

O RETORNO DA SOFÍSTICA RECALCADA: IMPLICAÇÕES FREUDO-LACANIANAS

THE RETURN OF THE REPRESSED SOPHISTRY: FREUDIAN-LACANIAN IMPLICATIONS

Sergio Augusto Franco Fernandes
Doutor em Filosofia (UNICAMP). Professor associado da UFRB
sergioaffernandes@gmail.com

RESUMO: Levando em consideração a posição de Bárbara Cassin, que afirma ter encontrado na psicanálise um dos pontos de retorno mais bem definido do *logos* sofístico, nos propomos a verificar até que medida a sofística, recalcada enquanto não sentido, nos leva, de alguma maneira, a repensar os limites do conceito de sentido. Nessa perspectiva, o *logos* sofístico é sempre remetido ao que ele mesmo busca impedir, a saber, o ser e a fala do ser. Vale lembrar que, na história da filosofia, a metafísica do ser e do sentido é platônico-aristotélica. No que concerne aos diálogos platônicos, por exemplo, a sofística é completamente desconsiderada, seja no plano ontológico, seja no plano lógico. Seria necessário, para se fazer um mínimo de justiça à sofística, aceitar, além das oposições entre filosofia e retórica, de um lado, e sentido e não sentido, do outro, a sofística como "esquiva" do metafísico e alternativa à linguagem clássica da filosofia. Jacques Lacan, distinguindo-se da linguagem do ser, aproxima-se da ficção da palavra; nesse aspecto, aproxima-se, também, da sofística. Abordaremos, portanto, algumas teses que podem nos propiciar uma tal aproximação, no intuito de apresentar a sofística como uma questão sempre atual.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem. *Logos*. Psicanálise. Sentido. Sofística.

ABSTRACT: Taking into consideration the stance of Barbara Cassin, who claims to have found in psychoanalysis one of the most defined points of return of the sophistic logos, we propose to verify to what extent the repressed sophistry, while nonsense, leads us to somehow rethink, the conceptual limits of sense. From this perspective, the sophistic logos is always reminiscent of what it seeks to prevent, namely being, and the speech of being. It is worth remembering that in the history of philosophy, the metaphysics of being and meaning is Platonic-Aristotelian. Regarding the Platonic dialogues, for instance, sophistry is completely disregarded, whether on the ontological or logical plane. In order to do a minimum of justice to sophistry, it would be necessary to accept, beyond the oppositions between philosophy and rhetoric, on the one hand, and meaning and not meaning, on the other, sophistic as the "elusive" of the metaphysical and alternative to the classical language of philosophy. Jacques Lacan, distinguishing himself from the language of being, approaches the fiction of the word; in this aspect, he also approaches sophistry. We will, therefore, approach some theses that can provide us with such an approach, in order to present sophistry as an always current issue.

KEYWORDS: Language. *Logos*. Sense. Sophistry.

CONSIDERAÇÕES INICIAS

Chama-nos atenção as razões pelas quais a sofística, aparentemente tão distante de nós pelos séculos, consegue, de um certo modo, nos direcionar à essência da lógica freudiana. Vamos entender. Lembro que, dentre as definições dadas por Sigmund Freud ao chiste (*Witz*), a de "sentido no não-sentido" assume, na sua obra *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905) uma importância particular, visto que identifica o chamado chiste "sofístico" ou "intelectual" (*Gedankenwitz*), que é marcado por um tipo

específico de raciocínio, onde uma fachada lógica aparece, substituindo a cômica. Freud os denomina, também, de “chistes intelectuais sofisticos” (FREUD 2017, p. 154). Quanto a essa aproximação entre o chiste e o sofisma, o filósofo Theodor Lipps (1898) relacionou, de forma bastante interessante, a estrutura do chiste com a estrutura do sofisma, afirmando que o chiste diz o que tem que ser dito, nem sempre em poucas palavras, “[...] mas sempre em palavras de menos, isto é, em palavras que, segundo uma lógica estrita ou o modo comum de pensar e falar, não seriam suficientes para dizê-lo. No fim das contas, ele pode inclusive dizer o que tem a dizer silenciando” (LIPPS, apud FREUD, 2017, p. 23). Isso posto, sobressai-se aos nossos olhos a semelhança existente entre a estrutura de um chiste “sofístico” e a estrutura de um sofisma.

No diálogo platônico *Sofista* (PLATÃO, 1969, 233a-b), os sofistas nos são apresentados como sendo aqueles que possuem o poder de contradizer alguém mais competente, sem que se tenha que dizer qualquer coisa de substancial. O sofista diz algo, utilizando sempre as artimanhas que as técnicas de um discurso proporcionam. O seu discurso, no dizer de Platão, é falacioso, artiloso, impregnado de técnicas e armadilhas; ainda de acordo com o pensador grego, o sofista não se ocupa do ser, mas se refugia no não-ser e no acidente; ele não busca nem a verdade, nem o rigor dialético e, sim, a coerência aparente, a opinião, a persuasão e a vitória nas disputas oratórias; ele não visa nem a virtude nem a sabedoria e, sim, o poder pessoal e o dinheiro. Nesse sentido, a interpretação platônica se apresenta como uma interpretação negativa, onde a figura do sofista é atacada por todas as vertentes possíveis. Foi, entretanto, a partir do conjunto dos diálogos platônicos que se destacou, na tradição filosófica, a figura do sofista e da sofística. A esse respeito, nos diz Barbara Cassin: “Para avaliar a sofística com a medida do ser e da verdade, é preciso condená-la como pseudo-filosofia: filosofia das aparências e aparências da filosofia” (CASSIN, 1990, p. 9), como bem o fez Platão e, posteriormente, Aristóteles.

