

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

SOFÍSTICA, PERFORMANCE, PERFORMATIVO¹

Barbara Cassin
CNRS

RESUMO: “Como fazer coisas com palavras”, pergunta Austin. De certa forma, a sofística ou o discurso sofisticado é o paradigma de um discurso que faz coisas com palavras. Não se trata, certamente, de uma simples ação “retórica” ou de um ato perlocucionário que move os ouvintes por meio das *pathe* (paixões) ou toda sorte de emoções, tal como Platão tenta defini-lo. Não é, também, nenhum ato performativo ou ilocucionário, como Austin o define (embora suas definições variem e se sobreponham), mas mesmo assim faz ou produz coisas, e possui o que eu chamo de um “efeito-mundo”. Tentarei retratar este efeito-mundo, que é mais do que um simples efeito retórico de persuasão, a partir do embate primordial entre Górgias e Parmênides, entre logologia (palavra tomada emprestada a Novalis) e ontologia, entre *epideixis* e (*apo*)*deixis*. A Comissão *Truth and Reconciliation* [Verdade e Reconciliação] na África do Sul oferece-me um exemplo atual em que, para citar Desmond Tutu, “palavras, linguagem e retórica fazem coisas” – contribuindo para o nascimento de um novo “rainbow-people” [povo arco-íris]. E a minha mais recente obra, uma peça de trabalho coletivo, o *Vocabulaire Européen des Philosophies* [Vocabulário Europeu de Filosofias], dicionário de termos intraduzíveis, mostrará algo como o impacto performativo da pluralidade de linguagens e línguas, criadoras de culturas e mundos. A relação entre performance e performatividade, bem como o lugar das *pathe* em meio a essa relação, começará, assim, a ser investigada.

PALAVRAS-CHAVE: performativo ; tradução ; logologia ; sofística, retórica.

ABSTRACT: «How to do things with words», asks Austin. In a way, sophistic or sophisticated discursivity is the paradigm of a discourse which does things with words. It is certainly not a simple « rhetorical » action or perlocutionary act, moving listeners via *pathe* and all kinds of emotions, as Plato tries to define it. It is neither a performative or illocutionary act, as Austin defines it (although his definitions do change and overlap), but nevertheless it does, or it makes, things, and have what I call an « *effet-monde* ». I shall try to depict this *effet-monde*, which is more than a simple rhetorical effect of persuasion by starting from the primary scene between Gorgias and Parmenides, between logology (a word borrowed to Novalis) and ontology, or *epideixis* and (*apo*)*deixis*. The Truth and Reconciliation Commission in South Africa will provide me an actual example, where, to quote Desmond Tutu, words, language and rhetoric, does things» — contributing to the birth of the new rainbow-people. And my last piece of collective work, the European Vocabulary of Philosophies, dictionary of untranslatable terms, will show something like the performative impact of plurality of languages and tongues, creating cultures and worlds. The relationship between performance and performativity, and the place of *pathe* within it, will thus begin to be investigated.

KEY WORDS: performative; translation; logology; sophistic; rhetoric.

¹ Trad. Fernando Santoro, em 2018. Este artigo é fruto de pesquisa realizada no âmbito do acordo de cooperação Capes/Cofecub “PRÁTICAS E TEORIAS DA POÉTICA NA GRÉCIA ANTIGA: DE PARMÊNIDES A ARISTÓTELES.” Esta pesquisa recebe apoio da Faperj e da Capes.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

“*How to do things with words ?*” — como fazer, como é que se faz coisas apenas com palavras?

Parece-me que, de uma forma que ainda falta problematizar, o discurso sofístico é o paradigma de um discurso que faz coisas com palavras. Provavelmente não é um “performativo” no sentido austiniano do termo, embora o significado austiniano varie consideravelmente em extensão e em intenção (tratarei disso adiante). Mas é de fato um discurso que opera, que transforma ou cria o mundo, que tem o que eu chamo de “efeito-mundo”.

A relação com a performatividade é tanto mais tentadora que a *epideixis*, a palavra que Platão utiliza terminologicamente para se referir ao discurso sofístico, não pode ser melhor traduzida do que por “performance”, à condição de entender “performance” pelo menos também no sentido da estética contemporânea, como um *happening*, um *event*, uma improvisação (Górgias é o inventor do discurso *ex tempore* diz Filostrato) que requer comprometimento: é, a cada vez, algo como uma “proeza”².

É a relação entre performance e performativo que eu gostaria de começar a instruir, refletindo sobre o que gostaria de chamar de “performance anterior ao performativo”. Questionarei, portanto, o estatuto da retórica, a que Austin reserva, mas sem nomear, um lugar um tanto instável entre “locucionário”, por um lado, e “ilocucionário” ou performativo, por outro: o do “perlocucionário”, *per*, como “performativo” precisamente³.

