

DIALÉTICA DA PRÁTICA E AÇÃO SEM PRÁTICA.

Ubaldo PUPPI*

RESUMO: O conceito de prática recobriria o de sistema de ação, não fosse a existência de sistemas de ação sem prática. Resta que uma prática é um sistema de ação. Como consequência, suposta a reciprocidade de sistema com teoria e uma atenta inspeção nos termos da proposição, há equivalência semântica entre “prática teórica” e “sistema de ação prático”. Num e noutro caso, a contradição interna aos pares de conceitos se resolve dialeticamente. Graças à dialética, são fundidos numa unidade de sentido, síntese de tensões opostas. Daí a proposta de uma dialética da prática global, conjuntamente abstrata e histórica. Destotalizada ou à margem dessa dialética, pode ser destacada a ação sem prática, exemplificada no drama. Dramática é precisamente uma ação que não é prática. O tempo e o lugar da prática são a história e o mundo do homem; o tempo e o lugar do drama são a ficção cultural e a substância simbólica. Mimese da prática, o drama, reproduz, não os traços do modelo, mas a sua produção, tornando-se por sua vez modelo do modelo. Mimese não é cópia, é forma autônoma de eficiência, paradoxalmente sem prática mas especular.

UNITERMOS: Ação; prática; drama; mimese; sistema de ação; prática teórica; lógica; dialética; dialética da prática; salto dialético e processo dialético.

I — A DIALÉTICA DA PRÁTICA

1. Sistemas de ação práticos

É paradoxal, se não contraditória, a admissão de um sistema de ação que não seja prático. Para prevenir toda restrição ou atenuação ao alcance de afirmação, é preciso antes determinar o sentido de dois conceitos fundamentais nela implicados: sistema de ação e prática. O que entender por um e outro? denomino sistemas de ação aproximadamente o que Sartre, na Crítica da Razão Dialética, chama de “conjuntos práticos”. Precisando mais essa primeira aproximação, deve ser acrescentado que designam os distintos quadros representacionais nos quais se inscreve ou os quais revelam a ação do agente humano, tomado em nível individual ou coletivo. À semelhança de nervo-

sa pincelada de acabamento de um retrato essencial, registre-se ainda que integram o sistema, além do aparelhamento cognitivo ou teórico e da prática da ação, o resultado concreto dessa ação. Por outro lado, entendo por prática o vasto leque de ações pelo qual o homem visa ou conquistar eticamente sua existência livre, ou organizar política e economicamente a sociedade civil, ou transformar — para si e para a coletividade — a natureza.

Todo sistema de ação possui obviamente uma gênese no homem, mas o critério último de sua identidade diferenciadora não reside no princípio agente, que é genericamente comum, mas na finalidade própria a cada um. É portanto teleologicamente que um sistema de ação é em definitivo declarado prático (1). De acordo com esse critério, são sistemas de ação

* Departamento de Filosofia - Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação - UNESP 17.500 - Marília - SP.

práticos aqueles, e só aqueles, que representam o quadro normativo segundo o qual a ação do homem se destina à obtenção de objetivos tais como: conquistar a liberdade e realizar o pleno desabrochar de sua existência; organizar a sociedade como lugar da existência humana e como condição mais favorável à conquista da liberdade e à expansão da vida sob todas as suas formas; transformar a natureza como meio para o exercício do trabalho técnico e lúdico, e como fim para as urgências e necessidades individuais e coletivas.

Tanto o cometimento quanto a concepção da prática global, realçados pela teoria dos sistemas, mostram que os sistemas de ação práticos se implicam e se complicam de modo dialético. Não estamos longe da *praxis* de Marx, por um lado, mas também, por outro lado, a dialética da prática dos sistemas de ação, aqui proposta, não se identifica de modo algum com a dialética marxista. Nesta, com efeito, a *praxis* é compreendida como o conjunto de ações pelas quais o homem tem em mira transformar a natureza para submetê-la às suas necessidades, tarefa que o leva a comprometer-se numa estrutura social determinada pelas relações de produção, a qual por sua vez determina historicamente seu ser e sua consciência. Resta porém que, para a dialética marxista, a *praxis*, assumida como prática social global, descarta a especificidade e os fins convergentes ou hierarquizados dos demais sistemas de ação, absorvendo-os no fetichismo de um sistema econômico açambarcante; relegando além disso os sistemas teóricos, com exceção da ciência, à esfera marginal das superestruturas, reduzidas à condição de meros reflexos ideológicos. Toda uma axiologia e toda uma teleologia são então escamoteadas por uma redução preconceituosa.

Por oposição aos sistemas de ação, práticos por natureza e destinação, é cabível definir os sistemas teóricos, enquanto tais, como especulativos, isto é, como in-operantes ou não-práticos. En-

fim, como fruto do e para o *otium*, o que permite ainda qualificá-los de *ociosos*, à condição porém de não confundir *otium*, que a juventude atual traduziria por *curtição*, com desocupação, e *ocioso* com desocupado, como o faz a mitologia consumerista da sociedade afluyente e toda espécie de pragmatismo. A contemporaneidade ainda não se deu suficientemente conta da insídia dissimulada na mitologia consumerista, que conduz não apenas à consumação dos recursos naturais disponíveis, mas também à consumação do próprio consumidor, não sem passar pela sedução da tecnoburocracia, que é outro modo de esbulhar a busca e a vigência dos valores da vida e da sociedade.