1- O LONGO DESVIO ARISTOTÉLICO

É com Freud que passamos, aqui, a considerar a interpretação da sofística como sendo uma interpretação positiva, visto que ele nos apresenta uma nova análise do prazer de falar, fazendo a verdade mudar de sentido.

O sofisma, então, aparece como chiste “sofístico” ou “intelectual” do lado inofensivo; entretanto, na palavra do sofista, aparece do lado tendencioso. Quanto a isso, Cassin esclarece: “A sofística joga com o pseudos, mistura de falso e de mentira ou de má fé, para se fazer passar pelo que não é: lógica e sabedoria” (CASSIN, 1990, p. 285). Vale lembrar que um sofisma é o mesmo que uma falácia, ou seja, um raciocínio minucioso que leva a conclusões paradoxais ou desagradáveis. Já, a sofística, era tida como uma orientação própria dos chamados sofistas, considerados mestres de retórica ou de cultura geral que, na Grécia, entre os séculos V e IV a.C., tiveram notável influência sobre o clima intelectual vigente. Dando continuidade à condenação da sofística, como se não bastassem as críticas platônicas, Aristóteles instaurou, por sua vez, o princípio da não-contradição e o regime da significação, herança que a cultura ocidental carregou consigo por um bom tempo, excluindo o discurso sofístico e, conseqüentemente, impedindo-nos de entendê-lo diretamente. Começou, então, a operar-se sobre a tradição ocidental um grandioso recalque que, muito adequadamente, Cassin passou a se referir como sendo “o longo desvio aristotélico”.

A sofística, então recalcada como não-sentido, nos obrigou a rever os limites do nosso conceito de sentido. Vejamos. Freud, assim como toda a tradição filosófica, terminou por se deixar levar pela exigência aristotélica de sentido. O “falar por falar” ou o “falar pelo prazer de falar”, próprio dos sofistas (CASSIN, 1990, p. 309), foi veementemente rejeitado por Aristóteles, que afirmava que falar é dizer algo, desde que esse algo “[...] tenha um significado para ele (quem diz) e para os outros [...]” (ARISTÓTELES, 2003, 1006a 21). Sem maiores dificuldades, podemos perceber a presença dessa exigência de sentido em todo o *corpus* freudiano, seja na teoria, seja na prática. Para tanto, basta que olhemos para as chamadas ‘formações do inconsciente’: o sintoma, o sonho, os atos falhos, os lapsos e os chistes. Para considerá-los objetos da psicanálise, temos que defini-los pelo sentido que lhes foi atribuído, mesmo que forjados pela metapsicologia. São formações mais ou menos diretas do próprio inconsciente, cujo estatuto de hipótese necessária e legítima se deve a um ganho de sentido e coerência.

Nessa perspectiva, podemos considerar que o projeto freudiano consiste em estender, de maneira virtualmente ilimitada, o domínio do sentido, desde que daí possa advir o que sempre foi levado em conta como insensato. Os exemplos dos chistes, apresentados por Freud, corroboram essas afirmações. Dentre todas as definições de chiste reunidas por Freud, a que ele denomina “sentido no não-sentido” assume, aos

seus olhos, uma importância particular, onde, como já dito, uma fachada lógica substitui a cômica. O lugar de Freud, diante do sofisma, manifesta-se, pois, na ambivalência, que se configura como uma característica fundamental dessa espécie de chiste. O chiste “sofístico” ou “intelectual” é desvalorizado de maneira imediata, como falha de raciocínio ou não-sentido, como produto de uma atividade regressiva, infantil, neurótica, até mesmo psicótica. Por outro lado, sua valorização se manifesta como prazer, seja em termos econômicos, seja em termos de jogo com as palavras e com os sons ou, principalmente, em termos de prazer com a sua própria atividade. Vale lembrar que a produção de prazer é tida por Freud (2017, p. 44) como sendo a principal característica dos chistes.

Quanto ao prazer produzido por um chiste, podemos dizer que esse prazer vai sempre emergir de um “curto-circuito” que, normalmente, se dá quando diferentes pensamentos ou palavras são conectados entre si, criando um abismo entre eles devido a uma aparente falta de sentido. Quanto maior for o abismo, maior será a economia que o método técnico do chiste fornecerá ao curso do pensamento. Freud não tinha dúvidas de que era mais fácil e mais conveniente divergir de uma linha de pensamento empreendida do que mantê-la, tanto quanto confundir coisas diferentes do que contrastá-las. O que a técnica de tais chistes faz é, justamente, admitir como válidos os métodos de inferência (que são rejeitados pela lógica formal), agrupando palavras ou pensamentos sem respeitar a condição de que façam sentido. Contudo, provoca-nos estranheza que um tal procedimento forneça ao chiste uma fonte de prazer, pois, salvo no caso dos próprios chistes, qualquer funcionamento intelectual deficiente nos faz experimentar desagradáveis sentimentos defensivos.

Enfatiza Freud que tal prazer sempre procederá de uma economia na despesa psíquica ou de um “afrouxamento” da repressão, exercido pelo nosso juízo crítico. Toda a engenhosidade da elaboração do chiste é trazida à tona para que as combinações de palavras sem sentido ou as absurdas reuniões de pensamentos devam ter um sentido. O que Freud designa como sendo a técnica dos chistes são, nada mais nada menos, as fontes a partir das quais os chistes nos fornecem prazer. A técnica, peculiar e exclusiva deles consiste, todavia, num procedimento para assegurar o emprego de recursos que produzem prazer contra o veto da crítica e que terminam por anular esse mesmo prazer. Como disse Freud, o trabalho do chiste revela-se a partir da seleção de um material verbal e de situações conceituais tais, que o antigo jogo com palavras e pensamentos possa passar no exame da crítica: “[...] e para esse fim devem ser exploradas, do modo

mais hábil, todas as peculiaridades do vocabulário e todas as constelações do contexto de pensamentos” (FREUD, 2017, p. 186). Portanto, o chiste “sofístico” ou “intelectual” diz, assim, a verdade do desejo, liberando-o do julgamento da “razão crítica”, manifestando-se enquanto exercício de liberdade. Cito Cassin: “Se o sofisma se torna finalmente ‘o porta-voz da verdade’, é porque exalta por meio da suspensão da inibição, no lugar da ‘verdade filosófica’, essa verdade mais verdadeira que é, aos olhos de Freud, a expressão do inconsciente” (CASSIN, 1990, p. 18).