² *Performative* / « performatif [performativo] » é uma invenção de Austin, aclimatada em francês pelo próprio Austin no Colóquio de Royaumont (« Performatif-constatif », *La Philosophie analytique*, Minuit, 1962, p. 271-281), e logo adotada-popularizada por E. Benveniste (« La philosophie analytique et le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 267-276). « Performance » é um termo muito mais antigo, que não cesse de ser tomado emprestado do inglês ao francês e vice-versa com extensão ou variação de sentido. O inglês, diz o *Klein 's Comprehensive Etymological Dictionary of English Language*, o teria forjado a partir do francês antigo “*parfournir*” (do latim medieval *perfunire*) e/ou “*parformer*”, antes que o francês o tomasse de volta pelo menos três vezes, se acreditamos no *Dictionnaire Culturel de la Langue française*: em 1869, por analogia com o vocabulário dos turfistas, significa o “modo de desenvolver um assunto, de executar um trabalho em público”, em 1953, significa o “resultado individual na realização de uma tarefa”, em 1963, ele se opõe, na trilha de Chomsky, à “competência”. Assim, é um termo bilíngue e em movimento, que combina esporte (performance-recorde), técnica (performance-rendimento de uma máquina), psicologia (teste de desempenho), linguística (performance/competência) e arte moderna (performance-happening).

³ Mas *per* não tem, provavelmente, o mesmo sentido nos dois casos, mesmo se Austin não o explicita. O *per* de « performance » denota a realização de um « até o fim », enquanto que o *per* de « perlocução » denota o meio, a saber, o « *by* » do « *by saying* » : é « por meio » do dizer, e não « no » próprio dizer (« *in saying* » característica do ilocucionário ou performativo), que age o perlocucionário (*How to do things with words*, OUP, 1962; *How to do things with words*, O.U.P., 2a ed. 1975, por J. O. Urmson et M. Sbisà, p. 108, que citarei de agora em diante para o texto em inglês). Ver a citação que egue, em que o perlocucionário figura entre parênteses.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Mas não falarei de Austin. Austin é simplesmente o quadro de referência contemporâneo que nos informa hoje em dia: ele “inventou” para nós o performativo como tal, tentando isolá-lo. E ele nunca esconde a dificuldade, a permeabilidade da sua taxonomia. Apenas uma citação para perceber essa dificuldade, na 7ª conferência (das 12 incluídas em *How to do things ... ?*, portanto tardia em sua reflexão), ele escreve:

É hora, portanto, de tentar um novo tratamento para o problema. Pretendemos reconsiderar de maneira geral os sentidos em que dizer algo [*say something*] possa ser fazer algo, ou em que ao dizer algo [*in saying*] estejamos fazendo algo (e talvez também considerar o caso diferente em que por dizer [*by saying*] fazemos algo). Talvez alguns esclarecimentos e definições aqui possam nos ajudar a sair desse emaranhado. Afinal, “fazer algo” é uma expressão muito vaga. Quando fazemos um proferimento qualquer não estamos “fazendo algo”?⁴

No quadro da teoria generalizada dos *speech-acts*, dos “atos de fala”, a diferença entre locucionários, ilocucionários e perlocucionários passa por um longo “imbróglio”. Sem mencionar que os três são precisamente “atos” de fala, não é simples – pois, sem dúvida, as categorias são ao mesmo tempo abstratas, escorregadias e se sobrepõem – fazer a diferença entre as três. O “locucionário” ou “constatativo”, um *normal statement*, é uma enunciação que *say something* [diz algo], ou seja, que opera *of saying*: “o gato está no capacho” tem um significado (*meaning*: ao mesmo tempo “sentido” e “referência”) e é suscetível de ser verdadeiro ou falso; o “ilocucionário” ou performativo *stricto sensu*, por sua vez, faz algo *in saying* “ao dizer”, “peço desculpas”, ou “a sessão está aberta”, tem uma “força” e é suscetível de “sucesso” ou “fracasso” (*felicity/ unfelicity*); O “perlocucionário”, finalmente, faz algo *by saying*: “pelo ato de dizer”: convencer, persuadir ou induzir a erro⁵ tem um “efeito” e produz consequências. A diferença entre performativo – ilocucionário e perlocucionário, entre força e efeito, é tanto mais lábil que o ilocucionário, para ser feliz ou realizado, é ele próprio “vinculado a efeitos”: em particular, “um efeito deve ser produzido na audiência para que um ato ilocucionário possa ser considerado consumado”⁶.

⁴ *Quando dizer é fazer*, trad. br. D. Marcondes, 1990, p. 82-83.

