Catharse e Teoria da Leitura

GUIOMAR DE GRAMMONT
Professora Doutora do Departamento de Filosofia - UFOP

RESUMO Nosso objetivo é observar a experiência da *Catharse* à luz das novas teorias da leitura, no sentido de compreender como os discursos são apropriados, de forma a conduzir o indivíduo a uma nova compreensão de si mesmo e do mundo. A questão que nos colocamos como ponto de partida é - a partir de Chartier e Ricoeur - como uma configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência. Para isso, questionando a fenomenologia e a estética da recepção, Chartier dá vitalidade ao conceito de *Aneigung* (apropriação), percebendo-o como a produção de valores de uso para um objeto, ao mesmo tempo em que se produz um sujeito posicionado para o objeto. Chartier pensa na "pluralidade dos modos de emprego" e na "diversidade das leituras", admitindo deslocamentos do poder para os diversos sujeitos do discurso, afastando-se, portanto, do sentido que a hermenêutica dá ao termo como a refiguração da experiência fenomenológica, postulada como universal, a partir das experiências particulares. Na trilha de filósofos como Deleuze e Derrida, Chartier percebe a produção do sentido na recepção das obras como móvel, múltipla e diferenciada. Contudo, essas concepções pressupõem problemas axiológicos fundamentais que pretendemos discutir.

ABSTRACT The goal of this text is to observe the *Catharse* experience using for it new experiments of reading that allows us to understand how the readers are able to understand the text discourse in a way to provide a new interpretation of the world and of themselves. The question is to realize how the narrative form can redefine the self-experience. The starting point is that lecture is possible in many ways creating several meanings and uses.

Se houvesse a possibilidade de falar na recepção de uma obra literária e ou artística no singular, ainda assim, esta se proporia, para aquele que pretendesse pensá-la, como um quebra-cabeças. De fato, o filósofo que se dedica a essa tarefa maneja seus resíduos como peças de uma totalidade que é preciso construir. Contudo, há um problema: a maior parte das peças se perdeu. O filósofo forceja por colocá-las dispostas em um espaço imaginário, aparentemente reconstituído. É preciso que uma parte fale a outra parte, em um diálogo imaginário que as perpassa, não obstante diferenças básicas, como seu suporte material ou condições espaciais e temporais diversas. Como uma criança absorta, o filósofo pacientemente desenha os contornos das peças que faltam a partir do pouco que conhece. Colore partes, reinventa formas, dá continuidade ao disperso, empresta unidade ao fragmentário. Terminado seu trabalho, contempla narcisicamente seu jogo e exclama: que beleza!

Não poderia dizer de outra forma, pois o que percebe assemelha-se a ele próprio, ao modo como concebe o mundo no qual se insere. O que percebe, anonimamente reconstituída, é sua própria imagem. Ao fazê-lo, muitas vezes, não tem tempo de se interrogar sobre o sentido de seu próprio ato. De um lado, porque já lhe custa demasiado a criação daquilo que parece faltar. De outro, porque, como os seres que se movem quotidianamente no mundo, o filósofo, em geral, não consegue perceber as regras do jogo no qual se insere. Atua, em geral, cegamente, como um Édipo. Sua ação é como procurar uma figura pintada de branco sobre um fundo da mesma cor. O que pode fazer — e já é muito — é ter a consciência desse processo.

Hoje assistimos à busca de uma nova objetividade possível, a partir da constatação de que a experiência é irredutível à palavra, como propõe Roger Chartier, em sua crítica ao chamado *linguistic turn.* Para o autor, ao contrário do que preconizam aqueles que percebem a linguagem como um sistema fechado de signos, no qual o sentido se constrói em suas relações internas. Deve-se sempre relacionar as representações com a posição daqueles que as enunciam, porque estas, embora aspirem à universalidade, são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam e reproduzem. Estão sempre colocadas em um campo de competições visando poder e dominação.[1] Esse fator faz com que essas representações sejam necessariamente heterogêneas e multifacetadas, refratárias a uma explicação capaz de abarcá-las, mesmo

