

Lugar Comum Paradoxal e o Prestígio do Riso: efeito decolonial de uma feminilidade¹ sofisticada

Paradoxal Common Place and the Prestige of the Laugh: decolonial effect of a Sophistical Femininity

 10.21680/1983-2109.2023v30n63ID29077

Fernanda P. Bertuol

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
fbertuol@gmail.com

Resumo: Interpretar a passagem de Barbara Cassin da ontologia à logologia sofisticada, do gozo do ser ao gozo do corpo, exige uma secundariedade crítica, na via significativa de uma feminilidade sofisticada, cuja prática aproxima filosofia e psicanálise. Trata-se de desconfinar o *logos* da idiotia do privado, com seu gozo dito fora do corpo, o mais baixo grau de liberdade. Um desafio decolonial no coração da filosofia em nossa época, que marca um ponto de tensão entre o antes – da relação sexual à relação

¹ Neste trabalho, *feminilidade* não tem seu sentido reduzido à anatomia.

modernidade/colonialidade, ambas furadas – e o devir. Como estratégia de passagem: nem fórmula positiva e nem negativa, mas uma operação subtrativa. Literalmente, uma saída pelo equívoco ab-senso, pela abertura ao plural das diferenças, cujo *mais* prestígio não a angústia, ainda que não passe sem ela, mas o riso.

Palavras-chave: Sofística; Feminilidade; Equívoco ab-senso; Corpo; Lugar comum.

Abstract: To Interpret Barbara Cassin's passage from ontology to sophisticated logology, from the jouissance of Being to the jouissance of the body, requires a critical secondariness, in the significant way of a sophisticated femininity, whose practice is close philosophy and psychoanalyses. It is about deconfining the logos of the idiocy of the private, with its jouissance said outside the body, the lowest degree of freedom. A decolonial challenge at the heart of the philosophy in our time, which marks a point of tension between the before – from the sexual relationship to the modernity/coloniality relationship, both flawed – and to become. As a passing strategy: neither a positive nor a negative formula, but a subtractive operation. Literally, an way out by the equivocal ab-sense, by openness to the plural of differences, whose *the plus* honors not the anguish, even if it doesn't pass without it, but the laugh.

Keywords: Sophistic; Femininity; Equivocal ab-sense; Body; Common place.

“O grande jogo é aquele que, ao final do elogio, faz mudar a si mesmo, os outros, os objetos, em suma, a estratégia.”

Barbara Cassin

*Consenso e criação de valores –
O que é um elogio?*

1 Crítica da regulação da linguagem pela univocidade essencializada do sentido: um desafio decolonial

O mais amplo, sensível e aberto ao plural das diferenças exige desconfinar o *logos* da idiotia do privado, o mais baixo grau de liberdade. Idiotia da convicção da cópula sujeito-objeto, desde a relação sexual ao par modernidade/colonialidade, do doméstico ao internacional, pela mesma via, pretensamente unívoca e essencialista. Nessa via, o falar de (algo) engole o falar a (alguém), interdita o ouvir. Em sua predestinação à univocidade na forma corrente da linguagem, narrativizações binárias² são excludentes, impelem ao par, e impelir ao par é impelir à reprodução cada vez mais requintada e hábil da violência dessa idiotia.

Ao ler a inscrição dessas narrativizações no contexto histórico da relação de complementaridade entre modernidade e colonialidade, o problema vai sendo extraído do subterrâneo, alertando para a tendente e habitual recaída numa reprodução historiográfica que se faz dominante, empreendida por violências modernamente calculadas na superfície de um profundo e obscuro sentimento de *aversão*. Uma leitura reveladora, na posição de escuta de *outras vozes* que, embora consideradas historiograficamente como de “fora” da cultura hegemônica, aqui ecoam no que fazem furo por

² Em vez de narrativa, opto pelo termo narrativização, como empregado por Stuart Hall, para destacar a intencionalidade subjacente ao modo de organização narrativo que estabelece, mais intensivamente, uma sequência hierárquica de proposições, com início, meio e fim, tendendo a conduzir mais forçosamente a um determinado sentido. Como diz respeito a narrativas organizadas na base do “ou” e não do “também”, cuja afirmação se faz por contraste ao outro que, segundo um conjunto dado de axiomas, é excluído, atribuo o adjetivo ‘binária’ para salientar tal estratégia que força a destinação ao par afirmação-negação, “dentro-fora”.

onde, numa experiência comovente de corpo, a passagem de luz provoca reviravoltas, sem volta.

A análise dessa parceria revela o essencialismo como figura fundacional do discurso normativo e sobredeterminante da autoridade política do mundo moderno/colonial. Impondo-se como modelo universal de humanidade e civilização, esse “eu-Ocidental” esconde sua aversão totalitária a diferenças plurais, subjugando corpos considerados de “fora” de suas fictícias fronteiras, concentrando-os em campos para o seu controle ³ e atualizando crises sociais globais como sintoma da vitimização histórica e sociocultural exercida por essa “autoridade” (Bhabha, 2013; Hall, 2013; Grosfoguel, 2019). Sua linguagem opera dicotomizações sociais através de narrativizações binárias, num sistema “dentro-fora”, violentamente racializado e generificado, tendo a essencialização da sexualidade como sobredeterminante (Lugones, 2020; Oyëwùmí, 2020). Esse ponto de sobreterminação é, no mínimo, um ponto de repetitivos e desengonçados tropeços na corrente da linguagem, por muitos cidadãos e cidadãs ditos “bem” intencionados, e mesmo entre autodeclarados esclarecidos. Para não ficar feio na imagem, estica-se um véu sobre a rugosidade que faz o tropeço e o seu efeito de espanto. Uma *aparência de bem-estar* no uso corrente da linguagem.

Como apontou Stuart Hall (2013), a forma binária de narrativização oblitera muitos dos movimentos diaspóricos transversais, transnacionais, transculturais, que são ainda mais intensificados nas sociedades colonizadas. Uma observação menos apressada possibilita mesmo ver que a soberania dessa renarração pós-colonial é relativa e pode ser,

³ Mbembe (2020), em *Necropolítica*, esclarece que se trata do projeto colonial atualizado, sob a forma de uma “máquina de guerra”, no projeto neoliberal, cujo “fora” desse sistema consiste na concentração de corpos em campos para um estreito controle.

criticamente, relativizada. A partir de quê? De um furo e de um transbordamento, literalmente, para início de conversa. Para explicar melhor e tentar ir mais diretamente ao ponto de uma tangente, aproximarei brevemente uma análise crítica de Frantz Fanon a outra de Judith Butler, em que estão não só implicadas duas perspectivas supostas como ontologicamente opostas (“dentro-fora”), mas dialetizados dois poderes, em que diferenças reverberam outro horizonte, mais amplo, sensível e aberto ao plural dessas diferenças.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon (2008) flagra um equívoco na fictícia unidade desse sistema: a abstração racional que nega a singularidade do próprio “eu-Ocidental” para admiti-la como essencialmente absoluta e, portanto, modelo universal de humanidade – identificada à civilização –, forjando esconder sua aversão totalitária a diferenças, a *outros* reduzidos a *corpos* subjugados como “de fora” de suas fictícias fronteiras. Um furo! Por outro lado, ou, do lado desses *outros* “de fora”, Butler (2018), em *Quem canta o estado nação?*⁴, traz à tona como diferenças e a sua tradução mostram-se irredutíveis a essa linguagem, transbordam-na!

“De fora”, entre aspas, porque, historicamente, esses movimentos, como tropos da suplementaridade e da *différance*, tiveram que se situar “dentro e em oposição às relações discursivas sobredeterminantes de poder e conhecimento, que costuravam ou entreteciam os regimes imperiais entre si” (Hall, 2013, p. 127). O Outro, não mais um termo fixo espaço-temporalmente, se tornou uma “exterioridade constitutiva”, com posição simbólica e diferencialmente marcada dentro da cadeia discursiva pretensamente universal na ordenação do ser, então perturbada e subvertida de dentro, através dela mesma, e sem que seja possível fixar sua identidade.

⁴ Obra escrita com Gayatri Chakravorty Spivak.

Com a “colonização” e, conseqüentemente com o “pós-colonial”, nos situamos irrevogavelmente dentro de um campo de forças de poder-saber. É justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto um sistema de conhecimento e representação que está sendo recusada. Uma vez que as relações que caracterizam o “colonial” não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos nos opor a elas, mas também criticar, desconstruir e tentar “ir além” delas. (Hall, 2013, p. 130).