⁵ Repare-se que Austin não dá aí nenhum exemplo, entre aspas, de enunciação perlocucionária. Esta dificuldade está provavelmente ligada à definição complexa dos atos perlocucionários: « atos que nos provocamos ou realizamos pelo fato de dizer uma coisa » (p. 109). Voltamos a encontrar esse « ou », que mal ou bem gere a diferença entre quem fala e quem ouve, na 2ª ed. ingl., p. 118: « O ato perlocucionário pode ser ou bem a realização de um objeto perlocucionário (convencer, persuadir) ou bem a produção de uma consequência perlocucionária » [tradução minha]. O ato ilocucionário se distingue do perlocucionário como « Eu ordenei e ele obedeceu [*I ordered him and he obeyed*] » de « Eu consegui que ele obedecesse [*I got him to obey*] » (2ª ed. ingl. p. 117): a diferença, sutil, não remete nem diretamente nem necessariamente a enunciações distintas. Tudo acontece como se o perlocucionário, essa enunciação de um terceiro tipo, aparecesse e desaparecesse entre a VII e a X conferência.

⁶ A 2ª ed. ingl. resume, p. 118: « Eis pois três maneiras — certeza de ter sido compreendido, tomada de efeito, convite a responder [*securing uptake, taking effect and inviting a response*] — de os atos ilocucionários estarem

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Digamos que é a dificuldade de estabilizar essa diferença entre “força” e “efeito” o que me faz pensar sobre a performance antes ou sob o performativo, como um convite para dar uma sacudida no status da retórica.

É o caso, a bem da verdade, dos três tipos de objetos com os quais trabalhei nestes últimos anos, e que me perguntei sobre o que os unia – a resposta sendo algo como: a performance discursiva. É para tentar explicar isso a mim mesma que gostaria de propor um passeio que não respeita nem as épocas nem os lugares, nem os gêneros literários e as disciplinas:

1. Começaremos com a Grécia antiga: a cena primitiva Parmênides/Górgias, onde se entende a distinção entre discurso fiel e discurso “fazedor”, ontologia-fenomenologia, de um lado, logologia, do outro. Entende-se ao mesmo tempo que se adquire a suspeita e os meios para questionar a distinção em proveito de uma logologia generalizada, isto é, de reavaliar a ontologia como discurso que faz, e mesmo discurso perfeito, performance absolutamente exitosa.

O modelo da performance sofística é a *epideixis* no sentido retórico do termo, e o modelo da *epideixis* retórica é o Elogio de Helena. Não uma obra, com direito à eternidade, *ktêma es aiei*, uma “aquisição para sempre” como a de Thucydides, mas *emoi de paignion*, “para mim um jogo”, como Górgias diz no finalzinho, uma performance epidítica que produz um “efeito-mundo”: pois estamos doravante em um mundo onde a inocência de Helena é pensável, até mesmo plausível, de Eurípides a Offenbach e Hoffmansthal.

2. Vamos passear pela África do Sul no final do século passado: a Comissão Verdade e Reconciliação, cujo efeito, visado e tematizado, é um fazer por meio de palavras – não apenas palavras, é claro, porque é um dispositivo concreto, mas essencialmente palavras, narrativas, dizeres, *statements* e *stories* tomadas neste dispositivo, para fazer o povo arco-íris, construir um passado comum, produzir a reconciliação.

3. Para chegar aqui e agora, no *Vocabulaire Européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles* [Vocabulário Europeu das Filosofias, Dicionário dos intraduzíveis], cujo fundamento, bem humboldtiano, é a diferença entre os mundos que as diferentes línguas produzem, o impacto factual da pluralidade de línguas sobre a performance discursiva.

ligados a efeitos [*bound up to effects*]; todas elas são distintas da produção de efeitos [*the producing of effects*] que caracteriza o ato perlocucionário ».

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Logologia, *epideixis*, retórica

Ontologia/logologia, ou como Górgias lê o *Poema* de Parmênides como um ato de fala

Na leitura que o tratado de Górgias *Sobre o não ente ou sobre a natureza* propõe do poema de Parmênides *Sobre a natureza ou o sobre ente*, tudo gira obviamente em torno da maneira como se enlaçam o ser e o dizer (não vamos esquecer a definição do *Dicionário Lalande*, s.v. Sofística, substantivo comum: “uma filosofia do raciocínio verbal, sem solidez e sem seriedade” ...). Das duas uma, brutalmente cortada; ou bem há ser, *esti, es gibt sein*, e a tarefa do homem, pastor do ser, é dizê-lo com fidelidade, na copertença do ser, do pensar e do dizer: onto-logia, de Parmênides a Heidegger; ou bem o ser não é e está apenas dentro e através do poema, como um efeito de dizer, uma produção discursiva, o que proponho chamar de “performance”: “logologia”, para usar um termo de Novalis encontrado por Dubuffet⁷.