1 Chartier relaciona três modalidades da relação com o mundo social articuladas pela representação: 1) O trabalho de classificação e delimitação que produz as múltiplas configurações intelectuais através das quais diferentes grupos constroem a realidade, em geral, contraditoriamente; 2) As práticas que visam o reconhecimento de uma identidade social, significando simbolicamente um estatuto e uma posição; 3) As formas institucionalizadas através das quais é marcada e perpetuada a existência do grupo, classe ou comunidade por alguns "representantes" , que podem ser instâncias coletivas ou pessoas singulares. Cf. CHARTIER, Roger. *Práticas culturais.* Lisboa: Difel, 1990, p. 17.

porque, como lembra Gruzinski, muitas vezes, são irredutíveis a um discurso.

Para nos aprofundarmos na questão, é preciso procurarmos compreender um pouco mais como se estrutura a representação. A problemática desse "mundo como representação", como Chartier o chama, tomando o termo a Schopenhauer, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, o conduz à questão de como se dá a apropriação desses modos de perceber o real, ou seja, "como é que uma configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência". Dessa forma, o autor chama a atenção para a necessidade de uma nova teoria da leitura para compreender como os discursos são apropriados, de forma a conduzir o indivíduo a uma nova compreensão de si mesmo e do mundo. [2]

Visilvelmente inspirando-se no conceito aristotélico de Catharse, Chartier dá vitalidade ao conceito de *Aneigung* (apropriação), percebendo-o como a produção de valores de uso para um objeto, ao mesmo tempo em que se produz um sujeito posicionado para o objeto. Trata-se aí, de construção semelhante à que se mostra na metáfora do início: a diferença é que o sujeito que joga tem consciência de que está inventando a si mesmo em seu próprio jogo. Encontra-se de tal forma mergulhado na representação, ou seja, internaliza de forma tão profunda os esquemas de percepção que fundamentam as maneiras de pensar e atuar na estrutura social em que se insere, que lhe é impossível separar as peças pré-existentes daquelas que ele próprio construiu. Não poderia fazê-lo, porque é sua a linguagem com que as peças se oferecem à decifração. O conceito de apropriação de Chartier vai ainda mais longe do que o de Foucault, que o considerava um dos procedimentos de interdição e exclusão que caracterizam os discursos em nossa sociedade.[3] Chartier pensa na "pluralidade dos modos de emprego" e na "diversidade das leituras", admitindo deslocamentos do poder para os diversos sujeitos do discurso. Não se trata, portanto, igualmente, do sentido que a hermenêutica dá ao termo como a refiguração da experiência fenomenológica, postulada como uni-

2 Ibidem. p. 23 - 24.

3 FOUCAULT, M. *A ordem do discurso,* p. 8-10. Chartier propõe a reformulação do conceito de apropriação, o qual se afasta, em primeiro lugar, "du sens que Michel Foucault donne au concept en tenant l'"appropriation sociale des discours" comme l'une des procédures majeures par lesquelles les discours sont assujetis et confisqués par les individus ou les institutions qui s'en arrogent le contrôle exclusif." Em segundo lugar, procura afastar-se também "du sens que l'herméneutique donne à l'appropriation, pensée comme le moment où l' 'application' d'une configuration narrative particulière à la situation du lecteur refigure sa comprehension de soi e du monde, donc son expérience phénomènologique". A "apropriação", tal como Chartier a compreende "vise une histoire sociale des usages et des interprétations, rapportés à leurs déterminations fondamentales et inscrits dans les pratiques spécifiques qui les produisent." Isso significa, para o pensador, prestar atenção às condições e aos processos de construção do sentido, reconhecendo que as inteligências e as idéias não são desencarnadas e, contra os pensamentos que partem do universal, que as categorias dadas como invariantes constroem-se de fato na descontinuidade das trajetórias históricas, sejam elas filosóficas ou fenomenológicas. CHARTIER, Roger. *Au bord de la falaise* : l'histoire entre certitudes et inquiétude. Paris : Albin Michel, 1998. p. 74 e 75.

versal, a partir das experiências particulares. O autor remete seu conceito de interpretação para uma história social das interpretações dentro das práticas que as produzem,[4] suavizando o tom de denúncia do discurso foucauldiano e colocando no lugar a possibilidade de um meta-discurso: um discurso que percebe a si próprio como um procedimento de interdição e exclusão, o que traz outros problemas que discutiremos adiante.