2- O MUTHOS E O LOGOS

E Jacques Lacan, qual o seu lugar nessa discussão? Vamos, então, situá-lo. Freud “habitua” a psicanálise a uma certa cultura grega, a Grécia dos trágicos – Édipo, Electra, Antígona – e suas interpretações, mas também a Grécia de Eros e Tânatos, do amor e do ódio; ele conheceu tudo isso e, da sua maneira, se apropriou. Acrescente-se também a tudo isso, a sua vasta cultura alemã do final do século XIX e início do século XX. Mas, curiosamente, ao invés de privilegiar o *logos*, seja provindo do *corpus* platônico-aristotélico ou mesmo o *logos* da filosofia em geral, ele vai preferir o mito e a narrativa (*muthos*), onde, segundo Cassin, “[...] filogênese e Cabala encontram espaço para avançar” (CASSIN, 2017, p. 47). Quanto a isso, Lacan, em “Variantes do tratamento padrão” (1955), se posiciona:

É que a análise, por progredir essencialmente no não-saber, liga-se, na história da ciência, a seu estado anterior à sua definição aristotélica, que se chama dialética. Do mesmo modo, a obra de Freud, por suas referências platônicas, ou mesmo pré-socráticas, traz o testemunho disso (LACAN, 1998, p. 363).

Nesse ponto, percebemos uma diferença importante entre Lacan e Freud em relação ao *logos*; Freud estaria com Platão e os pré-socráticos, privilegiando o mito e a narrativa (*muthos*), ao mesmo tempo que estaria também privilegiando o *logos*, não com Aristóteles, mas, sim, com a dialética pré-aristotélica. Referindo-se à Lacan, mais especificamente à “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*” (1973), Cassin explicita a diferença: Freud, no dizer de Lacan (2003, p. 555), teria ido aos pré-socráticos porque estes seriam os únicos pensadores capazes de confirmar a sua descoberta. Já o próprio Lacan, nesse sentido, não teria retornado a ninguém, embora também tenha se apropriado, para seu uso, de todos os recursos disponíveis, inclusive os

próprios pré-socráticos, mas, não necessariamente, os mesmos de Freud. Lendo Lacan, qualquer um pode perceber, sem maiores dificuldades, os diversos usos que ele faz da filosofia e dos filósofos, mesmo que seja apenas para tecer comentários, como por exemplo, sobre o *Banquete* de Platão ou sobre a *Antígona* de Sófocles; mas lembremos que ele fala enquanto analista, para aqueles interessados na psicanálise, ou seja, Lacan, já aqui, “filosofistiza”, ensinando psicanálise (logo mais retomaremos esse neologismo). Contudo, é importante frisar que, de qualquer maneira, o que aí está sendo colocado em primeiro plano é o *logos*, em toda a sua amplitude, revisitado pela psicanálise.

Com a sua leitura heideggeriana dos pré-socráticos, Lacan se interessa, com algumas diferenças em relação à Freud, não pelo mito e pela narrativa (*muthos*), mas, sim, pelo *logos* pré-socrático. Interessa-lhe, pois, esse *logos* numa relação estreita com o desvelamento da *alêtheia* (verdade) e com o surgimento da diferença ontológica. Leitura heideggeriana, interpretação lacaniana; Lacan, do jeito que lhe é peculiar, concebe alguns pré-socráticos de maneira completamente diferente de Martin Heidegger, como é o caso de Heráclito e de Demócrito, por exemplo. Trata-se, como sugere Cassin, de dois pré-socráticos “[...] irreduzíveis à interpretação heideggeriana. Eles o são a tal ponto que Lacan pode deles se servir para fins lacanianos, como paradigmas do significante” (CASSIN, 2017, p. 50). Vejamos, aqui, rapidamente, o exemplo de um deslocamento operado por Lacan, no que diz respeito à célebre tradução/reinterpretação heideggeriana do fragmento 93, de Heráclito, onde o pré-socrático enuncia: “ele não confessa nem esconde, ele significa”; Lacan, ao seu modo, vai reinterpretar assim: “ele não diz, ele não esconde, ele faz significante” (LACAN, 2006, p. 211).

É bom que se ressalte, mesmo já sendo um tanto quanto óbvio, que estamos discorrendo sobre questões da psicanálise, do ponto de vista do *logos*. O *logos*, mais especificamente o *logos* dos gregos passa, portanto, a assumir aqui um protagonismo interessante em relação às questões postas. Diz Cassin: “O *logos* dos Gregos, do qual o *muthos* se torna filosoficamente um subconjunto, ‘pode tudo’ ” (CASSIN, 2017, p. 50). Essa pretensão, que afirma que o *logos* grego “pode tudo”, é diretamente associada ao advento da sofística. Apesar de Lacan não fazer referência, de forma constante, à sofística, a discursividade que ela produz nos permite esclarecer, de certo modo, a própria discursividade lacaniana, esclarecendo, também, concomitantemente, o sentido do longo desvio aristotélico (a sofística recalçada) e a forma como Lacan lida com essa questão.