O procedimento de Górgias, tratado contra poema, consiste simplesmente em atrair atenção, muita atenção, insolente atenção e atenção forçada, para todas as operações, ainda que fossem as da língua e da própria discursividade, que permitem o estabelecimento da relação de desvelamento entre ser e dizer. Em particular, a forma como o poema faz passar de *esti* para *to on* a partir do verbo para o participio sujeito-substantivo (como uma “secreção”), valendo-se do conjunto do que serão os significados de *esti*: é possível, é verdade que (como dizemos “é o caso que”), “é” no sentido de copula e de identidade, “é” no sentido da existência; valendo-se, para dizê-lo em termos pós-aristotélicos, da homonímia ou, pelo menos, o *pollakhós*, e da anfíbolia. Trata-se, para dizê-lo em termos um pouco mais austrianos, de uma maneira de fazer ouvir o Poema pelo menos tanto como uma enunciação em situação quanto de uma série de proposições, e de fazer sentir a força ilocucionária de cada fraseado constativo – o Poema como, portanto, um ato de fala.

O efeito de limite ou de catástrofe assim produzido consiste em mostrar que, se o texto da ontologia é rigoroso, isto é, se não constitui um objeto de exceção em relação à legislação que ele instaura, então é uma obra-prima sofística.

⁷ Eis como Novalis descreve o redobro logológico : « O próprio da linguagem, a saber, que está unicamente ocupado consigo mesmo, todos ignoram. Por isso é que a linguagem é um mistério tão maravilhoso e tão fecundo : que alguém fale simplesmente por falar, é justamente aí que ele exprime as verdades mais magníficas » (« Fragmentos logológicos », trad. fr. em *Œuvres complètes*, trad. Guerne, Gallimard, 1975, II, p. 86 ; permito-me remeter a *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995, p. 113-117). Esse « falar por falar » não pode deixar de ser aproximado do *legein logou kharin* pelo qual Aristóteles expulsa os sofistas da comunidade dos seres falantes que, obedientes ao princípio de não-contradição, falam sempre para significar alguma coisa (*Metafísica*, IV, 4, 1006 a 11-26 e 5, 1009 a 20-21 ; remeto aqui a *La Décision du sens*, com M. Nancy, Vrin, 1989).

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Que o ser seja um efeito de dizer é assim duplamente entendido: não se trata apenas de uma crítica da ontologia – seu pretendo ser, não passa de um efeito da maneira como você fala –, mas de uma reivindicação característica da “logologia”: “Não é o discurso que indica o exterior, é o exterior que se torna o revelador do discurso”⁸. O que importa agora não é um ser que supostamente já está aí, mas o ser que o discurso produz: é preciso medir a partir desta primeira cena a amplitude da mudança de paisagem. O mais seguro princípio de identidade já não tem a fórmula “o ser é”, ou “o ente é ente”, mas – é outra frase do tratado – “aquele que fala fala” e até mesmo “quem diz diz [...] um dizer”.⁹

A presença do Ser, o imediatismo da Natureza e a evidência de uma fala que tem o fardo de os dizer adequadamente, se esvaem ao mesmo tempo: o físico que a fala descobre dá lugar ao político que o discurso cria. Onde se alcança, de fato, graças aos sofistas – os “mestres da Grécia”, dizia Hegel – a dimensão do político, como *ágora* para um *ágon*: a cidade é uma criação contínua da linguagem, é mesmo “o mundo mais tagarela de todos” para dizê-lo com Jacob Burckhardt e Hannah Arendt.

O estatuto da « performance » epidítica : efeito retórico e efeito-monde

O estatuto da *epideixis* é central nessa perspectiva.

Epideixis est le nom même que la tradition attribue, par excellence, à la discursivité sophistique. Le terme est consacré par Platon (par exemple *Hippias majeur*, 282c, 286a; *Hippias mineur*, 363c; *Gorgias*, 447c), et désigne le discours suivi de Prodicos, d'Hippias, de Gorgias, par opposition au dialogue par questions et réponses qu'affectionne Socrate. Quelque chose comme une « conférence », voire une « performance » justement tant l'orateur donne de sa personne : « Les Thessaliens essayent de gorgianiser, ils auraient critiasé si Critias était allé leur faire chez eux une *epideixis heautou sophias* », soit, avec les mêmes mots qu'Aristote pour Thalès, une « démonstration de son savoir-faire »

Epideixis é o próprio nome que a tradição atribui, por excelência, à discursividade sofística. O termo é consagrado por Platão (por exemplo, *Hípias Maior*, 282c, 286a, *Hípias Menor*, 363c, *Górgias*, 447c) e refere-se ao discurso em sequência de Pródicos, Hípias, Górgias, em oposição ao diálogo de perguntas e respostas preferido de Sócrates. Algo como uma “conferência”, ou mesmo uma “performance” pelo tanto que orador se entrega: “Os

⁸ Sextus, VII, 85 (= Górgias, *Sobre o não ente ou sobre a natureza*, 82 B3 DK, t. II, p.282, l. 29-30).