A análise da colonização enquanto um sistema de conhecimento e representação denuncia a própria falha dessa tentativa impetuosa e, muitas vezes, educadamente disfarçada de cópula. Evidencia-se tanto uma arbitrariedade entre o *seu* modelo (para todos) e a prática (para alguns), como uma insuperável e, em outra via, interessante ambivalência que atravessa a presente discussão.

O desafio que se coloca é decolonial, num movimento ambulante de tradução do plural das diferenças em outra inscrição de corpo político. Outra que não moderna/colonial, “além” de um sujeito ocidentalmente masculinizado, teorizado como pronto, estável, ou numa posição etnocentricamente universal e imperialista, cuja identidade se faz *através* de contraste a um fictício inimigo externo. E isso, como diz Spivak (2018), exige o reconhecimento do potencial mitopoético ativo da narrativa histórica, sem separar filosofia e prática. Entendo que isso não deva levar ao fim de fazer Um de dois – da filosofia e da prática – mediante uma “teoria modelo” suturada, cuja prática deva ser meramente sua expressão sincrônica, na pretensão de uma cristalização tradicional, mesmo que ilusória. Não fazer Um e nem fazer operar mecanicamente uma mera distinção opositiva entre filosofia e prática, seja negando-se qualquer intercâmbio ou incitando-se uma relação de “cabo de guerra” (leia-se em seu duplo sentido, do jogo e do “soldado cabeça”), em que a guerra já é pressuposta, em todo caso, cristalizando a repetição da mera oposição e, assim, a manutenção dos

mesmos problemas e com agravos. Penso que o desafio é mais complexo e, também, mais interessante, não se tratando de, simplesmente, concordar “de dentro” de um modelo com ele mesmo, por identificação, ou, “de fora”, discordar do suposto modelo, sempre em referência alienada a ele. É preciso problematizar essa *formação segundo um modelo*, seu encadeamento, e ir “além”: além *através* dos limites fronteiriços que designam esse fechamento em univocidade, numa orientação que não *seja só* por referências, cujo próprio plural já é facilmente engolido. Em português, para a referência se tornar única, basta colocá-la como primeira, acrescentando à frente da palavra um “p”, fazendo “*preferência*” e, daí, subjuga-se tudo o que vem depois por uma descendência jamais *prima*. A dignidade na hierarquia forjada fica restrita ao um, primeiro e único, a ocupar todo o espaço e estender o um de um tempo, numa fuga de reviravoltas, forçando a vir o mesmo e desafiando a “periodização” do pós-colonial.

Traduzo, para além da delimitação disciplinar da Filosofia, assim: desafio que exige a crítica ao essencialismo engendrado em narrativizações binárias, excludentes, através de uma linguagem e *práxis* aberta a outros e produtora de espaços para um Outro não familiar. Um movimento que recolhe o que passa em ato performativo da própria ideia de sociedade. E como indica Davis (2018, p. 41), “é preciso fazer intervenções conscientes”. Isso, sem ímpetos, para não enveredar, pela força do hábito de lançar-se conforme as correntes, em retrocesso a um imperialismo do sujeito sobre os *outros*, apreendidos como objetos e submetidos à mera assimilação.

É aí que uma feminilidade sofisticada, como a trabalhada por Bárbara Cassin pode entrar – não-toda e nem à toda (importantíssimo dizer) – em jogo e fazer uma diferença que faça diferença. Por feminilidade quero dizer, flertando com o

“ultimíssimo” Lacan, um mais-de-gozar sim, mas um gozo não-todo e suplementar, *além* do gozo do idiota, dito fora do corpo, canhestro e mortificante. Para deixar ainda mais evidente essa possível proximidade entre a psicanálise lacaniana e uma política não fechada em uma ontologia, também poderia dizer: além do gozo imperialista, solipsista, da tirania do eu, à custa do apagamento de subjetividades e de diferentes comunidades, da negação da afetividade, da redução de historicidades a corpos exploráveis e até mesmo matáveis.

É então preciso saber como essa feminilidade da sofisticada não cederia à mera reprodução do que é dito como dado, pronto, acabado, fazendo Um-dos-outros, para dizer “com os outros”, enquanto servem como objetos até o descarte como dejetos, e, assim, nem desbordaria encerrando-se em niilismo. Como poderia atravessar essa fronteira sem negar as facilidades mais imediatas e sedutoras à ilusão atemporal de um todo suturado ou de um absoluto nada, sem estar, portanto, aprisionada por elas?

2 Consenso como Arte da Homonímia: do Mundo em “Cosmologia”

É através da *doxa* e em um elogio do *logos* que a sofisticada pode produzir outro do que é dito como dado, tamponado e conforta-se na ilusão de *ser* ensimesmado por repetição reificante. Como gênero retórico da expertise dessa performance discursiva, o elogio pode se apoiar no consenso e recriar, contraconsensualmente, um novo consenso como arte da homonímia⁵. Num jogo vivificante com o *logos*, os objetos dados, já conhecidos e até banais, são produzidos

⁵ Relação entre duas ou mais palavras com igual estrutura fonológica ou gráfica e significados diferentes.

como outros, ao lado da poesia, até mesmo a mais contemporânea. A sofisticada marca, assim, uma diferença com relação à fundamental “diferença ontológica” que Heidegger pensa e permite pensar, cujo singular (com letras maiúsculas) da “Filosofia” corre o risco do totalitarismo, como já tinha alertado Hannah Arendt. (Cassin, 2017).

Para além de um simples efeito retórico de persuasão ou ato perlocucionário que move os ouvintes por meio de paixões ou emoções, e mesmo além de um ato performativo ou ilocucionário como define Austin (ainda que suas definições variem e se sobreponham), o discurso sofista mais age do que exprime e coloca a diversidade em ação (Cassin, 2016). Uma proeza, e que não arrisca a filosofia a um totalitarismo.

Em seu texto “*Consenso e Criação de Valores – O que é um elogio?*”⁶, Cassin considera que a questão sobre como podemos ser a favor do consenso e da mudança é um desafio colocado, paradoxalmente, à formação pública. Ela denomina paradoxo do ensino, da cultura ou da formação a seguinte “contradição”: “é do exterior que provém a exigência de pensar por si, de pensar de dentro. É um outro que me impõe que eu seja eu mesmo. Ou, em vocabulário kantiano, a exigência de autonomia é um efeito de heteronomia” (Cassin, 1993, p. 35). Ora, Plantão atribuíra aos sofistas a máscara de adutores, mestres do conformismo, da imobilidade do corpo social, ao considerar que, “ao invés de levar a pensar por si, eles apenas reinjetam, no interior de cada um, as opiniões de todos, e incitam a tomar o heterônimo pelo autônomo” (Cassin, 1993, p. 35). Os sofistas não seriam autênticos parceiros, como o único verdadeiro mestre, Sócrates. Desde então, censura-se a sofisticada por ela se ocupar meramente da *doxa*, tida como “opinião”, porque faz apenas parecer,

⁶ Parte da obra Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros, escrita a três mãos.

enganando e se opondo à verdade. No entanto, Cassin mostra que é com a sofística e o elogio que esse paradoxo do ensino abarca não só a forma da exigência, mas seu próprio conteúdo.

Ao ser aplicado não mais a cada um, mas a todos em formação pública, esse paradoxo se confunde com o do consenso, segundo o qual a inteligibilidade do povo – de *todos* enquanto soberana a de qualquer um – tem seu consenso produzido por meios discursivos e, aí, até pode ser como diz Platão: em incitar o heterônimo tomado pelo autônomo, marca de toda a problemática do *Górgias*. Com efeito, as teses escandalosas “reportadas no tratado”⁷ [*Tratado do não-ser*, de Górgias] – ‘nada é; se é, é incognoscível; se é e se é cognoscível, é incomunicável’ – sempre apareceram como se referindo manifestadamente ao pensamento de Parmênides para contradizê-lo” (Cassin, 2015, pp. 39-40; parênteses meus), ou à interpretação escolar “do pensamento parmenidiano”.

