diz Morin (2001, p. 14) que "o retalhamento das disciplinas torna impossível apreender 'o que é tecido junto', isto é, o complexo, segundo o sentido original do termo". Um fenômeno complexo não exige apenas que o olhar de uma disciplina seja ampliado, tampouco que uma gama de conhecimentos em separado possa se unir para compreender, em uma *soma* de enfoques, o fenômeno. A complexidade exige, sobretudo,

* Para professora Ruth Gauer.

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

um olhar integrado, porém em um sentido bem específico: trans-cendente, trans-gressor. É preciso que o prefixo *trans* supere as disciplinas para além da *adição* da multidisciplinaridade: saberes não apenas conectados, mas *misturados*, miscigenados (PAREDES, 2004, p. 297), em que a *transgressão* da *disciplina*, a trans-disciplina-ridade, possa compreender os fenômenos sem o limite disciplinar. Antes, transgredindo-o. Como se fossem camadas de saber, mas sobretudo por conceitos intrusivos como *alteridade*, que deixam em suspenso todos os conhecimentos então adquiridos e ameaçam o equilíbrio disciplinar.

A transdisciplinaridade, a trans-gressão da disciplina, é, antes de tudo, um aponte em direção ao *novo*, ao *não pensado*. O saber transdisciplinar não tem especial preocupação metódica: é, antes disso, uma pluralidade de métodos, que se entrelaçam a fim de buscar uma compreensão do Outro – compreensão articulada na alteridade indecomponível do fenômeno. Não por acaso a "disciplina" científica se utiliza da expressão de relação social que foi tão cara a Michel Foucault nas sociedades modernas, organizando "disciplinarmente" o conhecimento a partir do adestramento metódico, separando, confinando, fechando, eliminando a ambivalência.

O saber transdisciplinar procura exatamente romper com os *extremos* metódicos das disciplinas, como *imposição de fronteira*. Eis exatamente o sentido de transgressão: violentar, em um sentido traumático, a organização estrutural de determinada disciplina. Abalar seus alicerces, a partir de conceitos que colocam, como diz Edgar Morin (2001, p. 115), em "transe" as diversas áreas do conhecimento. A transdisciplinaridade como rompimento da ordenação monolítica do conhecimento, da unidimensionalidade, ainda que mascarada sob o epíteto de *interdisciplinaridade*, que é na verdade apenas uma perspectiva *unitária multiplicada*, e não propriamente *plural* desde a sua origem, ainda que situada a meio caminho entre *multi* e *trans* (POMBO, 2007).

PENSAR A TRANSDISCIPLINARIDADE

O que, porém, significará *pensar* a transdisciplinaridade? Para começar, por que o grifo em *pensar*, desde o título?

Até o momento, nossa educação tem se traduzido em saberes fragmentados, sem pontos de contato e conceitos desestruturantes (MORIN, 2001, p. 15). Sistemas ordenados, fechados, autopoieticos. Sistemas cujo contato com os demais se dá, sobretudo, por *irritação*, com singela adaptação do esquema ordenado quando ameaça sua integridade estrutural. Em que medida, porém, esses saberes disciplinares são capazes de dar conta do "novo"? Reproduzindo-se em esferas fechadas, autoproduzindo e autorreproduzindo, qual é a capacidade de esses sistemas darem conta do pensar o *novo*?

Liotard (1989, p. 17-31), em instigante ensaio, nomeado "Se pudermos pensar sem corpo", coloca ciência e filosofia em diálogo. Sua ideia é provar que o *pensamento* não existe sem corpo. O Cientista ("Ele") argumenta que o corpo funciona tal como um *hardware* e o pensamento como

software, sendo inviável uma articulação dos dois para além do corpo humano. O projeto da ciência seria transplantar o pensamento para além do Planeta Terra, cujo destino é inevitável, o de expirar quando o sol explodir. Um projeto, portanto, de sobrevivência. Mas a Filosofia ("Ela"), com forte base fenomenológica, responde de forma ainda mais contundente. *Ela* afirma que o campo visual tem limites além da capacidade de visão. Não é apenas a memória que nos evita a percepção total do objeto; antes, ele constantemente esconde faces.