⁹ *Kai legei hô legôn [...] arkhên gar ou legei de khrôma, alla logon, De MXG* (é outra versão do *Tratado* transmitida anonimamente no extremo do corpus aristotélico), *G.* §10, 980b (editado e traduzido em *Si Parménide*, PUL-MSH, 1980, p. 540-541).

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Tessálios tentam gorgianizar, eles teriam criticado se Critias tivesse ido até eles fazer uma *epídeixis heautoû sophías* seja, com as mesmas palavras que Aristóteles usa para Tales, uma “demonstração de seu know-how”.¹⁰

O próprio termo só se compreende por contraste com a *apódeixis*.

A *deixis* é o ato, e a arte, de mostrar sem fala, com seu dedo indicador esticado como Crátilo, o fenômeno evanescente, ou com um gesto soberano, como a Justiça no Poema de Parmênides, o caminho do ser.

Apódeixis, que remete a todos os *apo* (*apophainesthai*, *apophansis*) característicos da fenomenologia¹¹, é a arte de mostrar “a partir do” que é mostrado, baseando-se nele, de “demonstrar”: de modo que o fenômeno se torne objeto de ciência, passando do singular para o geral, para mostrar Sócrates-homem em Sócrates, de modo que alguém se lhe adira (não esqueçamos que *apódeixis*, a “prova”, é o nome da técnica de adesão que constitui o coração da retórica aristotélica).

Epídeixis é a arte de mostrar “diante” e mostrar “a mais”, seguindo os dois grandes sentidos do prefixo. Neste *epi* articulam-se a performance e o elogio. Mostrar “diante”, publicamente, aos olhos de todos: uma *epídeixis* pode, então, ser uma demonstração de força (o perfilar de um exército, em Thucydides, por exemplo, ou uma passeata de multidão), uma manifestação, uma exposição¹². Mas também mostrar “a mais”, mostrar “algo mais” por ocasião dessa publicidade: ao exhibir um objeto, usa-se o que se mostra como exemplo ou paradigma, se o “sobreleva” – “fazer de uma mosca um elefante” diz Luciano, que é consoante com a prática do elogio paradoxal, o da calvície, assim como o contemporâneo do “jarro” por um Francis Ponge¹³ reivindicando ele também a *hybris*, “descaradamente”. E mostramo-nos assim “a mais”, como orador de talento, capaz dos opostos, ou como verdadeiramente “poeta”: fazedor. Segue-se, em sentido amplo, portanto, um “serviço”,

¹⁰ Filostrato, *Vidas dos sofistas*, I, 16. Sobre *epídeixis heautoû sophías*, ver nota 12.

¹¹ Basta reenviar ao §7 de *Ser e Tempo*.

¹² Uma das ocorrências “off retórica” mais instrutivas do termo, em Aristóteles, é o relativo à *epídeixis* do grande antepassado Thales, que se vinga da escrava trácia [ref. à anedota contada no *Teeteto* de Platão, N. do T.] : “Como acusassem a inutilidade da filosofia por conta dele ser pobre, relataram que, tendo previsto, graças a seus conhecimentos astronômicos, que haveria uma colheita abundante de azeitonas, ele empregou no inverno o pouco dinheiro de que dispunha para pagar um sinal a fim de arrendar todas as prensas de Óleo de Mileto e de Chios; na ausência de qualquer concorrente, ele os obteve a um preço baixo. Quando chegou o momento, como eram buscadas, ao mesmo tempo e com pressa, muitas prensas, ele sublocou-as ao preço que quis; graças à grande fortuna que acumulou, ele provou que é fácil para os filósofos se enriquecerem quando o querem, mas este não é o objetivo de seu zelo” (Aristóteles, *Política*, 1259a 9 -18, tradução modificada a partir de Aubonnet). Thales, operando com a previsão e com a lei da oferta e da procura, tendo em conta o curso do tempo (e, portanto, o curso dos valores) e não com a presença do presente, inventa o monopólio: ao fazê-lo, é dito “fazer *epídeixis* – mostra, prova, exposição – de sua sabedoria” (19).

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

improvisado ou não, escrito ou falado, mas sempre relacionado à pompa, ao ouvinte, ao público; e, em sentido estrito, precisamente codificado pela retórica de Aristóteles, de “elogio” ou “censura”, que diz o belo ou o vergonhoso e visa o prazer, isto é, a eloquência epidítica diferente da eloquência do conselho (que diz o útil ou prejudicial, e lida com o futuro) e da do processo (que diz o justo ou o injusto e lida com o passado).