Essas teses são colocadas em jogo no belíssimo *Elogio de Helena* de Górgias, digno de ser lido na íntegra. Cassin o considera a primeira e a mais soberana ilustração dos poderes do *logos*. Como um elogio público e um jogo, esse discurso retira de Helena a culpa, a responsabilidade, ao mesmo tempo em que denuncia os enganados que a criticam e condenam. Aqui, cabe destacar que, com palavras, Górgias “destrói a injustiça da ignomínia e a ignorância da opinião daqueles que condenavam a Helena”. É produzida uma nova e louvável

⁷ O *Tratado* e o *Poema* são íntimos, no que sustentam a mesma relação com o dizer. “O *Tratado* seria assim a imagem no espelho do *Poema*, e essa imagem suficientemente consultada revelaria ao mesmo tempo as dissimetrias, as irregularidades, as singularidades do original, imperceptíveis ao olhar sem mediação, e as leis óticas do próprio espelho, espelho feitiço que é a sofística” (Cassin, 2015, p. 54). “Ele apresenta, com efeito, o *Poema* e a ontologia inteira como um caso particular, uma possibilidade entre outras possibilidades por ele abertas” (Cassin, 2015, p. 71).

Helena! Um efeito e, ao mesmo tempo, um grande feito, irreduzível conceitualmente.

“Eis-nos de volta à sofística e ao sofista que não cessa de fazer discursos, que se distingue, antes de tudo, nisso: falar, produzir efeitos com as palavras” (Cassin, 1993, p. 38). Não se trata de meramente falar, mas do que se pode fazer com palavras, sem confinar o *logos* à idiotia do privado, ao mais baixo grau de liberdade.

A autonomia do discurso sofista não se marca, como em Aristóteles, porque o discurso significaria mais uma vez algo, mas pela potência de sua instância significante, que remete, na acepção moderna do termo, à boca e à orelha, aos sons, aos fonemas e à literalidade. Em contraste com a demonstração “fenomenológica”, em diferença com *apodexis*, que é a arte de mostrar “a partir” (*apó*) e apenas com base no objeto a ser mostrado, o elogio e a condenação que o acompanha constituem o gênero epidítico.

Epidexis diz da arte de “mostrar” (*deíknymi*) “diante” (*epí*), na presença de um público, de fazer mostra ou ostentação de. (...) é a ocasião de um ‘mais’ (é igualmente o sentido de *epí*). Ao mesmo tempo porque nos servimos daquilo que exibimos como de um exemplo de um paradigma, mostramos “mais” (*epí*) graças a ele; mas também, e sobretudo, porque trata-se, para o orador, de mostrar o que ele sabe fazer a propósito de um objeto, de ele próprio se mostrar em seu talento, “no mais”: a tradução mais geral de *epidexis* seria, assim, algo como “conferência”. (Cassin, 1993, pp. 38-39)

Desde a *Retórica* de Aristóteles, que classifica os discursos em três grandes gêneros, o discurso epidídico se diferencia dos outros dois: do discurso “deliberativo” (*sumbouleutikon*), que se dirige a uma assembleia (cidadão) para aconselhar ou desaconselhar algo para o futuro, tendo em vista uma decisão segundo o útil ou o nocivo; e do discurso “judiciário” (*dikanikon*), que se dirige ao tribunal (juiz) para

acusar ou defender, concernente ao passado, tendo e vista um veredito segundo o justo e o injusto. O elogio, se dirigido ao espectador (*theôros*), concerne ao presente, podendo extrair daí argumentos do passado ou do futuro. Trata-se da *dúnamis* (“potência”, “poder”, “talento”) do orador sobre a qual o espectador deve se pronunciar, segundo “o belo e o vergonhoso”. Aqui, a estética é índice da ética, estando a beleza enlaçada, pela ação virtuosa (*aretê*), à bondade – *kalos kagathos* (καλός και αγαθός). Por particularidade, o elogio, assim considerado a “eloquência da ostentação”, tem “o fato de ser simultaneamente o gênero mais retórico, já que apenas ele coloca em jogo o poder do orador sobre o espectador, e o gênero mais ético, já que ele se atribui como tarefa a dicção da excelência, do valor” (Cassin, 1993, p. 40). É o grande acompanhante como diz Cassin, que assinala tudo o que é público ou suscetível de se tornar público no privado, e, portanto, é também um gênero político.

Cassin, ao interpretar o sentido da insistência dos antigos sobre a glória do orador, o prazer dos espectadores, as sutilezas da técnica, acredita que o elogio pode modificar valores e criar novos. A técnica:

não diz respeito à habilidade de uma repetição, mas à força da invenção e ao envolvimento que a persuasão exerce: o caráter espetacular da *epidexis* não se assemelha à liturgia, mesmo que existam codificação e ritualização, mas, sobretudo, *kairos* o obriga, ao *happening* (Cassin, 1993, p. 42).

O poder da diferença que faz diferença desse gênero de discurso consiste em fazer passar, no discorrer de suas frases, da comunhão à invenção, numa tradução de *kosmos*, do ornamento em “cosmética” ao mundo em “cosmologia”, isso, em dois vetores. No primeiro, a ortodoxia ou ponto em que as palavras adquirem seu sentido em conjunto como sistema convencional de sentido, pelo poder de coesão, de coação, da

linguagem, da prática comum da língua, a mais eficaz, performante e, também, econômica das liturgias, em que se depositam valores convencionais. No segundo vetor, portanto, a heterodoxia. O elogio, em suas primeiras frases, se apoia no consenso para, então, recriar um novo consenso, um tanto contraconsensual, nas frases posteriores. “O ‘sentimento de verdade’ se enraíza nessa comunhão que constitui a incessante criação dos valores necessários à própria existência do vínculo social” (Cassin, 1993, p. 44).

Há um momento, em qualquer elogio, em que a linguagem leva vantagem sobre o objeto, momento em que a linguagem se faz promotora de objeto, momento em que a descrição, o lugar-comum se abrem. É o momento da criação e, entre outras, da criação de valores (Cassin, 1993, p. 46).

E qualquer elogio, virtual ou em ato que manipula o endoxal e o lugar comum é paradoxal e também um elogio do logos e dos poderes da retórica, finalmente, um elogio do elogio, acompanhado da condenação da cópula, da univocidade, da fala sempre segundo referências numa monotonia consensual, acomodada à ordem da “cosmética”. A sofística é esse “espelho feiticeiro”!

“Górgias, então, analisa os efeitos nas diferentes regiões de discurso, e as causas profundas [inconscientes], ancoradas na temporalidade humana, da tirania discursiva” (Cassin, 1993, p. 46; parênteses meus). Interroga se é justo responsabilizar Helena se ela fez o que fez apaixonada, constrangida pela divina Necessidade, forçada pela violência dos homens ou coagida pelo poder dos discursos. Eis que, por um discurso hábil em efeitos, vai sendo afastada do discurso a injustiça da ignomínia da mulher e a ignorância da opinião. Subtrai-se de Helena a responsabilidade, a culpabilidade, ainda que isso não seja suficiente para afirmar sua inocência.

Górgias desafia o consenso e recoloca a ordem do *kosmos*. Reunindo em sua voz e alma todos os cantos dos poetas, a crença dos ouvintes e o ruído de um nome que guarda a memória dos infortúnios, seu discurso produz outra Helena, nova e louvável.

Afinal, enquanto a monodia imperialista do mundo mudo de Roma, pátria física, ocupa todo o espaço e é o saber governar, Atenas, pátria lógica, produz todo o tempo, é a justa medida do tempo que faz. É a representação do tempo como poder de origem, um espaço infinitesimal “que vela, de geração em geração, pela manutenção de uma comunidade de espíritos suscetíveis de se manterem em conversação” (Cassin, 1993, p. 51). Essa justa medida vem descerrar a “periodização” do “pós-colonial”, ao furar o essencialismo que se engendra nessa reencenação que tanto tende a levar à esterilização da possibilidade de compreender tal origem para além de fronteiras anatomofisiológicas, disciplinares e geopolíticas.

Os sofistas seriam os críticos dos valores tradicionais e, ao mesmo tempo, artesãos de valores os mais tradicionais, justamente na contramão da atribuição platônica, cujo “fora-de-sentido” da sofística serviu, por contraste, ao que então se convencionou, politicamente, como referência (no singular e em letras maiúsculas), aquela a ocupar todos os espaços, custe o que custar. Desde Freud, referência Fálica.