Ao se colocar essa proposta, é preciso se distanciar da imagem de um sujeito universal, à qual ainda se prendem a fenomenologia e, mesmo, a estética da recepção. É nesse momento que a filosofia nos moldes tradicionais é colocada em cheque pela história: não se pode falar nem em uma invariância trans-histórica da individualidade, que é o que está por trás das teorias dos modelos universais, nem tampouco na projeção da singularidade de um eu ou de um nós contemporâneo no universal.[5] Essas teorias hermenêuticas tornavam muito cômoda a análise da produção do sentido, na medida em que é fácil estabelecer generalizações a partir de um ponto de vista mais estável. Pela mesma razão, essas teorias não ameaçam o lugar do próprio sujeito que as enuncia: trata-se de um sujeito universal enunciando, ainda que disfarçadamente, proposições universais. Contrariamente a essa tendência, Chartier acorda com Ricoeur na constatação de que as modalidades do agir e do pensar devem ser sempre remetidas para os laços de interdependência que regulam as relações entre os indivíduos, as quais são moldadas pelas estruturas do poder de diferentes maneiras em diferentes situações. Na trilha de filósofos como Deleuze e Derrida, Chartier percebe, portanto, a produção do sentido como móvel, múltipla e diferenciada.[6]

A história da recepção passa a ser pensada em duas vertentes: como a análise do trabalho de representação, ou seja das classificações e exclusões que as constituem como categorias historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras.[7] Por outro lado, como o estudo dos processos através dos quais práticas plurais e contraditórias constroem sentidos, reconhecendo essas práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação. Com essa proposição, Chartier rompe com a idéia de um sentido intrínseco, único e absoluto que a crítica teria que identificar.[8]

---

4 CHARTIER, Roger. *Práticas culturais.* Lisboa: Difel, 1990, p. 26.

5 Cf. Ibidem. p. 24-25

6 Cf. Ibidem. p. 25.

7 O autor busca definir o termo a partir da junção de dois de seus sentidos originários, aparentemente contraditórios: a presença de algo ausente e a exibição de uma presença como apresentação pública de algo ou alguém. Chega-se aí ao conceito de "representação" que remete á teoria do signo como o relacionamento entre uma imagem presente e um objeto ausente, ou seja, a relação, não necessariamente estável e unívoca, entre o signo visível e o referente por ele significado. São representações todas as configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço. Todas as estruturas do mundo social, bem como as categorias intelectuais e psicológicas são históricamente produzidas por essas práticas. CHARTIER, Roger. *Práticas culturais.* Lisboa: Difel, 1990, p. 20 e 27.

8 Ibidem, p. 27 e 28.

O cerne dessa interpretação consiste em evidenciar que nosso olhar não apenas está inevitavelmente comprometido com uma situação, mas é, ele próprio, esse *topos*, essa representação. O mérito dessa perspectiva está, sobretudo, em reduzir a onipotência do discurso que se pretende crítico. Essa posição, contudo, esvazia a força transformadora da recepção, tal como a percebia Aristóteles, criando uma suspensão do dogmatismo necessário e provocando um esvaziamento da potência crítica do discurso. Surge o problema do relativismo: com o conceito de representação, somos obrigados, necessariamente, a abolir o dogmatismo de nosso próprio discurso, percebendo nosso olhar também como *representação,* como um *topos* no qual se origina nossa enunciação. A abordagem é fascinante, não apenas porque nos obriga a um reexame constante de nossas posições sob essa nova luz, mas por reduzir a onipotência de nosso próprio discurso: somos levados necessariamente a colocar em xeque a pretensão de verdade que caracteriza todo discurso. Contudo, o feitiço parece voltar-se contra o feiticeiro, permanece uma questão complexa: a fala sobre a natureza do discurso solapa os fundamentos de sua própria crítica. Ao esvaziarmos o lugar de verdade a partir do qual construímos a enunciação, todo discurso se torna válido e possível.