2. Prática da teoria e teoria da prática.

A rigor, portanto, uma prática teórica é logicamente uma contradição nos próprios termos. Mas disso, precisamente, pode tirar partido numa dialética de estilo pós-hegeliano, que se nutre de oposições que excedem à mera coerência da lógica linear. Uma dialética no gênero pode unir aquilo que excede a coerência linear e que sob esse ângulo se revela contraditório, não porém sem que a primeira, em seus pressupostos e em seu processo, ultrapasse e justifique a segunda como condição de sua própria possibilidade. De fato, a partir de Althusser, difundiu-se o emprego da expressão “prática teórica”. Toda questão, todavia, é a de saber, não o que equivocada ou confusamente possa estar sendo atribuído de fato a essa expressão, mas o que de direito ela mesma subentende.

E o que ela subentende é que se trata de um complexo conceitual cuja compreensão é de natureza dialética, que não deve ser confundida com uma compreensão de coerência linear. Esta, no complexo conceitual “prática teórica”, interpreta a “prática” a partir da eficiência, ao passo que aquela a interpreta a partir da teleologia, fato que leva a uma radical diferenciação entre os respectivos modos de conhecer. A interpretação por coerência

linear — oposta à interpretação dialética — supõe que prática e teoria são dois termos homogêneos e correlatos: de um lado, a teoria feita ou em *feri*, podendo ademais ser isolada e sem referência à ação que a teria produzido, e de outro lado essa ação produtora, à qual é também imposto o nome de prática, mas de modo ambíguo. De modo ambíguo, porque aí o conceito de prática a rigor não se realiza, ou não se realiza plenamente. Se essa ação produtora, como aliás toda e qualquer ação, pode isoladamente merecer o epíteto de prática, nem por isso a prática se reduz à ação. Ação é algo que se reporta simultaneamente ao sujeito agente, como sua causa eficiente, e a um produto, como seu resultado, ao passo que a prática define um sistema. Um sistema de ação. Isto é, um sistema compreendendo pressupostos e discursividade, na ordem racional, avaliações, deliberações e decisões, na ordem apreciativa e volitiva, mas finalmente orientado em sua totalidade para ação. À luz desse desbaste de conceitos, torna-se evidente que a prática não se contrapõe à teoria por correlação, mas por contradição. Não pode haver portanto coerência linear entre “prática” e “teoria”.

Outra coisa, na verdade bem diversa, está implicada na interpretação dialética do complexo conceitual “prática teórica”. A contradição entre os elementos ou conceitos primitivos (“prática” e “teoria”) que o constituem, considerada do ponto de vista da coerência linear, se resolve pela transposição de registro que é o salto dialético. Para isso é preciso levar em conta o cacife em jogo. Efetivamente, a condição necessária, via de regra desconsiderada, do processo dialético, sob pena de reduzi-lo à panacéia discursiva, é o rigoroso respeito ao conteúdo dos conceitos primitivos, previamente bem definidos. É assim que o conceito de prática — que aí comparece sem nenhuma restrição nem qualquer qualificação unívocas — abrange todos os sentidos acima estipula-

dos com precisão, e apenas eles. Dupla consequência pode daí ser tirada.

A primeira é a seguinte. Se o critério de identificação da “prática” reside essencialmente na referência, não ao princípio agente, mas à finalidade, então são todos os sistemas de ação práticos e o todo de cada sistema, que sob a categoria da prática vêm associados à teoria. Desse modo, “prática teórica” é sinônimo de teoria da prática, teoria do(s) sistema(s) de ação prático(s). “Prática” fica aí preservada de deslize polissêmico, o que mais facilmente pode ser evitado desdobrando a expressão concisa. Polissemia seria, por exemplo, entender “prática” como eficiência do produto teórico.

Ora — aqui é introduzida a segunda consequência — um sistema de ação prático por sua vez, precisamente porque *sistema*, já inclui a componente cognitiva sob forma de pressupostos lógicos e ontológicos, normas, universo conceitual específico, levantamento conjuntural, técnicas e casuística. Componente cognitiva a respeito da qual se pode perguntar o que, nela, é teórico em sentido estrito, e o que não o é. Se pois a componente teórica já faz parte da prática para constitui-la como sistema de ação, a reiteração da mesma componente leva dialeticamente à conclusão que ela só pode pertencer a outro nível: não mais o da constituição do sistema, mas agora aquele que decorre da consideração teórica do funcionamento do sistema como um todo. Pela própria natureza do sistema, seu funcionamento pleno se dá na *prática*, isto é, em sua aplicação efetiva para a consecução dos fins aos quais desde o início se destina. É essa prática que é tomada aqui como objeto da teoria.