A proeza da sofística, ou seu feito, é feita com palavras, num jogo codificado e inventivo do orador com o consenso, mas consenso, ressalto, que é a arte da homonímia. “Trata-se de um discurso de defesa da homonímia: o auge da propriedade nos termos é o de administrar a possibilidade de *todos os equívocos*” (Cassin, 1993, p. 55). Uma maneira de praticar a retórica como o “milagre da alquimia democrática”, na tensão entre a história e a ficção, se a palavra final não se fizer o último e mais pessimista avatar, nas palavras de Cassin, que faço questão de enfatizar.

Se a palavra não se fizer assim, dura e gelada, final, digo, palavra mortificada, é porque ela não está empanturrada de toda a verdade, completa de sentido a imperar, espacialmente, “todo mundo a fora”. Se a palavra não engole tudo o que vê pela frente, ela desvia a cópula, o conjunto fechado, e fechado à custa do que “fica de fora”. “Dentro”, a cosmética, como a vida privada de um pobre ratinho engaiolado, que gira repetitivamente na roda de sua gaiola. Sua gaiola, sua vida privada, sua cosmética. Todo destino, do princípio ao fim, na repetição dessa fictícia unidade. Mas isso falha!

3 Indiferença Ontológica no Cuidado do “Também”

O sofista (irreduzível à anatomia) sabe que isso falha, e desvia. O jogo se joga através de uma indiferença ontológica que não o obriga a dizer “o que é”, a escolher um de preferência ao outro de maneira não contraditória, segundo o princípio de razão.

Em *Se Parmênides*, uma obra de múltiplos efeitos⁸, Cassin argumenta que é esse próprio princípio de razão que se transforma num princípio de indiferença, no que todos os “algo” somente são porque são ditos, ou tornam-se ao serem ditos. E é “por isso que eles são tanto uns quanto os outros: o discurso não tem nada a dizer, ele diz”. [...] Não há razão para dizer isto de preferência àquilo, para falar assim e não de outro modo” (Cassin, 2015, p. 100). Se já é sedimentado, sustentado, ontologizado na *doxa* que Helena é culpada, “o

⁸ Interpretação do tratado De Melisso Xenophane Gorgia, que teve uma sobrevida e chegou a nós com o corpus aristotélico. “[...] Não só uma novíssima e revolucionária interpretação de Górgias, da sofística e do pensamento grego em geral, assim como da doxografia e da relação entre filologia e filosofia, mas, sobretudo, da própria relação da filosofia com a linguagem ou, para ser mais preciso, da relação de cada filosofia com a língua que ela escreve” (Oliveira, 2015, p. 8).

sofista sustenta um de preferência a outro, de preferência nada e a inocência. [...] É por puro cuidado do ‘também’, do tanto um quanto outro”, que o sofista é conduzido a ser, mais frequentemente, paradoxal” (Cassin, 2015, p. 100-101). *Kalos Kagathos!*

E sempre já há *doxa* – “nada é” –, primeira tese de Górgias. Subestimá-la consistiria em se colocar à mercê das facilidades mais imediatas à ilusão de um todo suturado ou de um absoluto nada. O discurso sofístico nunca é primeiro, mas uma repetição da própria origem, em particular, da ontologia, e, enquanto “excesso” de respeito que caracteriza essa repetição, produz as catástrofes e perturbações já demarcadas. As regras de consistência do discurso sofístico são as mesmas de qualquer discurso: “a sintaxe, cujo ato de nascimento Górgias decifra no *Poema*, e a lógica, no sentido do conjunto dos princípios tais como o da identidade, o do terceiro-excluído e o de não-contradição, que fundam a ‘aceitabilidade’” (Cassin, 2015, p. 101). Mas, ao dobrar a sua indiferença ontológica à lógica do ser, o discurso sofístico faz-se mais excessivamente lógico, até a obsessão.

A segunda tese de Górgias – “o que é, é incognoscível” – impossibilita determinar como isso é “de verdade”, “de preferência”, “o mais” constitutivo do que é. Como saber mesmo se o que vemos “é mais” do que o que escutamos? E se o que percebemos “é mais” do que concebemos?

Não há nenhum critério possível da identidade do objeto, nem mesmo o *consensus*, ele mesmo variável. O objeto é inteiramente difratado entre a pluralidade de seus aspectos, dos quais, justamente, nada garante que eles sejam aspectos de um mesmo objeto, mas que constituem, antes, cada um, “tal” ou “tal” objeto distinto, sem consistência unitária, na falta da hierarquia dos domínios e de um “mais” organizador. (Cassin, 2015, p. 102).

Anulada a sincronicidade entre um som e uma cor, entre alguém que ouve e alguém que vê, que permitiria falar que se trata de um mesmo objeto ou uma mesma pessoa, o mais necessário à objetividade é *tanto tal como tal*. Essa compreensão do que é como o plural *pragmata* – “as coisas efetivas”, não entendidas como “realidade” – vem substituir o termo “ente”. Nessa disseminação de “talidades” que dá consistência ao objeto, se funda o princípio de indiferença.

Esse discurso, que se faz ouvir, perturba a economia restituindo a ambiguidade então considerada na ordem das coisas. “É assim que o sofista joga com o significante, em seu equívoco e em sua linearidade. O discurso se diferencia, portanto, da fala por não se tratar de um dizer da física, a não ser enunciando-o como um dizer entre outros, não mais verdadeiro nem falso que um outro” (Cassin, 2015, pp. 106-107).

Trata-se, já na terceira tese (“se é e é cognoscível, é, no entanto, intransmissível”), de uma atomização não sintetizável do objeto que é signo da inessencialidade do ente como “efeitos” dêiticos de uma *práxis* ela mesma atomizada – o plural *pragmata* –, correlata à atomização do sujeito:

O sujeito é reduzido ao estado de mônada: é um átomo perceptivo instantâneo, lugar – ou antes, não-lugar já que toda série no espaço como no tempo é impensável – de aparição de um fora fugidio; e toda a sua identidade consiste nessa diferença para consigo mesmo, ninguém poderia, com mais forte razão ainda, ser o mesmo que um outro (Cassin, 2015, pp. 103).

O princípio de identidade produz assim uma lacuna insuperável entre similitude e identidade, como “modelo da identidade do não-ente e segundo o modelo da identidade do significante ou do fonema, como pura diferença” (Cassin, 2015, p. 104), que impossibilita uma transmissão integral.

Indiferença que “é o estampido de uma redução apaixonada à ficção” (Cassin, 2015, p. 138). Uma abertura à passagem da ontologia, ou de dois termos do discurso – filosofia e retórica apropriada pela filosofia –, à logologia sófística, terceiro termo ou, para Lacan, primeira “diz-mensão”. Do discurso da física à física do discurso, sabendo que é também pela retórica que a filosofia faz ontologia, ainda que se possa esconder a mão de quem escreve.

Considero a passagem a seguir comovente, no que, ao dizer do significante, se enlaça beleza e bondade numa hospitalidade plural de diferenças, própria dessa *práxis* atomizada.

O título *Se Parmênides* propõe, portanto, uma leitura daquele que o Anônimo faz de Górgias lendo Parmênides: colocar Parmênides como hipótese, levando a sério a destinação do tratado – não “que é”, mas “se algo é” –, é marcar a posição de origem que o tratado lhe atribui tanto como sófístico quanto como doxográfico, sublinhar que ela é sempre o *a posteriori* do sentido. Tão logo ela é fixada, tudo se segue, no entanto, com o último rigor, tanto o discurso sófístico que antecipa seu acabamento desdobrando do interior sua realização catastrófica, como o discurso doxográfico que a utiliza e a dissipa parecendo conservá-la. Se Parmênides, então Górgias, se Górgias, o Anônimo, e se o Anônimo, nossa interpretação (Cassin, 2015, p. 138).

Cassin passa com o grande acompanhante! Esse trecho diz como as palavras fazem coisas. Como seu poder vai sendo, no passo a passo de sua escrita, colocado sobre mim, enquanto leio e me releio. Diz da passagem da comunhão à invenção, ao mundo em cosmologia. No que diz, não só me toca, arrebatá-me, implica-me, faz mudar a mim mesma. Entrego-me a mudar o modo como “pensava” a filosofia, como um objeto no singular e em maiúsculas... Acabado? Fechado? Perfeito e distante demais de uma pessoa errante, inacabada, titubeante a assumir-se pronta e em nenhuma posição de

domínio? Um objeto nos moldes do discurso da física ao qual mulheres (e outros igualmente falados como com *logos* de planta) foram historicamente desautorizadas segundo o que “o homem” nomeou como *sendo* “A mulher”? Assim como nomeou “a verdade”, a mesma coisa, como (ou)viu Lacan.