Note-se que é de discurso que estamos a tratar o tempo todo. Nesse sentido, podemos afirmar que o campo compartilhado entre a psicanálise lacaniana e a sofística é o campo do discurso, em sua relação transgressora com o sentido, passando pelo significante e pela performance, sempre distante da verdade da filosofia. Apesar da distância que separa o animal político grego do sujeito do inconsciente contemporâneo, ambos se caracterizam, antes de qualquer coisa, como seres que falam e que, conseqüentemente, por falarem, abrem-se para o mal-entendido que se instaura, fundamental na comunicação inter-humana e para todo o uso do sentido. Sabemos, também, que, por outro lado, o filósofo está sempre querendo “salvar” a verdade; daí, talvez, o gracejo de Cassin, aproximando Freud do filósofo que ele não é e que lhe é impossível ser; aquele que busca, como o filósofo, também “salvar” a verdade, só que uma outra verdade, desta feita, a verdade do sujeito.

3 LACAN, FILÓSOFO E SOFISTA

Nessa aproximação, Freud aparece como sendo o maiêutico que ironiza e, Lacan, o sofista que “filosofistiza”, ensinando a psicanálise. Mas, entretanto, o que isso quer dizer, “filosofistizar”? Essa expressão é do poeta alemão Novalis (1975, p. 51), a qual Cassin se apropria e utiliza para demonstrar o lugar paradoxal ocupado por Lacan nesse campo, qual seja, o de filósofo e sofista ao mesmo tempo. Isso quer dizer: Lacan, se por um lado é “Sócrates”, ao mesmo tempo, do outro, é “Górgias”, representando, assim, as duas faces de uma mesma moeda. Trocando, então, em miúdos: Lacan, mestre de sua Escola, com o seu discurso; ao mesmo tempo Lacan, psicanalista, com a palavra e o silêncio. Logo, para entendermos o vínculo “lógico” entre esses dois, pensemos da seguinte maneira: “[...] é que o mestre/o analista é suposto saber. Essa suposição que constitui o nervo do semblante, semblante nervo do discurso, faz tomar o todo do lado Górgias, do qual Sócrates é o avesso dessupponente dessuposto” (CASSIN, 2017, p. 53-54), brinca a filósofa francesa.

No “VII Congresso de Roma”, em 1974, Lacan (1980, p. 161) diz que ele próprio deveria ser demasiadamente sofista, dado o seu grande interesse por essa figura. Percebeu que, ao observá-lo, algo o bloqueava, isto é, faltavam elementos para que pudesse analisá-lo, faltava saber o que era o sofista naquela época, o que o definia enquanto tal. Luiz Alfredo Garcia-Roza, no seu pequeno e interessante livro *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise* nos dá uma dica: “Movendo-se sempre no

espaço definido pelo confronto de dois discursos, a argumentação sofista permanece no lugar da ambiguidade. E é precisamente nisto que reside sua eficácia” (GARCIA-ROZA, 1990, p. 60-61). Talvez tenha sido justamente esse “lugar da ambiguidade”, ou mesmo “lugar da eficácia discursiva” do sofista, que tenha deixado o velho Lacan “siderado”, a ponto de identificar-se com essa figura.

Se Freud não se mobilizou em torno da figura do sofista, Lacan, contrariamente, percorreu diretamente sobre o sofista e sobre a sofística, relacionando-os ao psicanalista. Se ele ficou siderado pela figura do sofista, arriscamos a dizer que foi, também, pelo fato do sofista simplesmente exagerar, produzindo excesso. Se, pela lógica do sofista nada é adquirido além do que o outro diz, ele, o sofista, vai estar, quase sempre, produzindo uma consequência a mais acerca daquilo que foi dito, colocando, sempre, uma questão a mais. Essa atitude, que se pode considerar “insolente” ou, mesmo, “indecente” do sofista, acaba por afetar a filosofia, colocando-a, literalmente, fora de si. O amor à sabedoria é, então, forçado a transpor os seus próprios limites, se obrigando a tomar atitudes que, normalmente, não costuma tomar. Nesse sentido, Cassin define a sofística como sendo “um operador de delimitação da filosofia”. E completa: “A psicanálise, operador de delimitação, poderíamos dizê-lo da de Freud enquanto revolução subjetiva do amor próprio à *la* Copérnico e Darwin, ao qual Freud se compara, como da de Lacan enquanto gênero de discurso, situado sob a antifilosofia” (CASSIN, 2017, p. 58).

Cassin faz uma curiosa digressão, ao afirmar sua crença de que Lacan, realmente, teria algo a contribuir com a história da filosofia “doutrinal”, na medida em que a sua escuta a interpreta, quando vinculada à atenção flutuante. Refere-se a um método “ao pé da letra”, que nos faz mergulhar no que o psicanalista francês chama de “furo soprador” (*le trou du souffleur*), ou mesmo “buraco que sopra”, onde a orelha vagueia insistentemente, nos permitindo ouvir às avessas, com exatidão e no bom sentido. Seria uma maneira através da qual um analista escuta a história da filosofia, ou seja, uma escuta de uma “história sofística da filosofia”, uma história ouvida do lado do analista. Conforme Cassin, “Isso vale particularmente para a filosofia grega, que, por essência e devoção, é completamente palimpséstica, transpassada de citações invisíveis e de ressemantizações homônimas” (CASSIN, 2017, p. 59).