3. A dialética da prática.

Tratando-se da teoria do funcionamento do sistema, a modalidade do conhecimento em questão só pode ser por conseguinte dialética. O confronto heterônimo entre prática e teoria é aí na ver-

dade constante, fazendo entre ambas emergir crises e conflitos que transbordam da coerência linear ou coerência por isonomia, e ainda que estivesse em seu alcance captá-los, não seria ela apta para resolvê-los. É, aliás, ao mesmo nível cognitivo da detecção das contradições que podem ser buscadas as soluções apropriadas sob forma de superação, num verdadeiro salto qualitativo em relação à lógica linear. Aí reside precisamente a diferença entre o salto dialético e o processo dialético propriamente dito. O salto dialético conduzido bruscamente e sem graus intermediários, da coerência irênica para a coerência polêmica, instaura o espaço dialético. Neste, o processo dialético propriamente dito avança passo a passo, sempre escorado e guiado por mediações.

Torna-se claro, assim que a “prática teórica” traduz-se numa *teoria da prática* entendida, primeiro, como espaço dialético inaugurado por um salto qualitativo, e, em seguida, como processo dialético em incessante estado de tensão gerada por mediações sempre novas. Daqui, do posto de observação da dialética, a coerência linear, irênica, homóloga, ou por isonomia, se revela fechada e exclusiva, e no final fragmentária e insatisfatória. Do lado contrário, do posto de observação da coerência linear, a dialética é vista, na melhor das hipóteses, como um hábil mas aleatório jogo de palavras. E isso porque a razão (mono) lógica desconhece as razões da razão dialética. Por via de consequência, é forçoso reconhecer que a razão dialética tem razão contra e sobre a razão linear, sem desprezá-la, ao passo que a recíproca não é em nenhum dos termos verdadeira. Toda a esfera da dialética só pode ser observada e compreendida a partir da razão dialética, de cujo posto ela se vê tal como é: um conhecimento rigoroso, por definição sempre aberto, num processo indefinidamente recomeçado de recuperação e totalização. O caráter aberto da dialética manifesta-se como teoria de uma prática funcionando como um todo, e por

consequente também como teoria da prática global.

A prática, com efeito, em qualquer etapa e em qualquer momento de seu funcionamento, não só pressupõe e dinamiza um sistema de ação como totalidade regional, mas se solidariza com a totalidade global dos outros sistemas de ação práticos, mobilizando-os na extensão do seu próprio funcionamento. A dialética pode então ser concebida e praticada em níveis de alcance diversos: o nível das práticas regionais e o nível da prática global.

No primeiro nível, as dialéticas, também regionais, são distintas entre si. A instância dialética do conhecimento ético do ser livre do homem não se confunde com aquela do conhecimento político ou econômico da sociedade. Cada uma se mantém solidária com as demais, mas a solidariedade não se estabelece às expensas das diferenças específicas. Ocorre daí que, respeitadas as diferenças específicas, ao ser uma delas tomada à parte, os cruzamentos de fronteira são inevitáveis.

O nível da prática global não só exclui a validade de uma explicação mecanicista da história, mas também funda a possibilidade de uma dialética como tomada totalizante do movimento histórico. É onde se insere e se torna inteligível o que Lukács diz a respeito de Marx: “Qualquer tema tratado pela dialética gira ao redor do mesmo problema: o conhecimento do fenômeno histórico” (2).

Seria necessário acrescentar ainda que a dialética histórica pressupõe não só a solidariedade entre os sistemas da prática global, mas igualmente entre esta e os sistemas puramente teóricos, ou especulativos, sem excluir os sistemas de ação sem prática, isto é, cuja finalidade é o *otium* do espírito.

Qualquer que seja seu alcance, do exercício dessa dialética resulta um progresso qualitativo. Acima já nos referimos ao termo *a quo*, a “prática”, de onde parte a dialética, que é o seu suporte e de

cujos modos de proceder se distinguem. Resta ainda saber simetricamente qual o seu termo *ad quem*, para onde se encaminha, o que visa, a que se destina. Para bem compreendê-lo convém previamente mostrar, por via de exclusão, que ela difere de outros gêneros de dialética, bem conhecidos dos que costumam freqüentar a história da filosofia, mas que também possui relação de semelhança com algumas delas.

Não se trata aqui, como na dialética de Platão, do ascenso do espírito, fundado numa precursora e fugidia intuição do “absoluto” (*anhypotheton*), e que se realiza paulatinamente partindo das aparências do mundo sensível, passando por todos os graus do ser e da significação. Do ápice contemplativo (3) dessa ascensão dialética (4), o filósofo pode inversamente descer às particularidades de cada caso, por etapas puramente inteligíveis, até a conclusão procurada. Estará ele, assim, preparado para o exercício do governo da coisa pública (5). Sem fazer carga sobre o fim especulativo da dialética platônica e sobre seu ulterior ordenamento político, a ela devem ser tributados a descoberta e os primeiros desenvolvimentos de uma coerência do discurso contraposta e superior à coerência científica. “As conclusões do método dialético”, diz com efeito Platão, “deveriam merecer um nome que implicasse mais clareza que o de opinião e mais obscuridade que o de ciência” (6). Foi o que levou Brunschvicg a dizer que “a distinção da ciência e da filosofia é em *A República* tão rigorosa quanto poderá sê-lo mais tarde no positivismo; mas a consequência que Platão daí tira é inversa à do positivismo; é a filosofia que é autônoma e não a ciência” (7). Só que Brunschvicg deixou de acrescentar que a filosofia no caso é dialética, ou melhor, é a dialética, parecendo não ter atentado para o fato sugestivo de que as ciências para Platão não são senão “o prelúdio da dialética” (8).