A visão atual conserva consigo a imagem percebida no instante anterior sob outro ângulo. Antecipa a de há pouco. Destas sínteses resultam identificações de objetos, que nunca chegam a ser completas e que um olhar ulterior sempre poderá solicitar, anular (LYOTARD, 1989, p. 25).

O *olhar* jamais esgota a exigência da descrição exaustiva. Assim, na linguagem, não é possível o esgotamento dos significados latentes. A escrita não se esgota. Seria necessário, para que existisse a hipótese do "pensamento sem corpo", que se transportasse *isso* para além do nosso planeta; essa capacidade do *olho* no *visual* e da *escrita* na *linguagem*. Esse "dar corpo" é fundamental para o pensamento. E não é uma operação meramente lógico-objetiva. Esse momento excedente – *suplemento de origem* – é similar à *diferença* que Derrida sempre procurou pôr na posição de "origem-sem-origem", arqui-rastro que desmente a possibilidade da "plena presença" e marca o diferimento que é o próprio *tempo* e, como tal, a *própria vida* (DERRIDA, 1995, p. 188).

Ao lado dessa necessidade de "dar corpo", desse transbordamento que corrói a metafísica da presença e impossibilita o pensamento de se reduzir à sua esfera lógico-formal, existe ainda uma imbricação essencial para o pensamento que igualmente não permite sua simples transposição para o domínio do maquínico: pensar e sofrer. O *pensar* exige sempre a consciência de que existe uma margem inesgotável de significados *para além* daqueles que estamos adotando; e isso significa, sobretudo, uma *limitação* do pensamento. O sofrimento é a dor do romper a presença; estamos sempre pensando o pensado. Em meio a essas inscrições de presença, existem espaços em branco a serem preenchidos pelo pensamento. "O ainda não pensado faz-nos mal pois sentimo-nos bem entre o já pensado", diz Lyotard (1989, p. 28).

O *dado* transforma-se em *dável*. Pensar é *receber* o que nos vem do exterior, é antes de tudo uma primariedade do "vazio", do "esvaziar-se". Isso contraria o postulado, que já sofrera sérias rachaduras a partir das teses de Adorno, da "identificação"¹. O sujeito "apreenderia" o objeto na medida em

1 – Vejamos: "O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação naquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24).

que se "identificaria" com ele. Esse lançamento no vazio, evacuação, contrariando a atividade identificatória e dominadora, não se obtém sem sofrimento. A epistemologia tradicional – e sua suposta "neutralidade" ou racionalidade *fria* – vai desbancada a partir do momento em que o *receber* é assumido como *sofrer*².

Estaríamos, falando em "esvaziamento", retornando ao *Cogito* cartesiano, sobretudo na ideia de "tábula rasa"? Não. O que está em jogo, sobretudo, é o *acolher* do pensar. Para pensar, é preciso que haja uma *suspensão do espírito*, um acolhimento como suspensão das nossas crenças. Acompanhemos o que diz Lyotard (1989, p. 27):

O que nada tem a ver com a "tábula rasa", com o que se pretendia (em vão) em Descartes, que o pensamento conhecedor começasse do zero, o que, paradoxalmente, só pode ser recomeçar do zero. Mas naquilo a que chamamos pensar, o espírito não é por nós "dirigido" mas suspenso. Não desbastamos o terreno para construir com mais luz, entreabrimos uma clareira onde a penumbra do quase dado poderá entrar e modificar o seu contorno.