O que se percebe, então, é que o inconsciente da filosofia não pode ser confundido com o impensado da diferença ontológica. Aproveita Cassin para alfinetar o Heidegger dos pré-socráticos, criticando a sua “muito fina audição” que, talvez, por ter

sido “muito fina”, não lhe tenha dado condições de escutar as reinterpretações das “palavras-conceitos-chave”; teria faltado, portanto, dimensionar a performance daquele que diz, o caso a caso de cada enunciação. A performance surge aí como a tradução mais adequada do termo grego *epideixis*, utilizado por Cassin para designar os seminários de Lacan. No sentido platônico, *epideixis* faz referência ao discurso contínuo dos sofistas, em oposição ao diálogo, produzido através de questões e respostas; *epideixis* seria algo como uma conferência, uma exibição, diferentemente do termo *apodeixis*, utilizado na filosofia com o sentido de “demonstração”. Trata-se, pois, numa perspectiva mais abrangente, de uma exibição falada ou escrita, improvisada ou previamente elaborada. Cassin, portanto, propõe a performance e, principalmente, a homonímia como paradigmas para uma escuta minimamente produtiva, vinculando-as à maneira como Górgias compreende o *Poema* de Parmênides, no seu *Tratado do não-ser*. Lembremos que Parmênides afirma que “o ser é e o não-ser não é” e Górgias, no seu referido *Tratado*, o refuta: “Nada, diz ele, é; aliás, se é, é incognoscível; aliás, se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros” (GÓRGIAS, apud CASSIN, 2005, p. 278). E complementa Cassin:

Isso basta para desinflar o ser, fazendo de Heidegger um sintoma tardio de surdez sublime. Dois pontos de ancoragem, portanto, bastante terra a terra: situar a performance (que se diga...) e designar os equívocos. Em seu *Tratado*, Górgias re-produz, para o não ser, o conjunto dos nós semânticos e sintáticos que serviram para fazer o *Ser* no *Poema* (CASSIN, 2017, p. 60).

É por demais interessante perceber que os gregos e sua história nos ajudam a adentrar nas profundezas de uma língua, com todos os seus equívocos constitutivos e outras coisas mais. Estamos, aqui, nos referindo à importância de uma escuta sofisticada da filosofia, em suas mais diversas línguas, tais como as próprias línguas são ditas. Seria, portanto, a escuta de Górgias que nos apresentaria o ser como um efeito do dizer, e que o dizer grego do ser – a ontologia – seria aquilo mesmo que faz do ser um significante, embora, evidentemente, Górgias não tenha falado de significante. Cito Lacan:

A ontologia é o que valorizou na linguagem o uso da cópula, isolando-a como significante. Parar no verbo *ser* – esse verbo que não é nem mesmo, no campo completo da diversidade das línguas, de uso que pudéssemos qualificar de universal – produzi-lo como tal, eis uma ênfase cheia de riscos (LACAN, 1985, p. 44).

E para exorcizar a ontologia, minimizando toda essa ênfase atribuída ao verbo *ser*, Lacan sugere que, ao dizermos sobre o que quer que seja, que aquilo que foi dito “seja o que é”, não precisando colocar ênfase no referido verbo. Seria, portanto, esse *ser* que se opõe ao que isso é, esse algo que tanto incomodou o pensamento aristotélico. Esse *ser* ao qual se refere Lacan é, simplesmente, “o *ser* à vontade, o *ser* às ordens” (LACAN, 1985, p. 45). Nesse sentido, toda e qualquer dimensão do *ser* vai ser produzida a partir do discurso do “senhor”, isto é, daquele que produz o significante e espera os seus efeitos, se atendo ao fato de que o significante é imperativo, ou seja, o significante é quem comanda. Numa das suas alfinetadas à filosofia, o psicanalista francês define, de maneira geral, o que é a linguagem, afirmando ser ela um campo muito mais rico de recursos do que aquele no qual se inscreve o discurso filosófico.

4 LOGOLOGIA: FALAR PELO PRAZER DE FALAR

Qual seria, então, essa riqueza, esse excesso dessa linguagem que tanto age quanto exprime? Lacan, inspirado na definição do “performativo” estabelecida pelo linguista Émile Benveniste – que afirma que “o enunciado é o ato” (BENVENISTE, 1995, p. 303) –, liga a homonímia tanto à consciência do ato de linguagem quanto à linguagem como ato; estes seriam, no seu entender, os dois pontos que sustentariam a discursividade sofístico-analítica. O poeta alemão Novalis, num interessante trecho dos seus *Fragments logologiques* (1975), discorre sobre a *logologia* situando, num primeiro plano do discurso, a *performance* em detrimento da descrição, da informação e do seu endereçamento:

No final das contas, falar e escrever é algo por demais interessante; a verdadeira conversa, o autêntico diálogo é um puro jogo de palavras. Claramente assombroso e ridículo é o equívoco daqueles que imaginam falar pelas próprias coisas. Mas o que é próprio da linguagem, o fato dela ser absorvida unicamente por si mesma, todos ignoram. É por isso que a linguagem é um mistério tão maravilhoso e inesgotável: que alguém fale bastante pelo prazer de falar, é justamente então que ele exprime as verdades mais surpreendentes. Mas que ele queira, contrariamente, falar de algo preciso, eis que prontamente a língua maliciosa lhe faz dizer absurdos e grotescas idiotices. É também daí que vem o ódio, que tanta gente séria tem da linguagem. Sua petulância e sua traquinagem, elas a observam; mas o que elas não observam é que a tagarelice atrapalhada e a sua displicência tão desdenhosa são precisamente o lado infinitamente sério da língua (NOVALIS, 1975, p. 86. Tradução nossa).