Tampouco se trata aqui — como na dialética aristotélica (9), retomada pela es-

colástica medieval (10) — de um discurso dedutivo, em tudo semelhante ao das ciências e da filosofia, menos no rigor da coerência demonstrativa, própria daqueles segundo o aristotelismo (11). Por oposição a elas, sua coerência é meramente plausível, como os próprios postulados nos quais se funda.

Entre essa coerência plausível, de segunda ordem, e a coerência demonstrativa, superior e exemplar, não há outros vínculos de relação, mas pura heterogeneidade. Contudo, a dialética aristotélica não se acha de todo privada de rigor, posto que é capaz de conduzir o discurso com ordem racional, mas “racionalidade aparente”, como diz Kant a seu respeito, por revelar-se insuficiente para alcançar a verdade provada. Aristóteles tem, pois, o mérito de não recusar toda validade ao discurso, “que embora não se limitando a um só gênero” (12) possui sua coerência própria.

O agravo feito contra ele não está aí, mas em ter atribuído à filosofia um estatuto científico — lembrando que o estatuto científico para ele já é criteriosamente o da subsunção lógica — e de tê-la como tal contraposto ao discurso ao qual deu o nome de Dialética, e isso apenas porque “procede por interrogação” (13). Ele não segue, pois, o rastro deixado pela dialética platônica, mas tão-somente a etimologia da palavra, que vem de diálogo e implica interrogação, e que por esse lado remonta a Sócrates. De tal modo que o que modernamente se entende por dialética nada mais tem em comum com a de Aristóteles, a não ser a palavra. Não é de estranhar, assim, que a filosofia aristotélica esteja precisamente em contradição lógica com a dialética moderna. O princípio fundamental desta consiste na possibilidade de mediação — e portanto de superação — entre os termos em contradição, ao passo que o aristotelismo afirma justamente o contrário: “uma contradição é uma oposição que não admite mediação” (14). Se, por conseguinte, a dialética moderna pos-

sui a virtualidade de absorver a filosofia aristotélica no que esta tem de sempre válido, a filosofia aristotélica, pelo contrário, repele a dialética moderna.*

Eis aí modelos históricos do discurso e do pensamento que determinam duas vertentes da filosofia, o platônico e o aristotélico. Se até hoje a coerência linear, “que se limita a um só gênero” e se articula logicamente, obedece o modelo aristotélico da ciência demonstrativa, a coerência dialética segue antes o estilo platônico, senão seus pressupostos. O emprego da primeira foi-se tornando cada vez mais restrito ao encadeamento unívoco e reservado à ciência, precisamente ao estágio que Khun denomina “a ciência normal”, enquanto a segunda mais às filosofias da totalidade e aos estados tipicamente criativos ou aos momentos de desestabilização da ciência, quando esta, como observa Granger, se “dialetriza”. Variado, neste contexto, se mostrará o destino da dialética aristotélica. Por um lado, se permanece marginal em relação à ciência em geral e a metafísica clássica, por outro lado é trazida a um primeiro plano. Como tal não só é confirmada na qualidade de instrumento e critério da coerência própria ao discurso retórico, mas ainda reabilitada ao ser promovida por Kant, com o nome de dialética transcendental, ao nível de crítica da metafísica anterior e simultaneamente de proposta substitutiva para uma nova metafísica.

Bem ou mal, à filosofia alemã coube a tarefa de uma versão renovadora do pioneirismo grego. O que Kant significa em relação à dialética aristotélica, Hegel e Engels-Marx, que apresentam as formas mais elaboradas e audaciosas do método dialético moderno, significam em relação ao método platônico, não aliás sem inci-

dir na absolutização do processo e do seu termo libertário.

O que quer que seja dessas dialéticas, o emprego da concepção aqui desenvolvida acarreta necessariamente um arranco em direção a mais racionalidade e mais realidade, a melhor teoria e maior inserção da prática no seio do conhecimento. Ela propõe, em suma, uma marcha progressiva para uma crescente racionalização da visão e da tomada discursiva da realidade, e, reciprocamente, para uma mais fiel adequação da racionalidade à existência. Processo revolutivo e jamais acabado, porque não é possível ao homem superar definitivamente a distância e a alteridade entre, aqui, o nível cognitivo da intuição e do discurso e, ali, o nível concreto da realidade da existência e da história.