Por que a *dor*? Porque a dor do pensar é exatamente o ser *paciente*, querer *não* querer, não querer *dizer* em vez de dizer o que *deve* ser o significado. O pensar "convertido em irresolução". Eis então o momento de *chegada* do *novo*: não se trata de um dever que se transforma em dívida, mas o meio pelo qual *aquilo que não é* que *há de chegar*. O sofrimento do pensar, por isso, é um sofrimento do tempo. O "novo", por isso, não chega sem sofrimento, um sofrimento *temporal*. Algo muito similar ao que propõe Ricardo Timm de Souza (2002, p. 27) quando acentua a existência de um *intervalo* em que habitamos: "[...] ocorre um *intervalo* no qual a realidade se dá, pode se dar, um intervalo onde as esperanças são vivas, um intervalo entre as esperanças e a realidade que acontece" – vive-se "*entre*". É essa *espera* do tempo que permite que o Novo chegue.

Vejamos, então, onde se enquadra a dimensão da transdisciplinaridade no pensar o "novo".

Como se disse, pensamos fragmentariamente. Aprendemos a pensar dessa forma. Especializamo-nos, sempre com o intuito de dominar um método que esgote uma dimensão da realidade (ou a *própria* realidade, para os menos humildes). O ponto fundamental da reflexão de Lyotard, quanto a isso, parece ser exatamente a ligação do "novo", do "sofrer" e do "pensar". Não é possível falar sobre algo sem pensar. A transdisciplinaridade é, antes de tudo, uma forma de pensar. Uma forma que hoje se põe como fundamental para lidarmos com os fenômenos complexos.

Se "pensar" e "sofrer" estão imbricados, para pensar a transdisciplinaridade, algo que "há de chegar", devemos, antes de tudo, abrir uma clareira³, esvaziarmo-nos. O que significa isso, exatamente?

2 – Percepção essa que Sartre, de certa forma, descreve como "náusea" – o "tocar" da realidade externa em sua brutalidade, indiferente com as nossas percepções subjetivas. Ver Souza (1996, p. 81-100).

3 – A clareira, aqui, no sentido heideggeriano, não de "iluminação", mas de "tornar algo leve", "livre" ou "aberto" (HEIDEGGER, 1991, p. 77).

Significa, precipuamente, querer *não* querer, ser paciente, se esvaziar do conhecimento disciplinar. Sem o rompimento para pensar o novo, a transdisciplinaridade não *chegará*: será, antes de tudo, a *interdisciplinaridade* o projeto máximo. Sem que nos esvaziemos do nosso conhecimento "de origem" disciplinar, teremos, no máximo, uma perspectiva de *adição*, acréscimo, unidimensionalidade multiplicada (multidisciplinaridade). A pluralidade congênita transdisciplinar só se dá com o "esvaziamento", o *receber*. Sem nos retirarmos do nosso "local de fala", não há transdisciplinaridade, mas tão somente soma. Pontos sem contato. Visões totalitárias que se fecham em si mesmas, explicando os fenômenos sem possibilitar a invasão de conceitos desestruturantes. Ficaremos – para citar um pequeno exemplo – naquela perspectiva estéril vivenciada por todos que já frequentaram algum curso de viés interdisciplinar: cada "especialista" dá sua opinião conforme a visão da sua respectiva "área", sem se deixar abalar ou esvaziar para perceber a Novo que chega a partir de outras visões.

Quanto o tempo é fechado e engessado, um *presente* que se projeta no *futuro* (GAUER, 2004, p. 3), fixando-o, o *novo* não pode advir (SOUZA, 2002, p. 56). *Presente-futuro* – um tempo totalitário. O sofrimento da transdisciplinaridade é, por isso, o sofrimento da transgressão disciplinar, do esvaziamento, da clareira que se abre. Um sofrimento que rompe com o tempo previsível da "disciplina" e abre-se para o novo, para o que "há de chegar". É somente nesse movimento que a transdisciplinaridade chega. Sem o "vazio" do receber, poderá tão somente haver inter ou multidisciplinaridade. Enquanto o pesquisar não se deixa questionar, abrir, atravessar pelo Outro que *traumatiza* e, com isso, *rompe*, transgredindo sua *disciplina*, a transdisciplinaridade não vem. A transdisciplinaridade exige a *trans-gressão*, a transgressão do esvaziamento. Aquele que não rompe com seu local de fala não a atinge, porque paralisa o tempo no seu presente-futuro, no futuro pré-engendrado por um presente projetado. Representa o Outro e o mortifica na sua imagem puramente instrumental ("O saber do Outro só me convém quando confirma minhas crenças; ou quando não me problematiza"). E nem se diga que esse rompimento é um momento agradável. Essa é a razão de o termo utilizado ser propositalmente forte: sofrimento.