Uma encruzilhada. Na via em que *é* A mulher, então, ela é duplamente ser: *ser* e *Ser*. O que fazer diante da verdade que o *Ser* é? E o que fazer diante da mulher, de uma mulher? Seja como for, o que se faz diante do que não se sabe?

Aí sim a autonomia faz-se um efeito de heteronomia. O suscetível de se tornar público transborda a idiotia do privado encadeado no mundo moderno/colonial. As fronteiras descerram-se e, sem fazer Um, filosofia e prática se unem numa abertura endoxal e paradoxal ao plural das diferenças, ao mesmo tempo, performativamente produtora delas. A estética pode se fazer índice da ética por uma via contemporaneamente intempestiva e politicamente democrática.

De outra obra de Cassin, *O Efeito Sofístico*, trago uma frase que acredito condensar bem esse ponto a reter: “a desmistificação da doação ontológica produz uma descompartimentalização dos gêneros de *logos*” (Cassin, 1995, p. 515). Cassin se apoia num fragmento póstumo de Nietzsche – para quem o que pensamos é o que pode ser pensado, e o que pode ser pensado é uma ficção – para daí “finalmente considerar como nosso primeiro mundo, não mais a natureza, mas a cultura, um mundo produzido” (Cassin, 1995, p. 514). Trata-se daquela natureza como discurso da física, propenso à política do domínio e a encerrar-se, binariamente, pelas aporias do racionalismo e do empirismo. A caixa de pandora está fechada e, assim, só pode ser observada, vista “de fora” e “por fora”. Mas se se sabe que a linguagem não expressa a realidade, desviando Aristóteles, traduzindo os átomos de Demócrito antes de servir à física de Aristóteles: átomos como

elementos de significância volante, um *stoikheion*, elemento muito simplesmente, como o objeto *a* de que se trata em Lacan, que fracassa na abordagem do real. E se não se quer que toda a sua realização quanto à relação sexual termine em fantasia, como se viu do lado homem com os neuróticos, e nem a degenerescência política a que isso leva, “o real é para ser buscado do outro lado, do lado do zero absoluto” (Lacan, 2007, p. 117), a saber e fazer com o que não se representa totalmente.

Afinal, na (ilusão da) repetição de *uma* ontologia destinada a *uma* política, em cuja “roda” situada numa determinada “gaiola”, cadê o sujeito? Mas, se se inclui um pouquinho o outro como indica Lacan, na via dessa dissolução (diz-solução?), passa-se à instância significante. “Exceto que se tem tudo quanto é dificuldade de se sair [através do elemento - átomo] quando só se retém o que faz o elemento elemento, isto é, ele ser único [tamponado], quando seria preciso introduzir um pouquinho o outro, isto é, a diferença” (Lacan, 2008, p. 77; parênteses meus).

Nesse movimento de abertura que transa os gêneros de logos, está em jogo a passagem do gozo do ser ao gozo do corpo. E corpo, desviando Aristóteles, com mais destreza, sem tropeçar tanto, traduzindo Demócrito, corpo em átomos... Eis a singular hospitalidade do litoral, entre o mar e o continente, entre-lugar para além dessa geopolítica do significado de ímpeto a ocupar todo o espaço. Um corte aqui para fazer girar a roda, já não mais monotonamente, naquela situação, regulada pelo um de um modelo. E a discussão vai ficando mais interessante e gozoza por outra “via”. Ela desvia e o desvio é assinado pelo significante.

4 Feminilidade Sofística, Gozo do Corpo e Logos-Pharmakon

A passagem do gozo do ser – gozo do idiota, em referência ao Falo e dito fora do corpo – ao gozo do corpo não é simplesmente referenciada, mas trabalhada por Cassin na obra *Não há relação sexual*, escrita com e em diferença a Alain Badiou. Ele, por uma masculinidade de Platão, aborda o que a filosofia pretende poder dizer no tocante à verdade, enquanto Cassin assume sua relação íntima com as coisas da língua, ao lado da sofística. Em uma crítica à ontologia como regulação da linguagem pela univocidade essencializada do sentido (segundo o princípio aristotélico da não contradição), ela trabalha através da homonímia e do equívoco ab-senso, segundo o princípio “não há relação sexual” da psicanálise lacaniana como aturdimento. Isso tem a ver com o objeto *a*, o que fracassa na abordagem do real, que não copula, não faz Um (Ser) de dois! Não “gozontologiza” e faz rir.

Em uma passagem/metáfora do Seminário 23, *O sinthoma*, Lacan enceta o problema às voltas com todo tipo de objeto, diferenciando o objeto *a*:

Todo objeto, exceto o objeto que chamo de pequeno *a*, que é um absoluto, concerne a uma relação. O aborrecido é que haja a linguagem e, nela, as relações se exprimem por ímpetos. Os ímpetos, por sua vez, impelem ao *sim ou não*. [...] Impelir ao sim ou não é impelir ao par. Isso porque há uma relação entre linguagem e sexo. (Lacan, 2007, pp. 116-117)

No Seminário 20, *Mais, ainda*, Lacan reluta em usar o termo Ser. Serve-se dele, apenas sob a condição de “ser” outro, em outra via, da significância no gozo, gozo do corpo. Via da qual é impossível retornar, pois, muito diferente da física aristotélica e do que ela fez de nós: “um corpo, em corpo, ainda, vocês compreendem, depois de Demócrito, isso não parece bastante materialista. É preciso achar os átomos, e todo

aquele troço, e a visão, a odoração, e tudo aquilo que segue. Tudo isto é absolutamente solidário” (Lacan, 2008, p. 77). Se da hiância desse entre-lugar não é possível e nem mesmo seria mais interessante ou menos sofrido (angustiante) retornar, no que isso poderia dar?

Eis que o sofista, “o primeiro a ‘falar por falar’, pelo prazer de falar, poderia curar, de passagem, o filósofo de sua vergontologia [*hontologie*], com a condição de que ele seja demandante” (Cassin, 2013, p. 22). Falar não dos equívocos tratáveis sob engano e sedução da demonstração do que engana e seduz por excelência, mas do ponto crítico que é o equívoco. Esse discurso em performance retorna à decisão do sentido para afundamentá-lo em ab-senso. Trata-se de uma *extimidade* ao sentido, um fora-do-sentido do dentro, que é um *logos-pharmakon* com efeito sobre o outro e efeito-mundo.

Em vez de ligar discurso/matema e angústia como faz Badiou, Cassin liga crítica do sentido e real com discurso e gozo, retomando a ideia de ab-senso [*ab-sens*] como em “O aturdido” de Lacan: buraco/furo entre o par (normativo) de contrários/contraditórios, sentido e não-sentido. Não mais em referência ao Falo, passa-se a outra experiência de laço, entre gozo feminino e linguagem.

É então em *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*, que Cassin explora o discurso de Górgias à luz, mas ‘não-toda’, do seminário *Encore – Mais, ainda* de Lacan. Para Cassin (2017, p. 100), “a posição comum Górgias-Lacan, em relação à filosofia e à ontologia, deve-se à concepção que eles têm em comum da linguagem e, mais precisamente, do discurso como laço”, a partir do que se (re)situa a palavra “referência”: o significante se refere a uma utilização da linguagem como laço, a um discurso.

No que diz respeito ao político, o *logos pharmakon* excede poeticamente a retórica como concebida geralmente

pela filosofia em sua gigantomaquia, restrita à teoria dos lugares (*topoi*) e das figuras (*tropoi*, maneiras de falar), afinal, “nada mais espacial que esses repertórios técnicos encavilhados nas artes da memória, que dizem onde procurar e quais traçados mobilizar (Cassin, 2017, p. 155)”. Nisso, a aversão ao outro, que parece misturar medo, ódio, comodismo, se expressa em formas de controle, autoritarismo, violência. Desde Kant, não seria bem o contrário do que deveriam ser a base e os efeitos do esclarecimento capaz de levar a sociedade à maioria, em outra via que não se restringe ao que a “natureza” fez ou poderia fazer de nós?

Mas, antes de passar daí, apressadamente como num passe de mágica, a uma resposta na via de um sujeito emancipado (ainda que barrado), podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis do que a razão e a verdade do sujeito, tais como a vida e a morte, conforme indica o historiador e cientista político camaronês Mbembe, em sua obra *Necropolítica*, e ir mais ao cerne do problema:

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define a história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles. [...] A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, é este, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (Mbembe, 2020, pp. 17-19)⁹

⁹ Arendt (2012), em *Origens do Totalitarismo*, denuncia a relação entre a política da raça e a política da morte pela aniquilação da alteridade.