II. AÇÃO SEM PRÁTICA

1. Mimese da Vida

Em perspectiva que se situa aquém da dialética da prática teórica, e como tentativa de encaminhar a reflexão para a existência de sistemas de ação ociosos, ou sem prática, será agora tomado o tema do teatro. Além do valor próprio que essas considerações poderão ter, aparecerão elas como procura de elaboração rigorosa em função de sua utilização ulterior enquanto elemento de um processo dialético, na concepção aqui esboçada.

Numa primeira aproximação e por sugestão da etimologia do grego antigo, de onde se origina a palavra em sua forma e sentido atuais, teatro (*θεατρον*) era a cena de um acontecimento. Por cena de um acontecimento entendendo-se não só o lugar de um acontecimento oferecido à vista de espectadores, mas também a posição ou situação dos espectadores no lugar do

* Na verdade, a questão do aristotelismo é mais sutil. Se, de direito, ele concebe a lógica como instrumento por excelência da filosofia (“organon”), a ela atribuindo um estatuto científico, de fato a teoria da analogia do ser, desenvolvida em *A Metafísica*, isto é, no contexto da “filosofia primeira”, rompe radicalmente com esse esquema apriorístico, sem que entre um e outra tenha sido encontrado o acordo e restabelecida a unidade do todo. A tal ponto que, como o mostrou Werner Jaeger, em *A Metafísica* Aristóteles produz seu discurso filosófico sem a rigor cometer sequer um silogismo (15).

acontecimento. Assim, teatro designava a geografia, — ou antes, a topografia, — onde se oferecia à vista e era visto um acontecimento. Daí seu sentido de espetáculo; aquilo-que-é-visto e, ao mesmo tempo, o ato-de-ver, mas ato-de-ver implicando contexto de não-intervenção em função da atitude especulativa.

Significando cena do acontecimento, “teatro” serviu de ponto de referência uniforme para outras designações de ordem metafórica ou metonímica. Desse modo, ao contrário do que comumente se imagina, teatro significando cena de um acontecimento não seria figura de retórica, mas o sentido literal ou primitivo da palavra, que pode ser traduzido por acontecimento localizado, com esta precisão porém que o ato de localizar não é exterior, e sim integrado à cena. Originariamente, portanto, teatral designava o acontecimento em situação, isto é, o acontecimento que se oferece ao espectador que o localiza visualmente, especulativamente. Da relação recíproca do oferecer-se e do ser visualmente localizado é que o “teatral” recebe seu conteúdo semântico e sua existência. Uma e outra coisa dão em português, por via do latim, a cena, e por via do grego, o teatro. Contrariamente ao acontecimento cênico ou teatral, o acontecimento não testemunhado, ou testemunhado mas participado de modo não-especulativo, não se constitui em espetáculo.

Quando a arte se apropriou do significativo, fez do significado uma representação simbólica (mimese) da ação humana. Mimese (μιμησις) possui significado diferente do de cópia, ou imitação. Como estas, também indica reprodução, mas diversos são os modos de reproduzir. Copiar ou imitar consiste em reproduzir o já produzido. Mimese, porém, indica aquela espécie de ação que consiste em reproduzir a fonte produtora, mas de modo simbólico (e não biológico, por exemplo, como na perpetuação da espécie).

Na esfera estética, a ação de uma fonte natural é representada ou reproduzida por uma ação mimética. É como tal que Aristóteles define a arte em geral e o teatro em particular: a fonte exemplar, no caso, sendo a natureza (φύσις), para a arte em geral, ou a vida humana, para o teatro. Diversamente do que diz a fórmula corrente, que traduz de modo ambíguo o original grego, a arte não é imitação da natureza. “A arte é (mimeticamente) uma segunda natureza”, esclarece oportunamente Aristóteles.

2. Sistema de ação sem prática.

A representação mimética da ação humana é o que passou a ser chamado em grego arcaico de drama. A designação não parece ter sido obra do acaso ou do puro arbítrio, pois “segundo observação já feita por antigos eruditos e que encontramos em Aristóteles, drama designa uma ação mimética. É aliás o que confirmam os filólogos modernos: *drân* (δρᾶν) no sentido de agir, é em ático uma palavra poética e que conserva um valor religioso que o verbo correspondente *prattein* não possui” (16). A notar, portanto, que *drama* e *prática* não se recobrem em todos os aspectos. Ambas se traduzem por ação, que se reporta ao homem como seu princípio agente, mas divergem entre si por suas respectivas destinações ou finalidades. Se num certo momento drama era sinônimo de ação mimética de cunho ritual, a arte cênica, que teve na verdade uma origem religiosa ligada ao culto dionisíaco, assumiu e absorveu a significação ritual, transformando-se naquilo que ela veio a ser atualmente. Por esse aspecto, *drân* e seus derivados *drama* e *dramático* se opõem nitidamente a *prattein* e seus derivados *prática*, *práxis*, *pragmático*. *Dramática* é precisamente uma ação que não é *prática*. A ação mimética é uma ação sem prática.