SOBRE A RAZÃO FEMININA

Por que razão Lyotard utiliza "Ela" para dar voz à Filosofia e "Ele" para falar de Ciência? Há uma suspeita.

"Ela", a Filosofia, é descrita aqui como uma especial forma de filosofar – a fenomenologia. Uma visão filosófica que não pretende esgotar o objeto, mas antes percebê-lo, sempre, como um olhar, sem esgotar sua totalidade ontológica. Um olhar de *recebimento*, sobretudo. Poderia haver, nesse momento, uma intersecção com a perspectiva de Jacques Derrida, que denuncia o "falocentrismo" do pensamento tradicional. O discurso falocêntrico implica a assunção, como parâmetros de racionalidade, de metáforas masculinas, em franco demérito ao feminino. O logocentrismo tradicional da filosofia estaria imbricado em uma visão falocêntrica, atuando em solidariedade irreduzível.

vel (DERRIDA, 1989). A ideia do universo como um "campo de caça" faz, em todo momento, uma ligação poderosa do falocentrismo com o logocentrismo. Razão como ferramenta baconiana de dominação da natureza (TIBURI, 1995, p. 50).

Em oposição a isso, a razão pode ser acolhedora. Não aquela que pretende destecer as relações do mundo e dominá-las por meio de esquemas conceituais. Não aquela que pretende esgotar a totalidade do real por meio de representações lógico-matemáticas. A racionalidade totalitária tradicional pretende dilacerar o tempo, esvaindo-o do terreno do pensamento como se fosse um óbice ao domínio da realidade. Pensamento que pretende extrair os sentidos das coisas-em-si-mesmas, fora da contingência temporal, identificando todo o real consigo próprio. Razão que, em Hegel, ganha seu contorno máximo: o real se identifica com o racional. A totalidade arrasta para dentro de si até mesmo a sua própria negação, como um "infinito bom" (SOUZA, 2005, p. 163-167). A tentativa de objetivação do mundo que, em Heidegger, ganha a dimensão de "esquecimento do ser".

Derrida (2004a, p. 43), comentando Lévinas, afirma que para este "a razão é ela própria um *receber*". E acolhimento supõe "o recolhimento, quer dizer a intimidade do *em-si* e a figura da mulher, a alteridade feminina" (DERRIDA, 2004a, p. 45). A mulher é a condição da interioridade, da habitação, em que se forma a hospitalidade com o Outro. Ela promove o acolhimento. Forma racional, portanto, que não se dirige à masculinidade dominadora, que entra em guerra com a realidade, travando uma relação de luta em que finalmente sai o conceito vencedor, com sua "transparência" que refletiria, pura e simplesmente, a "essência" do objeto dominado. Racionalidade que teria seu fundamento no *receber*, no *acolher*, do qual a morada feminina seria condição. É a partir do feminino que se constitui a morada para o acolhimento, o receber.

Notemos, no entanto, a observação de Derrida (2004a, p. 60):

A outra abordagem desta descrição não protestaria contra um androcentrismo clássico. Poderia, mesmo, ao contrário, fazer deste texto uma espécie de manifesto feminista. É a partir da feminilidade que ele define o acolhimento por excelência, o acolher ou a acolhida da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo, quer dizer, a origem pré-ética, e nada menos que isso. O gesto atingiria uma profundidade de radicalidade essencial e meta-empírica que leva em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia. Iria até confiar a abertura do acolhimento ao "ser feminino" e não às mulheres empíricas de fato. O acolhimento, origem an-árquica da ética pertence à "dimensão da feminilidade" e não à presença empírica de um ser humano do "sexo feminino".