Até aí, nenhum problema, a inquietação que aparece em nosso próprio discurso ao perceber seu intrínseco relativismo só revela o desejo de reconstituição da *autorictas* do sentido. Esse desejo pode ser remetido, em última instância, à estabilidade perseguida pelo poder do discurso, em um mundo em que tudo é instável e transitório, inclusive nós mesmos, seres votados ao esquecimento. A essa tendência, na qual sucumbe o estruturalismo, poderíamos chamar (claro que anacronicamente, apenas pelo sabor da metáfora) "desejo de Aquiles", na medida em que o herói prefere uma vida breve, mas gloriosa — tendo seu nome perpetuado — a uma vida longa, mas sem memória. Nós também buscamos perpetuar nomes, não apenas pelo desejo de permanência, mas pela ânsia de legitimação das concepções de mundo dos diversos grupos em permanente conflito na história. Na "guerra de todos contra todos" que caracteriza a produção da cultura através dos tempos, ninguém se salva, não há saberes mais válidos do que outros. Como coloca Chartier, Não há "discurso neutro": as percepções do social produzem estratégias e práticas "que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, suas escolhas e condutas". [9]

Dentro desse universo, no entanto, permanece a questão: se todo discurso é uma verdade regida por interesses de acordo com a posição

9 CHARTIER. *Práticas culturais,* p. 17.

do sujeito, por que fazer a crítica de outros discursos? Os valores das enunciações se equilibram, de tal forma que parece uma escolha meramente arbitrária assumir uma posição em detrimento de outras, ainda que, em geral, o próprio filósofo não perceba as nuances do *topos* no qual se encontra mergulhado. Não se poderia, nesse caso, falar em "escolha", na medida em que essa fala ultrapassa o sujeito, que internaliza de forma quase inconsciente os esquemas de percepção de sua época.

Contudo, coloca-se diante de nós um problema ético-político: a própria presença do filósofo no mundo já o impede de se colocar em uma indiferença semelhante à d'*O Estrangeiro* de Camus, na medida em que, ou é atingido pessoalmente pela agressividade dos interesses dos grupos hegemônicos, ou percebe a negatividade desses efeitos em situações que lhe são próximas. Se reagir contra estas realidades adversas, naturalmente, o filósofo ainda estará realizando a defesa de seus próprios interesses, o que seria a primeira motivação possível para assumir uma posição dogmática. A outra motivação para assumir uma postura crítica sobre a realidade seria o que poderíamos chamar, na falta de outro termo, de "idealismo": uma espécie de comiseração pelo destino dos homens que, embora não se traduza mais, na atualidade, em um projeto político transformador, continua um sentimento determinado por uma concepção iluminista do que seria a "humanidade", termo que há muito se encontra em suspeição.

De qualquer forma, o filósofo ou o cientista social posicionado em nosso tempo não consegue deixar de sentir-se responsável por uma crítica ou denúncia da realidade que o cerca de forma mais imediata. Não consegue deixar de realizar essa crítica, mesmo que a perceba como a herança de um humanismo iluminista comprometido com interesses de grupos determinados, tanto na época em que esse humanismo foi gerado, quanto na atualidade. Percebemos isso a todo instante, quando enunciamos opiniões, não apenas sobre a arte, a literatura, a filosofia, mas sobre a política, a economia, a mídia, etc., em nossos respectivos países. Dificilmente essa crítica será otimista.