E foi assim que teatro, outrora concebido como espaço físico de um acontecimento real dado em espetáculo, acabou

por reduzir-se à cena (*scaena*) do jogo dramático, e a partir daí por estender-se ao próprio espetáculo do jogo dramático e ao texto literário destinado à encenação dramática. Desde então teatro é tudo isso: o espaço topográfico ou arquitetônico, funcionalmente dirigido para a encenação e o espetáculo do jogo dramático; a encenação mesma ou montagem espetacular; o próprio espetáculo, como relação recíproca entre a encenação dramática e o público; a peça escrita, enquanto versão e modelo literários do jogo mimético agido e falado. Numa fórmula condensada, e ainda descritiva, o teatro se restringe a um palco no qual é encenado, diante do público espectador, um texto adrede preparado. Com base no que ficou dito, pode ser entendido por teatro tanto o todo definido, como separadamente cada uma das partes da definição. Enquanto drama, ou encenação dramática, o teatro é um sistema de ação mimético: precisamente o que antes chamei de sistema de ação sem prática.

Por constituir-se no desiderato de todo o complexo teatral, a encenação merece ser tomada à parte. Ela consiste na representação e atuação cênica do texto, mediante o concurso de atores, cujo desempenho não se realiza como prática (da vida real), mas como drama, mimese dessa prática. Nisto, o texto teatral, destinado à encenação, difere do romance, que é para ser lido, e a encenação difere da leitura em voz alta.

O desempenho dos atores tampouco baldeia para o mimodrama (mímica), ação mimética sem o logos, mas se manifesta como drama pleno, simultaneamente ação e discurso. O recurso à linguagem não segue aí em paralelo com a ação, ou como comentário a ela, a exemplo da retórica casuística, mas nela acoplando-se para completá-la sob a forma de diálogo. No drama, a integração entre ação e diálogo deve por princípio e de fato ser total:

o discurso dialógico tematiza a ação com a qual se funde, e inversamente a ação acede ao elemento da linguagem, na qual ao mesmo tempo vem ao sentido, se diz e se transmite. O teatro torna-se assim enfaticamente comunicativo, posto que toda ação, mimética ou não, já é de si significativa, independentemente da consciência tética do agente. Aí reside o fascínio e a mola secreta do seu potencial instrutivo. Pois, na conjugação da ação com o diálogo que a verbaliza, se elabora a expressão mais rica e complexa da comunicação intersubjetiva, e o teatro não apenas reproduz mimeticamente a vida, mas eleva aquela desejável integração entre ação e diálogo ao nível de paradigma para a vida real, convertendo-se em modelo do modelo. Exemplar para a própria prática da vida, eis uma destinação de tratamento inabitual acerca do teatro, que não se confunde com a destinação catártica, nem a ela se reduz. Razão pela qual é preciso bem caracterizar uma e outra.

3. O trabalho catártico.

Qual, para início de análise, o sentido e o alcance da catarse, e qual seu resultado? Usada desde tempos remotos pela antiga medicina grega, a palavra foi retomada por Platão (17) como ponto de partida, ou condição de partida, de sua dialética, com a significação ora de um método dissuasivo de iniciação, ora de um método de autodomínio e de autoconhecimento, caracterizados como trabalho de “purificação da alma” (18). Mas é com Aristóteles que o teatro dela se apropria. Na verdade, ele a vincula à tragédia, que define como “ação mimética. . . tendo por efeito a purgação (*κάθαρσις*, catharsis) das emoções” (19). Purgação, purificação, eis seu significado. Em todo o caso, purificação obtida por procedimento análogo ao da terapia homeopática*, para recorrer à origem médica do vocábulo. Se já na ética aristotélica não é questão de recalcar ou anular as “paixões da alma”, na sua con-

* Cujo princípio: *similia similibus curantur*, se contrapõe ao da medicina alopática: *contraria contrariis curantur*.

cepção da catarse tampouco se trata de contrariá-las, mas, antes, de provocá-las de um certo modo, o modo mimético, e do mesmo modo deixá-las ser sem censura nem repressão. Eis o desencadeamento do trabalho catártico, durante o qual “a alma é exposta a sofrimentos (penas) como condição para ser finalmente pacificada”, o termo do processo sendo pois uma atividade não prática, o repouso ativo do *otium* “acompanhado de fruição e de uma alegria desprovida de penas” (20). A catarse conduz portanto ao *ócio*, não para desativar ou neutralizar as emoções e as faculdades do beneficiário, mas, pelo contrário, para livrar as primeiras dos excessos e carências que justamente impedem as segundas de ser, atuar e vagar cada uma em seu gênero e medida próprios (21).

4. Mimese da Arte.

Independente do contexto catártico, o valor exemplar ou pedagógico do teatro dispõe por sua vez de condições que tornam possível sua manifestação sem ambigüidade. É preciso, de saída, delimitar o espaço de manobra, o lugar de exercício do desempenho dramático, uma vez que todo sistema de ação possui o seu. O espaço de ação da ética, por exemplo, se localiza em pleno universo da existência humana; o da economia e o da política, na sociedade civil. É num espaço fabuloso ou imaginário que a arte teatral produz e aciona seus sistemas de ação, sistemas dramáticos. Por não ser nada autonomamente abstraído do sistema dramático correspondente, o espaço imaginário do teatro é uma dimensão tão somente cultural, como o próprio sistema de ação que o instaura. Vistas as coisas pelo ângulo da eficiência, é sempre o autor ou o diretor, e correlativamente o leitor ou o espectador, que, num ato de produção ou de reprodução, “fazem existir” o sistema dramático e o espaço fabuloso, de modo simultâneo e imbricado um no outro.