Com a sofística, os dois sentidos de performance e de elogio se conjugam e se amplificam mutuamente: a *epídeixis* mais memorável de Górgias (o *one man show* que o tornou famoso em Atenas, isto é, para sempre e no mundo inteiro), é uma *epídeixis*, o *Elogio de Helena*, onde “louvando o louvável e censurando o censurável”, ele conseguiu nada menos do que inocentar a infiel que todos acusam desde Homero. A natureza paradoxal do elogio revela-se nele totalmente: Helena é a mais culpada das mulheres posto que colocou toda a Grécia a fogo e sangue, todavia Górgias nos convence de que Helena é a própria inocência. O suplemento de *deixis* que faz a *epídeixis* consegue virar o fenômeno em seu oposto: o fenômeno se torna o efeito da onipotência do *lógos*. É por isso aliás que todo elogio é também ou acima de tudo um elogio do *lógos*:

«O discurso é um grande soberano, que com o menor e o mais imperceptível dos corpos, consuma [parachève] os atos mais divinos [theiótata érga apotélei] »
(*Elogio de Helena*, §8 = 82 B11, 8, D.K., II, p.290).

Traduzo *apotélei* por «*parachève* [consuma]», eu poderia dizer «*parforme*» ou «*performe*» [performa]: o discurso age e ele performa atos e obras (*érga*) até o final (*apò*). Górgias, em seu “jogo” re-criador de uma Helena doravante inocente, de Eurípides e Isócrates até Goethe, Hoffmannsthal, Offenbach, Claudel e Giraudoux, deixa manifesto que o desafio da *epídeixis* não é, como em fenomenologia, de passar do fenômeno ao seu dizer, mas antes sim, em modo logológico, do dizer ao seu efeito.

O modelo, que será revertido pelo *De Interpretatione*, é, portanto, posto em prática: não são os fenômenos, mas o discurso que faz com que a alma sofra, ou, como diz ainda Górgias:

Ocorre naqueles que o escutam o arrepiamento que passa pelo medo, a piedade que abunda em lágrimas, o luto que se compraz na dor, e a alma experimenta, diante de felicidades e revezes que são o feito de ações e de corpos estranhos, pelo intermédio dos discursos, uma paixão que lhe é própria [ep'allótrion te pragmaton kai somáton idion ti patêma dià tôn lógon epáthen hê psykhê]”

(*Ibid.*, § 9).

¹³ N. do T. referência ao panegírico do jarro, *La Cruche*, de Francis Ponge : “Cruche d'abord est vide et le plus tôt possible vide encore... [Jarro antes vazio e quanto mais cedo vazio de novo...]”

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Com este elogio da poesia como “discurso dotado de métrica/hábil em efeitos”¹⁴ [doué de mesure]”, não estamos apenas no âmbito da retórica, no sentido clássico do termo. De fato, é importante entender que a tirania, a demiurgia, a performance discursiva, como queiram dizer, é dupla: é um efeito sobre a alma, que passa de um estranho para um próprio, somente com palavras; mas é também e ao mesmo tempo um efeito-mundo, em que o objeto do discurso, a “ficção”¹⁵, ganha consistência e se torna realidade. Como diz Jean-François Lyotard em *Le Différend*: “Seria necessário estender a ideia de sedução [...] Não é o destinatário que é seduzido pelo emissor. Este, o referente, o sentido, não sofre menos que o destinatário a sedução exercida”¹⁶.

De fato, o mundo se transforma: com a sofística, vai-se, dizíamos, do físico ao político. O próprio elogio se destaca como um momento de invenção política, que serve para passar da comunhão nos valores da comunidade (incluindo a comunhão nos valores compartilhados da língua, através do sentido das palavras e das metáforas, como observa Nietzsche) à criação de novos valores.

Os dois primeiros parágrafos do *Elogio de Helena* testemunham essa passagem e começam a produzi-la. Não quero repetir toda a análise, apenas esboçá-la, citando-os:

(1) Ordem, para a cidade, é a excelência de seus homens, para o corpo, a beleza, para a alma, a sabedoria, para o que se faz, o valor, para o discurso, a verdade. O seu oposto é desordem. Homem, mulher, discurso, obra, cidade, coisa, é preciso, para o que é digno de elogio, prestar a honra de um elogio, ao que é indigno, aplicar uma censura; pois censurar o louvável ou louvar o censurável é um igual erro e uma igual ignorância.

(2) Cabe ao mesmo homem dizer com retidão o que é preciso e contradizer <...> aqueles que censuram Helena, mulher que reúne, em uma só voz e em uma só alma, a crença dos ouvintes dos poetas e o ruído de um nome que traz infortúnios à memória. Eu quero, dando lógica ao discurso, parar a acusação contra aquela de que ouvimos tanto mal, demonstrar que os censores se enganam, mostrar a verdade e por fim à ignorância.

(*Ibid.*, §1-2)

¹⁴ N. do T. A anfíbolia da expressão é intraduzível, de modo que apresentamos os dois sentidos da definição de poesia: a tradicional “doué de mesure” por “dotado de métrica”, e a insinuada pela citação gorgiana “doué de mesure” como “hábil em efeitos”.