Esse trecho, particularmente interessante, nos remete aos jogos de palavras, à tagarelice e aos chistes, nos apresentando a diferença entre a seriedade dos filósofos e a seriedade da própria língua, nos aproximando e nos fazendo pensar sobre o discurso da psicanálise e sobre o discurso da sofística. A *logologia*, pelo que pudemos observar, se faz presente seja no discurso da sofística, seja no discurso da psicanálise, mais especificamente no discurso da psicanálise lacaniana. A *logologia* designa, portanto, o momento em que o discurso é pensado em relação a ele mesmo; na psicanálise lacaniana, podemos pensar a língua em relação à “lalíngua” (*lalangue*). Tentemos entender essa aproximação; esse neologismo contribui para a concepção de uma língua formulada a partir do não-representável, ou do real da língua, como pressupõe Lacan: “Falo do real como impossível na medida em que creio justamente que o real – enfim, creio, se esse é meu sintoma, digam-me –, é preciso dizê-lo bem, o real é sem lei. O verdadeiro real implica ausência de lei. O real não tem ordem” (LACAN, 2011, p. 133). Nesse sentido, “lalíngua” se mostra inseparável do gozo, não se prestando à significação, mas, sim, prestando-se à satisfação da pulsão. Na relação da língua com “lalíngua”, busca-se, portanto, os índices do impossível da língua.

Essa língua, entretanto, apresenta um elemento fundamental, presente tanto no discurso da sofística quanto no discurso da psicanálise, a saber, a já citada homonímia. Normalmente se considera a homonímia como um simples acidente, uma pequena dificuldade que habita todas as línguas, suscetível de pregar peças naquele que a traduz, quando desatento. Diz Cassin: “É o caso, de modo paradigmático, para Aristóteles, que se vê forçado a conceber a homonímia, tal como a ilusão transcendental, como um mal que se pode sempre dissipar, mas que não cessa de renascer” (CASSIN, 1990 p. 273). A homonímia aparece, assim, como um fato da estrutura da linguagem, ameaçando a própria linguagem em sua estrutura. Não foi por menos que Aristóteles sempre trabalhou para dissipá-la. O problema, entretanto, é que a homonímia é constitutiva da linguagem, sendo a principal fonte dos sofistas.

O sofista, então, aparece sorrateiro, se posicionando para agir como se a homonímia não existisse. É assim, pois, que os sofistas tiram proveito dela. Lembremos o que foi dito pelo estagirita, no capítulo IV do livro *Gama da Metafísica*: falar é dizer algo, desde que esse algo “[...] tenha um significado para ele (quem diz) e para os outros [...]” (ARISTÓTELES, 2003, 1006a 21). Nessa lógica, para significar algo vai ser necessário não somente significar algo, mas, também, significar uma única coisa. O sofista negligencia ou mesmo recusa-se a submeter-se às imposições da significação, ou

mesmo da univocidade. Para que se convença do princípio da não-contradição, o sofista exige uma refutação que o obrigue a se convencer, sendo que o próprio Aristóteles considera impossível esse feito. Seria, pois, necessário refutar tudo o que foi dito pela voz através das palavras, ou seja, uma refutação que não leve em consideração nem o exterior a ser dito – o referente –, nem o interior, a ser expressado – a intenção –, mas, unicamente o significante, o próprio dizer. Complementa Cassin: “O sofista ‘gorgianiza’, quer dizer, prende-se às identidades sonoras, à homofonia que gera as figuras, como se a materialidade significante fosse a dádiva mesma da linguagem, que se trata não de sujeitar e de ultrapassar, mas no máximo de entender e explorar” (CASSIN, 1990, p. 277). “Gorgianizar” é, pois, um verbo forjado pelo comediógrafo Aristófanes, referindo-se, evidentemente, ao renomado sofista Górgias. Esse verbo diz respeito à propagação de uma certa “catástrofe” inerente ao dizer da identidade, fazendo ressoar a fala como uma espécie de fluxo sonoro ou mesmo como o andamento de um discurso.

Vamos juntar os cacos. Vamos tentar entender como a *logologia* consegue designar, concomitantemente, tanto a discursividade do sofista, quanto a do psicanalista, mais especificamente a do psicanalista lacaniano. Se, para Aristóteles (2003, 1009a 20-21), os sofistas “falam pelo prazer de falar” ou mesmo “falam por falar” para nada dizer, Lacan, então, define a psicanálise como o estagirita define a sofística, invertendo, de forma esclarecedora, os séculos aristotélicos de predominância do sentido. Diferentemente de Freud que, paradoxalmente, fica ainda preso às exigências de sentido, Lacan elabora essa inversão, designando uma mudança de época e uma diferença de estatuto. Diz Lacan: “A psicanálise, a saber, a objetivação do fato de que o ser falante passa ainda o tempo a falar em pura perda” (LACAN, 1985, p. 116). Nesse seminário, o psicanalista francês ataca o velho Parmênides, mais especificamente a sua tese fundante da ontologia, qual seja, “O ser é e o não-ser não é”, que passou a caracterizar o discurso filosófico nos séculos que se seguiram.

E a propósito de Aristóteles, Lacan vai dizer, nesse mesmo seminário, que seu defeito seria “[...] implicar que o pensado é feito à imagem do pensamento, quer dizer, que o *ser* pense” (LACAN, 1985, p. 143). Se o discurso do *ser* supõe que o *ser* seja, encontramos no *Tratado do não-ser*, de Górgias, uma operação que mostra que a ontologia somente sustenta o seu lugar, predominante na cena, porque ela esquece não o *ser*, mas a própria ontologia, ou seja, esquece que ela mesma, a ontologia, é um

discurso. Fica, nesse sentido, constatado que tanto a tese lacaniana quanto a tese sofística são a mesma, a saber, que o *ser* é um efeito do dizer, um “fato do dito”. Essa constatação termina por caracterizar o lado sofista de Lacan, sua posição *logológica*. Se o *ser* é um “fato do dito”, isso quer dizer que não há nenhuma realidade pré-discursiva, visto que cada realidade, de acordo com Lacan, se funda e se define a partir de um discurso (LACAN, 1985, p. 45). É preciso, portanto, mudar o sentido do sentido, que vai do dizer ao *ser* e, não, do *ser* ao dizer, isto é, é o exterior que vem revelar o discurso, pois o discurso não pode revelar o real; se existe relação de significação, é necessário que se inverta essa relação.