Ao falar sobre o necropoder e a ocupação na modernidade tardia, Mbembe (2020) mostra como a matéria-prima da soberania e de sua terrível violência é o espaço. “Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto” (Mbembe, 2020, p. 39). “O ‘estado de sítio’ em si é uma instituição militar” (Mbembe, 2020, p. 48), cuja “estratégia [da ordem da economia máxima] resulta na falência do sistema de sobrevivência do inimigo” (Mbembe, 2020, p. 50; parênteses meus). O projeto neoliberal atualiza e globaliza o projeto colonial.

Se a matéria-prima do mundo moderno/colonial é o espaço, é muito particularmente enquanto uma retórica restrita à teoria dos lugares e das figuras, como concebida geralmente pela filosofia em sua gigantomaquia. Como não criticar essa idiotia? Criticar em uma secundariedade significativa. Aí, o *logos pharmakon* vai um pouco além do que Aristóteles viu e fez de nós ou de sua tradução radical de Demócrito: “tradução-redução com características compatíveis com aquelas dos corpos de sua física” (Cassin, 2017, p. 185).

O *logos pharmakon*, ab-aristotelismo, escapa aos ordinários tropos espaciais (espaço como nada oposto ao ente), em que a metáfora e a metonímia (nessa ordem) acabam sendo apenas duas maneiras bem conhecidas de fazer geometria panóptica encavilhada na arte da memória, de fazer “sempre ‘ver o semelhante’ para descrever integralmente a cena do mundo e estender o seu gráfico regrado” (Cassin, 2017, p. 156). Esse *logos*, que existe nos sons da voz e nas palavras, tem a ver com o significante e o tempo. “Tempo,

E Foucault (1997), em *Il Faut Défendre la Societé*, alerta que o funcionamento dos Estados modernos inclui o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder.

performance e homonímia estão entrelaçados ‘no que há nos sons da voz e nas palavras’ para se opor à própria possibilidade da univocidade” (Cassin, 2017, p. 119). Com Lacan, a metonímia, “como que o vetor do fluxo que permite passar de um significante a outro”, torna-se primeira e necessária para advir as “transferências de significado”, ou metáforas (Cassin, 2017, p. 157). Ambas, agora, não mais condicionadas a servir à retórica do significado e do espaço. É assim que se fala do lado mulher, cujo gozo não convém à relação sexual. Como primeiro efeito do recalque, em vez de se calar, o que ela faz? Ela fala de outra coisa. O que vem em suplência à relação sexual que não há é a satisfação da fala.

4.1 O paradigma do *den*

O efeito do *logos-pharmakon* é o sentido a ser encontrado, interpretado. Essa interpretação é entendida como ato, “da ordem do *kairos*, conectado à ambiguidade linguageira, ligada ao diz-curso [*dis-cours*], ao lapso “entre” os sons que produzem o significante, algo como uma ambiguidade subtrativa cujo *den* será o paradigma” (Cassin, 2017, pp. 152-153).

O *den* tem uma grande importância nesse ato interpretativo e, por essa razão, proponho ir mais devagar aqui, com Cassin, para dizer do que se trata.

Den é o significante subtrativo desse primeiro significante, o fora-do-sentido (logos de planta) ou “um/in-sentido” subtraído da univocidade que retorna como um sintoma, cada vez com plena novidade, permitindo compreender em que tipo de secundaridade significante nos movemos. É o significante que significa o significante. “O *den* é, se eu quisesse defini-lo para que não se compreenda aí mais ‘nada’, um significante construído através de um corte atópico na escrita da negação modal subjetiva, de tal forma que ao

dizer um, isso gere o outro” (CASSIN, 2017, p. 178). É uma palavra que não existe, mas de um modo muito particular. Como signo, é “arbitrária” e só tem valor em diferença, especificamente, diferença ao termo negativo, que existe, em suas duas formas: *ouden* ou *mêden*, “[...] uma negação dita de fato, ou objetiva, em *ou*, e uma negação modal, de impossibilidade e de interdição, dita proibitiva e subjetiva, em *mê*. Respectivamente, de um lado, como *ouk on*, algo que não é, mas que poderia ser ou que pôde ser, como um morto, um nada [*rien*] talvez; e, de outro lado, como *mê on*, algo que não pode e não deve ser, o nada [*néant*] talvez. Enquanto palavra negativa, é composta sobre *hen*, “um”, que marca sua herança ontologicamente carregada. É a mais simples das negações compostas, composta com a partícula mais corrente e insignificante de todas em grego: *de*. “Ouve-se, portanto, tanto em *ouden* quanto em *mêden*: *oude hen*, ‘nem mesmo um’, e *mêden hen*, ‘nem mesmo, e sobretudo nem, um’. De *oude hen* e *mêden hen* a *ouden* e *mêden*, a consequência é certa: um bom grego, uma etimologia sã” (Cassin, 2017, p. 179). Só que essa via não pode e nem deve (*mê*) ser porque não se encontra *den*, que “é o produto de um falso corte, aberrante em relação à etiologia inscrita nas palavras: é significante assinado, uma fabricação voluntária, a marca de um desvio” (Cassin, 2017, p. 179). Sentido etimológico de ‘coisa’ transformado a ‘nada’ [*néant*]. O *den* torna manifesto que a ordem geral das línguas, de seu sentido, faz da negação a negação de uma entidade positiva, e é disso que ele se afasta. O átomo não é afirmação ou posição, o ser ou o um, nem mesmo negação deles; é menos que nada, “ada” [*ien*] como, por isso, chama Cassin, ou, melhor, “*ium*” para manter a etimologia recusada.

Den, ium, é o nome do átomo na medida em que não se pode mais nem confundi-lo com o ser da ontologia nem toma-lo por um corpo elementar da física. É simplesmente um jogo de palavras, meio engraçado. Para nos advertir de que o átomo não é, primeiramente um corpo, mas primeiramente um

significante, que a física não é, primeiramente, matéria, mas antes, língua, e mesmo escrita, um jogo de escrita. (Cassin, 2017, p. 182).

Um significante conforme seu ser equívoco de significante, sua ausência de identidade, uma *denegação*, ousa nomear Cassin, com acento no *den*. O significante “é” (barremos o é) o que todos os outros não são, indomesticável pela via da cópula e do gozo fálico, manifestamente, a presença da diferença e nada mais, nada de fundar o um, de se tornar princípio-fim. Aqui está um falso corte de Cassin em Lacan, no que difere de “a *nada*” (conjunto vazio), primeira, de cuja transposição o Um, a mônada, se constitui como “saco furado” pela falta no “fundamento do há um” [*Yad'lun*]. O *den* não é pensado como proveniência do um, furada ou não, mas de fato como operação subtrativa, porta de saída que faz tropeçar a origem e desviar a história da filosofia e a física, como o *clinamen* de Lucrecio, Epicuro, Espinosa, via Lacan. “Não dialetizável, precisamente por não ser uma negação da negação, assumida e realçada, mas uma subtração a partir da negação, e com isso um prestígio, uma ficção, obtido por secundariedade crítica” (Cassin, 2017, p. 184). No lugar do furo, o falso corte, a escrita da subtração, a saída, com o tropeço da origem que cai, ao encontro com a *Bedeutung*. É com a significância que o *den* incarna que se passa do sentido a “além” do sentido, do gozo do ser ao gozo do corpo. Essa passagem paradigmática de um modelo a *outro*, outro o quê?

4.2 A mulher falha e goza como sofista: o prestígio do riso

A homonímia, do lado do significante, é a maneira privilegiada como se exprime o inconsciente como falasser, cuja conjugação entre fala e um gozo – gozo fálico – encobre sentidos multiplicados e movimentos diaspóricos. É

privilegiada porque “o equívoco significante produz um excesso de identidade, obrigando a identificar os diferentes sentidos do ‘é’ e tomar finalmente por modelo da identidade a autodiferença do não-ser. Ao mesmo tempo, ele bloqueia o funcionamento do princípio de não contradição” (Cassin, 2015, p. 93).