¹⁵ Emprego de propósito essa palavra arriscada que é « ficção » no sentido de « fabricação » discursiva, que aqui deveria ser ortografada por « fixão » como Lacan, para sensibilizar a duas questões. A primeira é o estatuto « estiolado » ou « parasita » da criação literária ou poética segundo Austin (cf. por ex. *How to do...*, *op. cit.*, p. 104). A segunda é o questionamento da distinção entre os gêneros de discurso (inclusive a diferença « filosofia » / « literatura », com o estatuto para lá de ambíguo da « poesia » grega) quando nos colocamos sob um ponto de vista logológico (só posso, neste caso, remeter a *L'Effet sophistique*, *op. cit.*).

¹⁶ Minuit, 1983, §148.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

É assim que a liturgia (*kósmos, kallós, sophía, aretê, alêtheia*) abre, através da maneira como um “eu” dá *logismón* ao *lógos* — “venha passar de um ao outro em meu discurso”¹⁷—, para um *happening* que performa um outro mundo.

Parece-me que estamos aqui bem perto da fronteira lábil entre “perlocucionário”, com efeito retórico sobre o outro *by saying*, subjetivo diríamos (Austin fala nesse caso, lembremos, de “atos que provocamos ou realizamos pelo fato de dizer algo, por exemplo, convencer, persuadir, impedir ou mesmo surpreender ou induzir ao erro”¹⁸) e “ilocucionário”, o mais “ativo” dos atos de fala, capaz de mudar diretamente a estado do mundo *in saying*, e transbordando, de toda forma, o perlocucionário com algo como um imediato e objetivo efeito-mundo.

De Gorgias a Desmond Tutu

Vamos abrir outra cena, que representa a meu ver um ponto de aplicação contemporâneo e fervente da performance sofisticada. Poderíamos destacar como epígrafe esse grafite fantástico em preto e branco, que adornava o muro da casa onde Desmond Tutu descia na entrada da Cidade do Cabo: “*How to turn human wrongs into human rights*” como virar um fenômeno em seu oposto pela força dos discursos?

A CVR

Talvez seja preciso começar limpando o terreno. A Comissão de Verdade e Reconciliação (CVR) é a chave para o dispositivo inventado pela África do Sul para evitar o derramamento de sangue previsível ao fim do apartheid e para promover o que Tutu chama de “o milagre da solução negociada”. Ela deve contribuir para produzir uma nova nação, *rainbow people*, o povo arco-íris.

Dois textos permitem medir rapidamente o caminho percorrido: a lei fundamental do apartheid, ou *Population Registration Act* [Lei de Registro da População] de 1950, e o epílogo da Constituição provisória de 1993. Aqui está o primeiro, assinado *de facto* pelo rei da Inglaterra:

“Em nome de Sua Mui Excelente Majestade o Rei, do Senado e da Assembleia da União sul-africana, é promulgado que:

1. [...] (iii) Uma “pessoa de cor” designa uma pessoa que não é branca

¹⁷ *Phere dê pros allon ap'allou metastô logon, ibid*, §9 (82 B 11 DK, II p. 290, l. 25) : é assim que Gorgias pontua seu elogio da poésie, chamando a atenção para o ato de fala que está se realizando e operando.

¹⁸ *How to do...*, *op. cit.* p. 119.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

ou nativa. [...] (x) Um “nativo” [*native*] significa uma pessoa que é de fato ou é comumente considerada de qualquer raça ou tribo aborígine da África. [...] (xv) Uma “pessoa branca” designa uma pessoa que aparece evidentemente como tal ou que é comumente aceita como uma pessoa branca, com exclusão de qualquer pessoa que, embora sendo em aparência evidentemente branca, seja comumente aceita como pessoa de cor. [...]

5. [...] (2) O Governador Geral poderá, por proclamação na *Gazette*, prescrever e definir grupos étnicos ou outros em que as pessoas de cor e os nativos serão classificados.”¹⁹

E eis aqui o segundo, a saber, as *sunset clauses* [cláusulas de caducidade, literalmente: cláusulas do poente] de 1993 que constituem a certidão de nascimento da Comissão e ratificam a abolição do apartheid, exatamente vinte anos após sua condenação como crime contra a humanidade pelas Nações Unidas. A promessa de anistia parece indispensável para evitar o derramamento de sangue e permitir que sejam realizadas eleições livres.

“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 busca pela unidade nacional, o bem-estar de todos os cidadãos sul-africanos e a paz exigem uma reconciliação do povo da África do Sul e a reconstrução da sociedade.

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.

A fim de promover esta reconciliação e reconstrução, será concedida anistia por atos, omissões e infrações relacionados a objetivos políticos e cometidos durante conflitos do passado [...]

Através desta Constituição e desses compromissos, nós, o povo da África do Sul, estamos abrindo um novo capítulo da história de nosso país

Senhor Deus, abençoe a África!”²⁰

¹⁹ Trad. a partir da trad. de P.-J. Salazar, que evoca « as proezas linguísticas dos Licurgos da África austral » (*Afrique du Sud. La révolution fraternelle*, Hermann, 1998, p. 27). De fato, não se trata tanto de definições, mas de ressemantização: do mundo que criamos ao operar sobre palavras e ao qual a Comissão será particularmente sensível (ver abaixo “a responsabilidade semântica”).