Logo, se o discurso faz *ser*, o seu sentido só pode ser apreendido posteriormente, no que concerne ao mundo que ele produziu. Cassin ressalta, aí, o fato como “fixão”, utilizando esse neologismo para atenuar o peso da verdade, nos lembrando que há, somente, “interpretações e interpretações de interpretações” (CASSIN, 2017, p. 68). Daí decorre uma série de proposições negativas, que terminam por colocar o discurso científico tradicional no lugar da ingenuidade, culminando na fórmula lacaniana “não há linguagem do *ser*”. Partindo dessa afirmação, Lacan acredita ter “desativado” a proposição ontológica fundamental: “o *ser* é e o não-ser não é”. Diz Lacan: “Eu me distingo da linguagem do *ser*. Isso implica que possa haver aí ficção de palavra – quero dizer, a partir da palavra” (LACAN, 1985, p. 160-161). Se o *ser* é um fato do dito, temos, então, que ter atenção ao que concerne à significação, distinguindo a dimensão do significante, onde o significado não é, necessariamente, aquilo que se ouve, isto é, o significado é efeito do significante. A ficção de palavra caracteriza, portanto, a ruptura com a filosofia, colocando, tanto o discurso como o pensamento, numa nova situação. Se a psicanálise se apoia na autonomia de um discurso que é definido como som, conseqüentemente faz o significante soar como um ruído, razão pela qual, segundo Cassin, Lacan “lacaniza”, enquanto Górgias “gorgianiza”. Lacan e Górgias, ambos com seus discursos *logológicos*, transformando fenômenos em seus contrários. Que o diga Górgias, com o seu célebre *Elogio de Helena* (GÓRGIAS, apud CASSIN, 2005, p. 293-301), certamente sua mais memorável *epideixis*; louvando o louvável e censurando o censurável, Górgias conseguiu inocentar aquela mulher que, desde Homero, foi acusada de infiel.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apontamos, inicialmente, para uma certa oscilação de Freud em relação à

psicanálise na sua aurora e o aristotelismo então vigente. É bastante curiosa a hesitação de Freud em privilegiar o sentido ou o não sentido. Na verdade, ele não estava preocupado em criar uma noção de sentido, pois, se assim o fizesse, ele estaria sendo mais aristotélico que o próprio Aristóteles. Tratava-se, no entanto, de situar-se diante da compreensão do “não-sentido fundamental a todo uso do sentido”, o que, de certo modo, deixou-lhe um tanto embaraçado quanto aos seus estudos sobre o chiste, fazendo emergir uma série de questões, provocando, ao mesmo tempo, um sentimento de aversão/excitação, que acabou por direcioná-lo ao porto não tão seguro do sentido. Mas tanto ele quanto Lacan estariam de acordo quanto ao seguinte: para abalar a perspectiva aristotélica do princípio da não-contradição como decisão do sentido, bastava deterem-se no já citado “não-sentido fundamental a todo uso do sentido” como fundamento, indo, dessa maneira, ao encontro da ideia aristotélica do homem como animal dotado de *logos* até a sua raiz.

Apesar do referido acordo, ambos tiveram reações distintas, pois, para Freud, o valor do não-sentido é o seu sentido e, para Lacan, o valor do não-sentido continuou sendo o não-sentido. Eis, pois, uma diferença fundamental. É preciso levar em conta que o texto freudiano introduz conceitos e critérios que acabam permitindo conduzir o sofisma da margem para o centro, permanecendo aristotélico. E, de certa forma, foi a análise freudiana dos chistes que nos fez ter interesse “[...] pelas razões pelas quais a sofística forcluída por Aristóteles retorna na lógica freudiana, assim como pela maneira pela qual essa lógica não pode ou não ousa, entretanto, sair do aristotelismo” (CASSIN, 1990, p. 283). A verdade, que era o outro do sofisma, passa, então, com a análise dos chistes, a ser revelada pelo próprio sofisma, na medida em que ela suspende o recalque aristotélico, assim como o sonho ou o lapso, para deixar vir à tona o desejo. Dessa forma, o sentido não se encontra mais onde parecia estar, na fachada lógica e, sim, no lugar do não-sentido. Portanto, é o não-sentido feito sentido. De todo modo, podemos notar, em Freud, a presença de elementos que nos permitem reinterpretar a sofística de uma maneira positiva, tendo como pano de fundo a atenção dispensada ao dizer. Constatamos, enfim, que essa nova análise do prazer de falar acontece mesmo com a verdade mudando de sentido, fora do registro aristotélico do sentido.

E quanto a Lacan, ele nos faz refletir acerca de uma série de questões, nos fazendo pensar a situação da psicanálise em relação ao *logos*. A ênfase na ficção da palavra vem para romper com a filosofia, estabelecendo algo novo, a saber, uma nova situação para o discurso e para o pensamento, onde seus objetos subsistente e

substancial desaparecem, em benefício do seu efeito e da sua eficácia. Lacan e Górgias assumem, portanto, um mesmo posicionamento, no que concerne à filosofia e à ontologia. Ambos passam a operar o *logos* levando em consideração o *logos-pharmakon* de Górgias, que é bem definido na citação que segue:

Pois existe uma mesma relação entre poder do discurso e disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como tal droga faz sair do corpo um tal humor, e que umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, fazem medo, inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitiçam (GÓRGIAS, apud CASSIN, 2005, p. 299-300).