Esse pensamento da ética está, portanto, marcado pela diferença sexual, que nunca mais será neutralizada (DERRIDA, 2004a, p. 61). Diferença essa que comparece também no texto de Lyotard, ainda que sob a forma de uma ausência do Outro sexo que me move em direção à completude original. O próprio desejo seria móvel do pensamento. Mas, nessa inscrição entre o feminino e o masculino, uma razão "passiva" parece mais saudável do que a ânsia dominadora que ameaça a própria existência do Ocidente. Diferença que apresenta a Filosofia enquanto "Ela" (LYOTARD, 1989, p. 28-29).

A PRIMAZIA DO ENCONTRO

Será que, após o "esvaziamento", há uma "identificação" do pensador com a disciplina que então lhe chega como nova? Então será a transdisciplinaridade tão somente uma questão de empatia com o Outro disciplinar?

A perspectiva de Lévinas nos permite avançar na questão, adentrado até seu tempo *mais antigo* (SOUZA, 2000)⁴. Se surpreendermos aquele presente-futuro a partir de um rompimento, de uma trans-gressão, com a própria disciplina "de origem", subvertendo um fluxo linear que nos levaria, no máximo, a ter uma agregação de perspectiva, uma perspectiva de "ciências auxiliares", é necessário ainda não cair na armadilha da redução, que também desembocará em um sufocamento da transdisciplinaridade. A redução pela identificação, por isso, irá cair fatalmente na interdisciplinaridade, onde ocorrerá, no máximo, uma agregação de conhecimentos. Assim, se o "esvaziamento" é o que permite transgredir a perspectiva da "ciência-maior" e as "auxiliares", o que permite que não haja uma simples redução ontológica, agregando-se, em somatório, um empilhado de perspectivas, sem que haja qualquer "transe" epistêmico?

Seria necessário assumir, então, de certa forma, a incomensurabilidade do Outro à minha razão. Não apenas incomensurabilidade: *infinitude*. O Outro que se oferece não pode ser esgotado na minha capacidade representacional, sequer à minha compreensão. Outro, antes disso, é o que transcende todas as minhas possibilidades racionais. É o que *chega*, simplesmente, sem precisar ser *pensado*, em uma relação original, que não pode ser reduzida (LÉVINAS, 2005; SOUZA, 2000). Outro que *chega* e traz, por isso, como já havia notado Lyotard, uma aporia *temporal*. Relação que se inaugura no Rosto, com inviolabilidade da infinitude do Outro, fragilidade que se põe como verdadeira forma de relação *humana*, distante da situação de poder próprio da racionalidade tradicional. Abandonando o falocentrismo da razão *invasiva*, totalizante, "caçadora" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 24). Aqui, ao contrário, a razão *feminina*, acolhedora, que não pretender esgotar a dimensão do Outro em uma caricatura, mas antes perceber a sua força exatamente na sua nudez e fragilidade.

Transdisciplinaridade, portanto, não pode ser separada da questão da alteridade. O pesquisador-corpo, o pesquisador *concreto*, que não é apenas um cérebro desconectado da realidade (como as máquinas propostas a Lyotard), mas *ser-no-mundo*, está implicado na sua relação *excedente* do conhecimento no encontro com algo que não domina (a(s) Outra(s) disciplina). *Pensar* a transdisciplinaridade já carrega uma relação anterior, original, *ética*, que pressupõe o *receber* a presença do

4 – Diz o Souza (2000, p. 142): "Trata-se porém de um tempo que não chega nunca a presente; não se presentifica em sua idéia: 'Eis – na anterioridade ética da responsabilidade, na sua prioridade sobre a deliberação – um passado irreduzível a um presente que teria sido! Um passado sem referência à identidade ingenuamente – naturalmente – assegurada de seu direito à presença e onde tudo deveria ter começado [...]" (SOUZA, 2000, p. 142).

Outro sem mutilá-la com meu poder representacional, utilizando, quem sabe, aquilo que apenas me interessa. A transdisciplinaridade pressupõe esse receber *incondicional*: até mesmo podendo ter efeitos desestruturadores. Significa abdicar francamente de qualquer "sistema" estruturado que naturalmente se converte em Totalidade.