Para se permitir a produção dessa crítica, contudo, o filósofo precisa, de alguma forma, como que supor uma suspensão do conceito de representação, abandonando por um momento a consciência do processo inelutável no qual está mergulhando. Ou seja, é necessário que ele acredite nas verdades provisórias nas quais se fundamenta, para que possa produzir seu discurso crítico. O filósofo precisa esquecer sua condição de Narciso por um momento para crer na imagem que lhe revela seu espelho.

O filósofo se coloca no dilema entre assumir novamente pontos de partida dogmáticos que lhe permitam alguma ação efetiva sobre a realidade na qual se insere ou deixar-se abandonar na letárgica inércia da

ausência de convicções. Contudo, corre o risco de que essa inércia se converta incomodamente em uma postura favorável a grupos com os quais não se identifica de forma alguma. O filósofo se debate, então, com uma questão crucial: a radicalidade do conceito de representação levaria necessariamente ao silêncio, na medida em que propõe que, se todo discurso é verdadeiro, todo discurso é falso, portanto, todo comprometimento com um discurso é vazio e sem-sentido.

O problema ético com que nos defrontamos, portanto, ao apontar para a inexorável transitoriedade dos conceitos acaba por colocar salutarmente em dúvida até a própria validade do termo "ética". A questão fundamental passa a ser: qual o sentido do conhecer em um mundo tão instável, onde as representações se desdobram em espelhos? Na areia movediça dos conceitos, não se poderia pensar em fundamentos para amparar a crítica mesmo das realidades mais adversas. A consciência da relatividade de todo ponto de vista torna difícil, senão impossível, assumir um *topos* a partir do qual o filósofo possa se sentir minimamente autorizado a criticar outros *topos* de pensamento.

Ao fazê-lo, o filósofo percebe que, do mesmo modo que os indivíduos e comunidades entre os quais se insere, encontra-se imerso em um conjunto de normas e convenções que regem os processos de circulação e apropriação das práticas e objetos culturais. Assim como todo dispositivo de controle e contenção contém táticas que o subvertem, não há produção cultural que não empregue materiais impostos pela tradição, pela autoridade ou pelo mercado e que não seja submetida às vigilâncias e censuras de quem detém o poder sobre as palavras e os gestos.[10] Trata-se de um mundo administrado, no qual os senhores do poder deslocam-se continuamente e seu olhar se modifica à medida em que é outro o *topos* da enunciação. O efeito é semelhante ao clássico exemplo de Einstein sobre a relatividade: a pedra lançada e vista pelo observador no trem em movimento descreve uma linha reta, muito diferente da elipse percebida pelo observador parado lá fora. Nesse mundo, por alguma razão (que pretendemos investigar) perdemos o conforto das perspectivas totalizantes que caracterizaram nossa era, as quais se autoconferiam peremptoriamente o estatuto de "discursos verdadeiros", deslocando os focos de poder para uma classe ou uma modalidade de governo. Nesta nova concepção do mundo, o poder não tem rosto e está em toda parte, inclusive naquilo que julgamos ingenuamente serem os atributos da nossa individualidade. Tudo que pensamos, vestimos, fazemos e falamos é parte de uma orquestração que nos ultrapassa. E não

10 V. CARVALHO, Marta M. C. de HANSEN, João Adolfo. Modelos culturais e representação: uma leitura de Roger Chartier. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, n. 16, set. 1996, p. 7-24.

há como matar ou destituir o regente, como no belo filme-alegoria de Fellini. É preciso, nesse universo, desconfiar até de nós mesmos, nós somos agentes e pacientes desse poder.

Nesse contexto, é preciso retornarmos à idéia dos valores de uso, a possibilidade que nos resta é procurarmos adquirir uma consciência mais ampla das motivações que nos atingem a partir de uma meta-história das representações. Seria como que buscar compreender, por meio da comparação com outros períodos, as concepções de mundo que atravessam nossa história – as quais possuem múltiplas configurações e ritmos diferenciados de cultura para cultura. É preciso recuperarmos a diversidade, porque é a partir dela que se constrói esse novo conhecimento, que procura não arrogar para si próprio o estatuto de verdade, nem estabelecer um ponto arquimédico a partir do qual ilumina outras realidades.