A ficção cultural desse espaço é *onde* o sistema dramático tem lugar; *onde* a

ação mimética acontece; *onde* as personagens e seus mundos possuem existência. Isso tudo como franca fabulação daquilo que na realidade é a vida e seu habitat: o mundo, a história. Eis aí outra definição do teatro. Ou, dando a palavra a Aristóteles: “mimese, não dos homens, mas antes das ações, da vida, da felicidade e da desgraça” (22). Referência sugestiva porque, ao determinar o conceito de teatro como mimese, deixa entrever no segundo termo o sentido de seu uso técnico, em flagrante contraposição não só à sua acepção vulgar dicionarizada, mas também à cópia e imitação. A contraposição, no caso, é marcada pela expressão parcial “não dos homens, mas . . .”

Teatro não é, pois, “imitação dos homens”: repetição ou paródia daquilo que as pessoas taxativamente fazem e dizem. De modo mais conciso, não é caricatura ou remedo e remendo biográficos. O texto citado quer fazer entender que teatro é arte, e arte no vocabulário do autor é, vimos acima, um princípio autônomo de produção, como o é para ele a natureza (*physis*): princípio radical do ser, da ação e do finalismo de cada ente. Só resta agora concluir: arte é o poder estético de gerar mimeticamente o ser da obra, desencadeando para tanto a ação e o finalismo que lhe são proporcionados. A arte aparece assim como gênese cuja autarcia não é afetada pelo seu caráter mimético. É de modo autárcico que a arte em geral é a mimese da *physis* e que o teatro é a mimese da *psiche* humana. Eis por que este não imita a vida, mas é a seu modo a vida mesma. Daí a seqüência da citação: “mimese da vida, das ações, da felicidade, do infortúnio”.

Segundo o referencial implicado, pode-se dizer ou que o teatro produz ou que ele reproduz a vida. Considerado como desempenho, ele produz a ação mimética; como mimese, reproduz a vida. Mas, ao dizer que reproduz a vida, é preciso deixar claro que não se trata comparativamente do modo como a ciência permite

reproduzi-la biologicamente em proveta, e pelo qual só muda o habitat da gênese, não a natureza da gênese, nem, portanto, a forma da vida gerada. A mimese teatral é de outra natureza que a gênese real, seja esta de ordem biológica ou psíquica. Outra natureza de gênese, outra forma de vida. Compreende-se, então, por que o teatro não se destina a tornar verossímil a vida que produz, como tampouco se presta a servir de escapatória ou álibi para que se deixe de assumir a vida real. Ele simplesmente a faz ser de modo mimético na dimensão cultural de um espaço imaginário, sem coincidir com a tematização do viver ou com a metalinguagem dessa tematização.

Nesse particular, a diferença essencial entre a dimensão real dos sistemas de ação práticos e sua mimese dramática é de extrema importância para a compreensão não só do teatro como sistema de ação sem prática, mas também de sua relação e contraposição à vida e à história. A diferença essencial pode ser reduzida ao que segue. A ação real está obviamente por demais investida na concretude de sua experiência vivida para não opor barreiras ao recuo e à liberdade necessários à sua

objetivação e ao seu espetáculo desimpedidos, podendo até mesmo manifestar-se sem plausível lucidez e discernimento crítico. Na mimese dramática, pelo contrário, o sistema de ação como um todo é criatura que participa imediatamente da consciência demiúrgica do autor, que o enforma diretamente no elemento da linguagem e de outros códigos ecumênicos, nos quais e pelos quais além disso adquire a distância requerida para se expor como objeto ao conhecimento e como espetáculo aos olhos. Por isso mesmo e sob esse aspecto, o drama é em geral mais legível que a prática, e a mimese da vida se revela mais sábia que a vida.

Essa diferença — fundada na contingência gnoseológica de só podermos elucidar o vivido na medida em que se objetiva e tem acesso a códigos — ajuda a esclarecer porque a arte dramática serve por sua vez de modelo à vida. Se, portanto, do lado do criador e da obra criada, “a arte é mimese da vida”, e a verdade está então com Aristóteles, do lado do espectador “a vida é mimese da arte”, e o aparente paradoxo de Oscar Wilde expressa na verdade um achado literário e uma profunda intuição.

PUPPI, U. — Dialectics of practice and action without practice. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 5: 65-76, 1982.