O efeito do acolhimento da alteridade é, portanto, justamente o rompimento com a segurança (e violência) da Totalidade. A Totalidade, como projeto de razão que se desenvolve na história da filosofia ocidental (SOUZA, 1998, p. 66-80), projeto de *episteme*, de um pensamento que se igualaria à realidade, da hegemonia do intelecto sobre todas as demais relações, de uma primazia epistemológica. Projeto que isola o não ser, o Outro, a alteridade, e sufoca na ditadura do Mesmo. Todo o "resto" é deixado de lado, tudo que não se enquadra nos quadrantes da racionalidade, tudo aquilo que rompe com a totalização. "Na imparcialidade da linguagem científica, o impotente perdeu inteiramente a força para se exprimir, e só o existente encontra aí seu signo neutro" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35; TIBURI, 1995, p. 42-46).

Não há, por isso, como dizíamos, uma "identificação" com o Outro. Identificar seria retornar ao ponto zero, da razão tradicional, e novamente procurar "compreender" o Outro (ainda que em sentido heideggeriano) levaria fatalmente à redução e ao retorno da hegemonia do intelecto (LÉVINAS, 2005, p. 26-29; TIBURI, 1995, p. 43). A inviolabilidade do Rosto pressuporia, por sua vez, um puro e simples *receber*, à medida que o Outro é irredutível a conceitos. O "identificar" poderia até proporcionar sentimentos de caridade, em uma espécie de empatia, mas nunca poderia fazer *justiça* ao Outro, pois partiria sempre de uma caricatura desenhada pela própria mônada que o percebe.

Aplicar-se-ão tais categorias à transdisciplinaridade? Em que medida? Lévinas fala fundamentalmente do *humano*, do *humano* que chega. Propagar isso em um domínio cognoscitivo parece uma extensão não autorizada. Será? Não cremos. Primeiro, porque não existe neutralidade cognoscitiva; todo saber é um saber que pretende uma *aplicação* e já tem, em si mesmo, uma salvaguarda de determinadas categorias epistemológicas que nada possuem de neutralidade. Segundo, porque, conjuntamente com a relação de harmonia epistemológica que se pretende com o olhar sobre o objeto, advém também uma relação simultânea, uma relação que está na *habitação* do ser-que-pensa, que excede a nossa pura e simples percepção. Lévinas fala dos *rastros* que deixamos enquanto estamos no mundo. Rastros que excedem nossas possibilidades cognoscitivas; antes, revelam-nos que estamos no mundo *para-além* da nossa consciência. Heidegger prova que nossa habitação no mundo não coincide com o pensar, mas o excede (LÉVINAS, 2005, p. 24).

Qual é a relação, então, disso com a transdisciplinaridade? Se a nossa habitação no mundo não coincide com o nosso pensamento, isso significa que presenciar a transdisciplinaridade, especialmente enquanto relação de *alteridade*, não se esgota no *pensar* a transdisciplinaridade. Carrega, além disso, outra relação *original*, uma relação ética de *receber* o Outro-disciplinar. Uma relação que pressupõe, se não quiser redundar em assassinato, o acolher, a moradia, o esvaziamento do "eu" nesse sentido. Uma relação que pressupõe o "esvaziamento" de Lyotard e, ao mesmo tempo, a

dignidade do Rosto de Lévinas, na dimensão de alteridade que carrega. Relação que exige uma ruptura *temporal* com os nossos hábitos: em vez de aguardamos o Outro no nosso futuro pré-engendrado, fechado na dimensão do presente, abrimos espaço à contingência, ao *advir*, a esse Outro inesperado.

O ENCONTRO NA HOSPITALIDADE

Como, então, equacionar dimensões tão inexoravelmente destinadas a não se reunirem, comunicarem, dialogarem? A diferença, quando realmente levada a sério, ou seja, quando realmente posta como *diferença* irreduzível ao Mesmo, insuscetível de apropriação ontológica, parece apenas convidar ao Encontro, que tende ao traumatismo. O Encontro com o Outro como tal, e a dificuldade do estabelecimento do diálogo na tensão da diferença. Se retirarmos a possibilidade de "identificação", onde se constroem pontes de empatia, o que resta no Encontro?