Note-se que, no *logos-pharmakon*, as palavras são os únicos estímulos eficazes sobre a alma, da mesma maneira que os remédios o são para os corpos; são, pois, as palavras que transformam nossas disposições. Ressalte-se que estamos nos referindo a uma prática discursiva, onde o *pharmakon* não se vincula à verdade, mas, sim, à interpretação. E quanto aos efeitos terapêuticos do *pharmakon* da *talking cure*, Freud nos diz o seguinte:

Em sua origem, as palavras eram magia, e ainda hoje a palavra conserva muito de seu velho poder mágico. Com palavras, uma pessoa é capaz de fazer outra feliz ou de levá-la ao desespero; é com palavras que o professor transmite seu conhecimento aos alunos e é também por intermédio das palavras que o orador arrebatava a assembleia de ouvintes e influi sobre os juízos e as decisões de cada um deles. Palavras evocam afetos e constituem o meio universal de que se valem as pessoas para influenciar umas às outras (FREUD, 2018, p. 22).

Notadas as semelhanças, voltemos a Lacan e Górgias. Ambos, como vimos, têm uma mesma concepção em relação à linguagem e ao discurso, valendo a ressalva de que estamos nos referindo ao discurso enquanto laço social. E quanto ao discurso como laço social, diz Lacan: “O significante como tal não se refere a nada que não seja um discurso, isto é, um modo de funcionamento, uma utilização da linguagem como laço” (LACAN, 1985, p. 43). De acordo com Lacan, um discurso determina uma forma de laço social; o discurso do analista, por exemplo, tem como particularidade visar ao sentido e, não, visar a verdade, como o discurso filosófico. Em *Variantes do tratamento padrão* (1955), Lacan passa, de forma direta, da cura para a ambiguidade, uma ambiguidade insustentável, proposta pela própria psicanálise. Ela estaria ao alcance de todos, revelando “o que falar quer dizer”, na medida em que “[...] todos a encontram ao acolher simplesmente um

discurso” (LACAN, 1998, p. 332). Por esse raciocínio, tanto o sentido quanto o sujeito que fala são considerados como produto, como resultado. Do ponto de vista da retórica, portanto, “fala-se a”, ao invés de “fala-se de”, como na filosofia. A partir de então, instaura-se uma ambiguidade sem rodeios, ligada à posição do intérprete, cujo limite, pouco observado, diga-se de passagem, é a sintaxe, que articula a fala do sujeito em discurso, na língua que ele utiliza.

Enfim, não necessariamente para concluir mas para finalizar esse texto, vale enfatizar que a problemática do *logos-pharmakon*, colocada na psicanálise como problemática da ambiguidade ligada à fala, ao discurso e à língua, faz da homonímia, inicialmente encarnada pela discursividade dos sofistas, o “mal radical” (CASSIN, 2017, p.103). O verbete do *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, elaborado por Andre Lalande, se refere à sofística como “[...] uma filosofia de raciocínio verbal, sem solidez e sem seriedade” (LALANDE, 1997, p. 1011. Tradução nossa), situando os sofistas às margens da fala filosófica ou mesmo fora dela, ao lado da retórica, da ficção e do romance, ou seja, ao lado do sentido sem referência, desvinculado do *ser*. Mas não se trata de algo simplesmente irracional. Fica evidente que Cassin contraria essa definição, na medida em que ela não apenas considera, como sustenta a homonímia, inicialmente encarnada no discurso do sofista, como sendo a essência mesma das línguas e da linguagem. Entretanto, é a psicanálise que nos faz perceber que é na própria estrutura do discurso que se produz a relação transgressora com o sentido, cujos impasses se fazem presentes desde sempre. E a constatação desses impasses nos faz perceber o quanto atual é a questão sofística.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2002.

BEVENISTE. Émile. *Problemas de linguística geral*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luíza Néri. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CASSIN, Barbara. *Ensaio sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Edições Siciliano, 1990.

_____. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana L. de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. *Jacques, o sofista*. Lacan, *logos* e psicanálise. Tradução de Yolanda Vilela. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, Sigmund. “O chiste e suas relações com o inconsciente” (1905). In: *Sigmund Freud, Obras Completas*, vol. 7. Tradução de Fernando C. Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

_____. “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917). In: *Sigmund Freud, Obras Completas*, vol. 13. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE, 1990.

LACAN, Jacques. “Variantes do tratamento padrão” (1955). In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 1998.

_____. *O Seminário, livro 12, Problemas cruciais para a psicanálise* (1964-1965). Tradução de Letícia P. Fonseca. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.

_____. *O Seminário, livro 20, Mais, ainda* (1972-1973). Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: JZE, 1985.

_____. “Introdução à edição alemã de um primeiro volume dos *Escritos*” (1973). In: *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 2003.

_____. “La Tercera”. In: *Actas de la Escuela Freudiana de Paris – VII Congreso*, Roma, 1974. Barcelona: Petrel, 1980.

_____. *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre XXII, R.S.I.* (1974-1975). Paris: Éditions de La Association Freudienne Internationale, 2011.

LALANDE, Andre. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Volume 2. Paris: Quadrige/PUF, 1997.

LIPPS, Theodor. *Komik und Humor*. Hamburgo/Leipzig, 1898.

NOVALIS. “Fragments logologiques”, t. II. In: *Œuvres Complètes*, 2 volumes. Traduit par Armel Guerne. Paris: Gallimard, 1975.

PLATON. “Le Sophiste”. In: *Oeuvres Complètes*. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

Recebido em: 24/08/2020

Aceito para publicação em: 10/09/2020