ABSTRACT: The concept of practice would recover the concept of the system of action, if it were not for the existence of systems of action without practice. It remains that a practice is a system of action. As a consequence, supposing the reciprocity of the terms system and theory and a close inspection of the terms in the propositions, there is a semantic equivalence between “theoretical practice” and “Practical system of action”. In both cases, the contradiction between the pairs of concepts are resolved dialectically. Thanks to the dialectics, they are melted into one unit of meaning — a synthesis of opposing tensions. Hence, the proposal for a dialectics of global practice, at the same time abstract and historic. Detotalized or along the border of this dialectics, the action without practice as exemplified in the drama may be highlighted. Dramatic is precisely an action which is not practical. The time and the place of the practice are the history and the world of man; the time and the place of drama are the cultural fiction and the symbolic substance. As the mimesis of practice, the drama reproduces not the features of the model but its production and thus it becomes a model of the model. Mimesis is not copying; it is an autonomous form of efficiency, paradoxically without practice, but of course “specular”.

KEY-WORDS: Action; practice; drama; mimesis; system of action; theoretical practice; logic; dialectics; practice dialectics; dialectic jump and dialectic process.

NOTAS

1. “A práxis se desvela por seu fim”. Sartre, “Critique de la raison dialectique”. Paris, Gallimard, 1980, v.1, p. 541.
2. “Histoire et Conscience de Classe”. Paris, Ed. Minuit, 1960.
3. “O estudo das ciências que passamos em revista... eleva a parte mais nobre da alma até a contemplação do mais excelente de todos os seres.” “A República”, VII, 532c.
4. “São esses caminhos (da dialética) que irão nos conduzir ao fim no qual encontraremos, como pessoas em viagem, o repouso e o termo de nosso trajeto.” Ibid. VII, 532e.
5. Cf. Ibid., VII, 534d.
6. Ibid., VII, 533d.
7. “Les etapes de la philosophie mathématique”. Paris, PUF, 1912, p.55.
8. Cf. “A República”, VII, 531d, ss.
9. Cf. “Os Segundos Analíticos”, Livros 2 e 11 (particularmente 72a 9-10; 77a 28, ss); “A Metafísica”, Liv. 4 (particularmente caps. 4, 5 e 6).
10. Cf. Aquino, Tomás de, “In Post-Analyt”. Lib. I, Lects., 5 e 20; “In Metaphys”, Lib. 4, Lect. 4.
11. “Os dialéticos e os sofistas vestem o mesmo manto que a filosofia, porque a sofística, como a dialética, é somente a aparência da filosofia.” “A Metafísica”, 1004 b, 17-20.
12. “Os Segundos Analíticos”, 77 a 32.
13. Ibid. 77 a 33; cf. “Os Primeiros Analíticos”, 24a 15, ss.
14. Id., Ibid.
15. Werner Jaeger. “Aristóteles”. Ed. Fondo de Cultura, Mexico, 1946.
16. Jeanmaire, H., “Dyonisos”, Paris, Payot, 1951. p.305.
17. “A catarse não é precisamente o que dela diz a antiga tradição”, Fedon, 67c.
18. Cf. Sof. 229, ss; Fedon, 67c, ss; Fedro, 250c.
19. Poet., VI, 144b, 24-28.
20. Aristóteles, Política, VIII, 1134 a 15.
21. Cf. Idem, Et. Nicom, VI, 3, 1115 a 11; Ret. II, 5; II, 8.
22. Poética, 1450 a 15.

BIBLIOGRAFIA ABREVIADA

- AQUINO, T. de — *In Metaphysicam Aristotelis*. Turin, Marietti, 1935.
- AQUINO, T. de — *In Posteriorum analyticorum*. Roma, Ed. Leonina, 1882.
- ARISTÓTELES — *La Metaphysique*. Trad. por Tricot. Paris, Vrin, 1948.
- ARISTÓTELES — *Les Premiers Analytiques*. Trad. por Tricot. Paris, Vrin, 1947.
- ARISTÓTELES — *Les Second Analytiques*. Trad. por Tricot. Paris, Vrin, 1947.
- ARISTÓTELES — *Poétique*. Paris, Ed. J. Hardy. 1952. (Les Belles Lettres).
- ARISTÓTELES — *Politics*. Oxford, Newman, 1887-1892.
- ARISTÓTELES — *Rhétorique*. Paris, Ed. M. Dufour, 1932. (Les Belles Lettres).
- HEGEL, G.W.F. — *Phénoménologie de l'esprit*. Paris, Aubier, 1941.
- HEIDEGGER, M. — *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Gallimard, 1953.
- HYPPOLITE, J. — *Logique et Existence*. Paris, PUF, 1953.
- KANT, I. — *Critique de la raison pure*. Paris, PUF, 1944.
- LUKÁCS, G. — *Histoire et conscience de classe*. Paris, Minuit, 1960.
- MARX, K. — *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris, Ed. Sociales, 1957.

PLATÃO — *La République*. Paris, Ed. Chambry, 1947. (Les Belles Lettres).

PLATÃO — *Les sophistes*. Paris, Ed. Diès, 1950. (Les Belles Lettres).

PLATÃO — *Phédon*. Paris, Ed. Leon Robin, 1934.

PLATÃO — *Phèdre*. Paris, Ed. Leon Robin, 1934.

PLATÃO — *Philèbe*. Paris, Ed. A. Diès, 1949. (Les Belles Lettres).

SARTRE, J. P. — *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard, 1960.