A identificação, entretanto, ainda se encontra na perspectiva "monádica" (RENAUT, 2004) ou egológica da racionalidade contemporânea. Para que a empatia ocorra, não é necessário um rompimento com o Eu, com o Mesmo, mas um simples projetar da representação sobre o Outro, que, no entanto, foge da redução, da injustiça diante da respectiva infinitude. A empatia, concebida como identificação, apenas pode servir de pretexto para um prolongamento do egocentrismo das mônadas modernas, do individualismo que se mantém alheio à alteridade.

Lévinas nos coloca em um dilema: sabemos que é necessário *receber* o Outro disciplinar por meio do esvaziamento de que falava Lyotard; sabemos, ainda, que esse Outro é infinito, é irreduzível ao Mesmo, e que o processo de identificação nada mais faz do que violentar a diferença. Como equacionar, então, esse Encontro, traumático por excelência dentro do mundo solipsista do monismo disciplinar?

Jacques Derrida nos oferece uma das possíveis alternativas com a noção de *hospitalidade*. Hospitalidade que não propõe um acréscimo de tolerância, mas seu oposto: a tolerância significa uma posição de domínio (pré-domínio) em relação ao Outro, que é apenas *tolerado* como tal. Seu componente cristão tem espécie de caráter paternalista. A hospitalidade, por sua vez, é o receber irrestrito, o reconhecimento do direito de visitação, o acolhimento sem restrições.

A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade *em si*, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estrangeiro, como um recém-chegado, não-identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro. A visita poderia na verdade ser muito perigosa, e não devemos ignorar esse fato; mas será que uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade apoiada em certas garantias, protegida por um sistema imune contra o totalmente outro, seria uma hospitalidade verdadeira? Embora, em última análise, seja verdade que suspender ou suprimir a imunidade que me protege do outro possa estar muito próximo de uma ameaça de vida (DERRIDA, 2004b, p. 138).

A mônada disciplinar, na sua solidão solipsista, é chamada a ver o Outro na sua integridade de Rosto, como *Outro*, e para isso precisa se esvaziar de si mesma para *receber* o que *há de chegar*, em um tempo aberto e contingente, um tempo que só se dá na hospitalidade. É, por isso, essa hospitalidade, como abertura incondicional, a postura que permite o diálogo, daquele que *advém* como novo, sem que seja reduzido na sua infinitude por uma ontologia que nega a alteridade. A hospitalidade "torna-se o próprio nome daquilo que se abre ao rosto, daquilo que mais precisamente o acolhe" (DERRIDA, 2004a, p. 39).

Desde sempre, é preciso ver que não estamos aqui fundamentalmente a discutir a questão estritamente epistemológica. Se estamos a assumir as premissas de Lévinas, admitimos a primazia da dimensão *ética*, e que esse encontro epistêmico entre as diversas disciplinas se situa, em primeira mão, nessa dimensão. *Antes* mesmo do equacionamento epistemológico, em um passado resistente à presentificação, mais *antigo*, se dá o Encontro *ético* entre as disciplinas, um encontro que depende da postura hospitaleira de cada um para que realmente possa se dar o diálogo.

Sem a hospitalidade, fatalmente cairemos na inter ou multidisciplinaridade. Teremos mônadas ampliando seu espectro de percepção, ou combinações de enfoques fechados em uma visão somatória. Cada mônada (disciplina) se proporá a olhar a Outra apenas enquanto o Mesmo sob outra roupagem, em um processo que poderá, em sua forma mais rudimentar, ser apenas um receber da "auxiliaridade"; ou, sob a forma mais recauchutada, como processo de "empatia", "identificação". Ambas as formas apenas manifestam a hegemonia do Mesmo, que não acrescentará nada ao diálogo entre as disciplinas, como forma de transcenderem a si mesmas na medida em que encontram aquilo-que-não-é-o-Mesmo.