Com esse paradigma do *den* está por se abrir a caixa de pandora, ou a doxografia, sobre a qual foi Cassin quem falou a Lacan. “[...] O inconsciente, por ser ‘estruturado *como uma* [não pela] linguagem’, isto é, como a lalíngua que ele habita, está sujeito à equivocidade pela qual cada uma delas [das lalínguas] se distingue” (Lacan, 2003, p. 492; parênteses meus).

Aí que o real se distingue, podendo se inscrever só por um impasse da formalização, por essa “ausência no sentido, um ab-senso [*ab-sens*], ou uma subtração do, ou ao sentido” (no sentido clássico do termo), o que é radicalmente distinta de não-sentido e mesmo de fora-do-sentido [*hors-sens*]. A ação sofisticada ataca o discurso ingênuo que enuncia a verdade como postulada. Nem fórmula positiva e nem negativa, mas um furo [*trou*] no par normativo sentido-não-sentido, definitivamente, uma extimidade, sem fórmula ou matema, sem possibilidade de transmissão integral.

O dizer da análise, na medida em que é eficaz, realiza o apofântico, que, por sua simples ex-sistência, distingue-se da proposição. Assim é que coloca em seu lugar a função proposicional, posto que, como penso ter mostrado, ela nos dá o único apoio que supre o ab-senso da relação sexual. [...] Ele é o dizer pelo qual são retomados, para lhes fixar o desejo, os cortes que só se sustentam como não fechados por serem demandas. Demandas que, por parearem o impossível com o contingente, o possível com o necessário, censuram as pretensões da lógica que se diz modal. (Lacan, 2003, p. 491-492)

A censura da contingência, em sua proposição, diz que o *outro* é impossível, segundo o princípio de não-contradição que leva à ilusão da cópula, inclusive e *principalmente* da sexual. Mas o corte responde a demandas e demandas implicam na abertura do corte, abertura inclusive à possibilidade da análise, da realização do apofântico, do revolucionário.

“O sofista volta como psicanalista lacaniano sentinela do sentido ab-sexo – sintoma, interpretação, gozo – [...] que é um belo e bom efeito do que Alain Badiou chama “as duvidosas propriedades da linguagem” (Cassin, 2017, p. 167), cuja função é de furo no real. “O real, que não há relação sexual: não mais notadamente, mas monotadamente” (Cassin, 2017, p. 187). Isso porque a relação sexual não pode ser escrita a rigor, no que se sustenta sob a função de significante, enquanto há um discurso (habitat em que se sustenta a fala, como o “habitat” heideggeriano) que só toma o homem como *quod castrationem* e a mulher como *quod matrem*, como ela entra em função na relação sexual. Está aí o que quer dizer tropeçar e até se estatelar na sobredeterminação da sexualidade, problema de onde parti, cuja origem cai no buraco da relação sexual que não existe. Para escapar desse dispositivo que são as convicções, é preciso incluir um pouquinho o outro. Lacan já é mais direto: “cão-vicções”.

O *modus-operandi* sofisticado-analítico consiste nos cortes do tempo e na passagem à escrita [*poiesis*]. “Interpretação lançada e tecida, mergulhada no furo soprador” (Cassin, 2017, p. 153). O real pode se inscrever, juntando discurso e gozo, poeticamente, como com o que já se maravilhava Spinoza e não sei a quem não pode maravilhar:

– esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha, sua teia. Função verdadeiramente milagrosa, ao se ver, da superfície mesma surgindo de um ponto opaco esse ser estranho, desenhar-se o traço desses escritos, onde perceber os limites,

os pontos de impasse, os becos sem saída, que mostram o real acedendo ao simbólico (Lacan, 2008, p. 100).

O que vem do real é o sintoma, ao qual a única resposta é o equívoco, o equívoco da letra que destaca o significante, que não é o fonema. Eis que “as propriedades do átomo remetem ao *ductus* da escrita” (Cassin, 2017, p. 184), cujo ritmo (em vez de designar figura, forma, essência pela identidade de um objeto, assim reconhecível a quem o olhe) fabrica uma letra e não outra; os pontos de contato (em vez de ser a ordem pela sucessão no espaço e na hierarquia) determinam as intersecções do *ductus* para uma letra e, do contato de letras, palavras; assim como a maneira de falar (em vez de ser posição perene no espaço), aspecto ou tropo, é o giro do *ductus* na produção da trajetória de uma letra e sua inscrição no espaço (Cassin, 2017, p. 185). Efeitos e efeitos de efeitos antes de corpos!

Esse *logos* é também *pharmakon* justamente por ser constitutivo do laço social, criador-facilitador da *polis*, enquanto não se sustenta na realidade política, mas no real do inconsciente, no furo da relação sexual que não existe, quer dizer, mais uma vez, na impossibilidade de fazer Um de dois, impossibilidade da cópula que a linguagem na sua função de existente conota.

O amor é impossível, a relação sexual se abisma no não-senso.

A univocidade da significação do político Aristóteles nada pode contra o *logos* sofisticado-analítico e seu livre jogo dos significantes, a não ser, claro, denegá-lo e expulsá-lo como doença, como *logos* de planta (Cassin, 2017, p. 117). Como será que, nessa onto-lógica aristotélica destinada a uma política, ficaram e ainda ficam mulheres, estrangeiros, idosos, crianças? Animais, quase plantas? Ou, talvez e mais interessante, verdadeiros clandestinos, parasitas da ontologia,

de gozo não-todo fálico? Não-todo desde um furo e um transbordamento. Esse ponto já foi aberto.

Se o real é para ser buscado – via *den* – do outro lado, é do lado em que não se alinha o homem e nem a mulher fálica. O amor não é ato (ato silencioso ou silêncio ativo) de perversão polimorfa do macho não castrado, para quem só há parceiro faltoso (objeto pequeno *a*) tornado causa de seu desejo, via gozo totalitário e fantasioso do ser que, no fundamento e destino da anatomia, é gozo do órgão, dele. Ele mesmo responde pelo parceiro que falta. Não é isso que, nesse silêncio ensurdecido do solipsismo, faz da (A) mulher (qual?) um logos de planta? Como ele poderia passar a gozar do corpo da mulher?

O real deve ser buscado do outro lado, que dizer:

Não mais a anatomia é o destino, mas: diga-me como você fala. Apesar disso, a lógica da falta não é destituída. A lógica da falta é, antes, generalizada, de tal forma que a falta não constitui nenhuma diferença pertinente entre homem e mulher. Mas o tropo da falta, sim. [...] A falha “é a única forma de realização da relação sexual”. “Não se trata de analisar como isso tem sucesso. Trata-se de distinguir, a mais não poder, por que isso falha”. (Cassin, 2017, p. 200).

Como Helena, que é uma falha, um semblante, um efeito da palavra que é mais real que a coisa, um objeto que diz muito sobre o objeto. Do lado homem, objeto da falha (*Helena pequeno a*). Do lado mulher, sujeito da falha. De todo modo, o gozo, com que se aborda a realidade, é aparelhado pela linguagem. Por transitividade, em contraste com a tese ontológica de Heidegger, Cassin chama de *tese helênica* “esse nó entre realidade – linguagem – gozo” (Cassin, 2017, p. 201).

Do outro lado, não há A mulher, artigo definido para designar o universal, especialmente, porque a anatomia não é princípio nem fim, ou melhor, não é tudo. A sexualidade

feminina não define toda A mulher, no que A mulher (barremos o A) é não-toda. Desse lado, a falha a que a mulher é sujeita é porque “todo o universo é uma flor de retórica macho, blá-blá do ser, e isso falha simultaneamente porque o gozo, enquanto por essência ele não convém, é feminino” (Cassin, 2017, pp. 206-207). Esse gozo (dela) é não-todo fálico, em relação ao que a função fálica designa como gozo, é um gozo suplementar. Para além do Falo? Se ela o experimenta e se ela sabe disso, isso que ela sabe é muito sabido, sobretudo em matéria de corpo. Como dizer disso nesse universo “flor de retórica macho”?

Esse ser-aí é suposto ao objeto *a*, que, só não é barrado no nível em que *a* mulher é a verdade, que só pode, desde Kant, ser semi-dita, sem esgotá-la, sem levá-la até o fim. E aí dela se dissesse toda a verdade, não é? O gozo fálico é que é um limite.

“O homem falha e goza como filósofo, a mulher falha e goza como sofista” (Cassin, 2017, p. 209). Mas “o homem é menos bobo, o filósofo é menos mestre, quando é moderado pela análise ou pela sofística”, quando não come e nem fode a verdade (Cassin, 2017, p. 210), sem agravar os mesmos problemas numa lógica em que a guerra já é pressuposta, do doméstico ao internacional, pela idiotia do privado.