Apenas quando o receber *incondicional* do Outro for o mote ético que guiará os rumos epistemológicos, poder-se-á começar a perceber saberes verdadeiramente transdisciplinares, cuja transgressão das fronteiras implica, na realidade, não uma ampliação de aspectos combinados nem um somatório, mas uma perspectiva que verdadeiramente manifeste um diálogo metodológico e perceptivo. A complexidade é verdadeiro Outro (apenas outro nome para a realidade) e, como tal, exige que seja tratada em um patamar no qual a abertura máxima ética, o receber incondicional, seja a metodologia predominante. O saber disciplinar não é negado, antes é transtornado em um passo adiante, um passo de loucura. Um passo que pode representar, como sinalizou Derrida na citação anterior, um risco à sua própria vida. Porém, sem ele, não há verdadeiros parâmetros impossíveis para fixar o possível. Sem essa dimensão de responsabilidade, o diálogo não se inicia, acaba defasando-se em monólogos solipsistas ou simples assassinatos do Outro em reduções representacionais que pretendem esgotar a infinitude no *Cogito*.

Pensar a transdisciplinaridade, por paradoxal que pareça, é, portanto, uma operação não apenas intelectual, como parece. *Pensar* e existir não são circunstâncias distintas; antes, como demonstraram Heidegger e Lévinas, estão no mesmo plano, ainda que de forma mais radical para o segundo. O Encontro com a disciplina nova somente será verdadeiramente um diálogo quando estivermos, em primeiro lugar, *vazios* de nós mesmos, *aptos* a receber. Depois será necessário o reconhecimento do

Outro como tal, sem a redução ontológica, a identificação, para que, finalmente, a hospitalidade com ele nos proporcione o diálogo. Somente então teremos uma relação autêntica. Uma relação, sem dúvida alguma, perigosa; porém, em última instância, não apenas necessária, mas *urgente*.

O paradoxal em *pensar* a transdisciplinaridade, portanto, é que *a pensar* não a esgota; há questões em jogo que não se esgotam na compreensão. Somente na hospitalidade com o Outro o receber transdisciplinar não mutila as disciplinas, e pode empreender um caminho mais saudável em direção a uma epistemologia que se livra da ideia de "campo de caça".

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

DERRIDA, J. Entrevista com Jacques Derrida, por Cristina de Peretti. *Política y sociedad*, Madrid, v. 3, 1989. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derrida_entrevista.htm>. Acesso em: 4 out. 2006.

_____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004a.

_____. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – um diálogo com Jacques Derrida. In: BORRADORI, G. *Filosofia em tempos de terror*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b. p. 138.

GAUER, R. Conhecimento e aceleração (mito, verdade e tempo). In: _____. (Org.). *A qualidade do tempo*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2004.

HEIDEGGER, M. O fim da filosofia. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LÉVINAS, E. A ontologia é fundamental? In: _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005

LYOTARD, J.-F. Se pudermos pensar em corpo. In: _____. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Estampa, 1989.

MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a Reforma, reformar o pensamento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

PAREDES, M. M. Identidades, disciplinas e outras misturas: metáforas luso-brasileiras e as fronteiras disciplinares. In: GAUER, R. M. C. (Org.). *A qualidade do tempo: para além das aparências históricas*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2004.

POMBO, O. Interdisciplinaridade e integração dos saberes. *Link em Revista*, v. 1, n. 1, p. 4-16, [s. d.]. Disponível em: <<http://www.liinc.ufrj.br/revista>>. Acesso em: 5 mar. 2007.

RENAUT, A. *O indivíduo: reflexão acerca da Filosofia do Sujeito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

SOUZA, R. T. de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *O tempo e a máquina do tempo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

_____. Hegel e o Infinito: alguns aspectos da questão. *Veritas*, v. 50, n. 2, p. 163-167, jun. 2005.

TIBURI, M. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.