Para filó-sofos e sófo-filos, como diz Cassin, o amor é feito como poesia por amantes do saber e sábios no amor. Não por persuasão, mas por performance, passando a produção do mais-de-gozar. A diferença está justamente nesse *outrô* laço, entre gozo feminino e linguagem. Passar do gozo do ser ao gozo do corpo, via *den* que *des*via, quer dizer, afundamentar o sentido, tornar o fora-do-sentido, no seio do sentido, ab-senso. Blá-blá-blá de falasser, gozo feminino, gozo do corpo em átomos. Dito para os menos bobos.

O inconsciente é um saber-fazer com língua, não à toa dita materna.

Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história [históriografia dada à força da escrita?] deixou persistirem nela. É o veio em que o real – o único para o discurso analítico a motivar seu resultado, o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras. (Lacan, 2003, p. 492; parênteses meus).

Eis o retorno do fora-do-sentido cada vez com novidade, na via do gozo que, com o falso corte, produz um mais-de-gozar que *trans-borda* o lado fálico e condena essa sua bobeira de imperar. Gozo que recolhe o que passa através do átomo, como o objeto *a*. E passa com o grande acompanhante ao desviar o *um* saco furado pela falta, fazendo diferença pela multiplicidade de diferenças. Vai além, via pedacinho cortado, o *den* de Demócrito, átomos como letras, cujas propriedades remetem ao *ductus* da escrita. Com a significância que o *den* incarna, passa do gozo do ser ao gozo do corpo, não privilegiando a angústia, mas prestigiando o riso. “A alegria é uma das performances mais divinas que o logos realiza” (Cassin, 2010, p. 13). Num materialismo zen, que Cassin aproxima do contentamento moral do sábio antigo, “Demócrito é o filósofo que ri, diferente de Heráclito, que é representado em prantos diante da fuga dos seres e do tempo” (Cassin, 2017, p. 175).

A mulher, no que ela é não-toda, no que o modelo de identidade é a autodiferença do não-ser, falha e goza como sofista, prestigiando o riso. Gozo feminino, gozo do corpo: um prestígio, uma ficção, obtido por secundariedade crítica. Vale repetir: se ela o experimenta e se ela sabe disso, isso que ela sabe é muito sabido, sobretudo em matéria de corpo.

5 Era Impossível: “O Milagre da Alquimia Democrática”

Para trazer à tona o que pode o *logos-pharmakon* em seu efeito-mundo, Cassin retoma a *Comissão de Verdade e Reconciliação* (CVR) na África do Sul, exemplificando como, citando Desmond Tutu, “palavras, linguagem e retórica fazem coisas”, evitando o derramamento de sangue previsível ao fim do apartheid e contribuindo para promover o que Tutu chamou de o “milagre da solução negociada”. Nesse caso, o nascimento de um novo “povo arco-íris” (*rainbow-people*). A Comissão nasce, por uma secundariedade crítica, vinte anos após a condenação desse regime como crime contra a humanidade pelas Nações Unidas.

Dentre as cláusulas de caducidade ou, literalmente, cláusulas do poente (*sunset clauses*) de 1993, que constituem a certidão de nascimento da Comissão e ratificam a abolição do apartheid, destaco o que provê, estabelece e no que se embasa a Constituição:

Esta Constituição provê uma ponte histórica entre o passado de uma sociedade profundamente dividida, marcada pela luta, o conflito, os sofrimentos não ditos e a injustiça, e um porvir baseado no reconhecimento dos direitos humanos, na democracia e uma vida pacífica lado a lado e oportunidades de desenvolvimento para todos os sul-africanos, independentemente de cor, raça, classe, credo ou gênero. [...] A adoção da presente Constituição estabelece a base sólida sobre a qual o povo da África do Sul irá transcender as divisões e as lutas do passado que levaram a graves violações dos Direitos Humanos, à transgressão dos princípios de humanidade durante conflitos violentos, e um legado de ódio, medo, culpa e vingança. Agora podemos enfrentar isso, com base na necessidade de compreensão e não de vingança, na necessidade de reparação e não de retaliação, na necessidade de ubuntu e não de vitimização (Cassin, 2016, p. 40).

Como três condições para esse feito de antissepsia social, capaz de rehumanizar politicamente os envolvidos e

responsabilizá-los pelo produzido, Cassin aponta: (i) a justiça que recomenda amnistia; (ii) a memória como construção de um passado em comum e (iii) o discurso enquanto linguagem como ato e performance – legível nas três condições legais para que um ato seja anistiável.

O Povo da África do Sul desvia a vingança, a retaliação e a vitimização. A Constituição é a assinatura do significante nesse desvio, uma subtração a partir da negação. Em vez do que já estava pressuposto com base num passado de violências, são adotadas compreensão, restauração e ubuntu como ponte para um futuro diferente. Um prestígio, uma ficção obtido por secundariedade crítica. A Constituição é a escrita da subtração, com a queda da origem e o encontro com a *Bedeutung*.

Empresto de Fanon (2008, p. 115) algumas de suas palavras, mais especialmente comoventes: “o sacrifício tinha servido de meio termo entre mim e a criação – não encontrei mais as origens, mas a Origem. No entanto, era preciso desconfiar do ritmo, da amizade Terra-Mãe, deste casamento místico, carnal, do grupo com o cosmos”.

Na passagem à escrita, pela letra, o *den*, pedacinho cortado, incarna sua significância equívoca, não podendo ser confundido com nenhum significado ou referente. É produzido um novo e louvável povo. A presença do sujeito, por mais barrado que seja, no lugar do político, fazendo o que Tuto chamou do “milagre da solução negociada” e, Cassin, de “milagre da alquimia democrática”, não é uma solução imediata e para todos os problemas, mas o que muda no tempo/espaço quando a voz de um povo passa a se fazer ouvir.

Em outra experiência de laço, entre gozo feminino e linguagem, entra em jogo a abertura de um lugar comum paradoxal, equívoco, como possibilidade a uma democracia do múltiplo, do plural das diferenças em um novo corpo político. Uma performance discursiva que, através da *doxa* e

em um elogio do *logos*, no *ductus* da escrita, é capaz de operar, transformar ou criar valores e mundos em laços. Tal é a amplitude do “clam” que, agora, faz o seu destino. E fazer é poesia. Eis o *logos-pharmakon* com efeito sobre o outro e efeito-mundo.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BUTLER, Judith; & SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Quem canta o Estado-nação? Língua, política, pertencimento*. Trad. Vanderlei J. Zacchi, Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CASSIN, Barbara. Consenso e Criação de Valores: O que é um elogio? In: CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; & PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: a cidade e seus outros*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, pp. 34-55. (Coleção Trans.)

CASSIN, Barbara. *L'Effet Sophistique*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

CASSIN, Barbara. (2010). A performance antes do performativo, ou a terceira dimensão da linguagem. Trad. Luana de Conto. Curitiba, *Revista Letras*, Editora UFPR, n. 82, (set./dez.) 2010, pp. 11-46.

CASSIN, Barbara. O Ab-senso ou Lacan de A a D. In: *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdito” de Lacan*. BADIOU, Alain; & CASSIN, Barbara. Trad. Cláudia Berliner. 1ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2013, pp. 9-60.

CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. Trad. Cláudio Oliveira. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Filô)

CASSIN, Barbara. Sofística, Performance e Performativo. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 3, n. 6, 2009, pp. 30-59. Trad. Fernando Santoro em v. 10, n. 20, 2016, pp. 30-59.

CASSIN, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Trad. Yolanda Vilela. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Trad. Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

FANON, Franz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. Il faut défendre la société. In: *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris: Gallimard; Seuil, 1997.

GROSGOUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Bernardino-Costa, Joaze; Maldonado-Torres, Nelson; & Grosfoguel, Ramón (Orgs.). 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

HALL, Stuart . *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al.]. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, Jacques. Seminário, livro 23: o sinthoma. Trad. Sergio Laia; André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. *Seminário, livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. HOLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 52-83.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2020.

OLIVEIRA, Cláudio. Apresentação. In: CASSIN, Barbara. *Se Parmênides: o tratado anônimo de Melisso Xenophane Gorgia*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 7-9. (Filô)

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. HOLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 84-95.

(Submissão: 02/06/22. Aceite: 28/09/23)