²⁰ Trad. de *Amnistier l’apartheid*, Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation, sous la direction de Desmond Tutu, éd. P.-J. Salazar, Seuil, 2004, p. 304-305. (remeto a essa edição, não apenas pelo *Rapport* [Relatório], mas por conta de todos os textos dos decretos e das leis).

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Três condições mostram-se necessárias, mesmo que nunca sejam suficientes, para passar da guerra à reconciliação, e portanto para tratar o ódio: uma política de justiça, uma política de memória, uma política de discurso. É, obviamente, a terceira que nos interessa através dos outros dois.

Justiça: não é uma justiça punitiva (o apartheid faz parte “daqueles atos que não se pode punir nem perdoar”, para falar como Hannah Arendt); é uma justiça restaurativa (“reconciliar”), e mesmo instauradora (instaura o povo arco-íris), ou ainda “transicional” (para falar desta vez como Protágoras na apologia do *Theeteto*, ela “faz passar de um estado pior para um estado melhor”). Ela é possível apenas porque somos precipitados no *kairós*, neste instante t em que, contrariamente a Nuremberg, não há “nem vencedores nem vencidos”. A Comissão desenha seus traços singulares: é uma comissão e não um tribunal, não é presidida por um juiz, mas por um Prêmio Nobel da Paz, ela não pronuncia sentenças, mas recomenda amnistias e, naquilo que nos diz respeito mais diretamente, ela não instrui um processo, mas ela ouve depoimentos, declarações, histórias.

Memória: diferentemente da primeira anistia histórica, a do decreto ateniense de 403 a.C., depois da tirania dos Trinta e da guerra civil, ela não é uma amnésia (“anistia” e “amnésia” é uma única e mesma palavra, um duplo em grego antigo²¹). Aqui, ao contrário, a anistia é uma política de memória: construir um passado em comum para construir uma comunidade que ainda não existe, esse povo arco-íris, com arquivos consultáveis online, publicidade (as sessões, de cidade em cidade no grande teatro itinerante da Comissão, são transmitidos na televisão domingo à noite – nunca alguém poderá dizer: não sabíamos). Mas não há memória em excesso e memória infinita: é preciso obter, nos próprios termos do relatório da Comissão, “suficiente verdade para”²² – para viver juntos. A verdade obtida, cuidadosamente distinguida da verdade histórica, é explicitamente uma produção, uma construção a partir dos discursos.

Discurso: é a chave do dispositivo, legível nas condições de anistia. Estas condições são definidas pela lei de julho de 1995, que organiza a Comissão como tal, dois anos após sua “invenção” ao pôr-do-sol²³. As três condições legais para que um ato seja anistiável, e

²¹ O decreto estipula *mê mnêsikakein* : « não relembrarás os males dos acontecimentos passados », e pune com a morte os que o fazem. (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 39)

²² « *Enough of the truth ... for* », Prefácio do Presidente, I, 70, em *Amnistier l'apartheid*, *op. cit.*, p. 120.

²³ N. do T. referência às *sunset clauses*.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

portanto anistiado, são as seguintes: (eu menciono as duas primeiras para não truncar o dispositivo):

- 1) Deve ter sido cometido durante o período chamado de apartheid (entre 1 de março de 1960 e a *firm cut-off date* [data de corte] de 10 de maio de 1994).
- 2) Deve ser um “ato”, uma “omissão” (novamente, nenhum “negacionismo” será ou, antes, segundo o futuro do pretérito que Jacques Derrida associava à África do Sul, terá sido possível) ou uma “infração” “associados a um objetivo político [*associated with a political objective*] cometido durante os conflitos do passado”²⁴.
- 3) Finalmente, é preciso que “o autor faça uma revelação completa [*full disclosure*] de todos os fatos pertinentes”, de modo que a anistia acabe sendo definida como “liberdade em troca da verdade”. Deve-se notar que esta revelação não é uma “confissão”, na medida em que ninguém obriga ou está em condições de obrigar o *perpetrator* [criminoso] a falar. Esta é a chave do dispositivo. Esta condição maior da anistia é, no sentido socrático da palavra, “irônica”, e Tutu utiliza o termo em várias ocasiões: ela faz o criminoso, o malvado desempenhar o papel de promotor público, do bonzinho. Na verdade, os criminosos anistiados, pessoas civis ou jurídicas (empresas, universidades, jornais, partidos) não são réus que são intimados diante de tribunais e a quem se extrai uma confissão, mas sim pleiteantes, “requerentes” que se apresentam por si mesmos e cujo interesse bem entendido, moralidade a parte, é contar tudo, “descerrar” a verdade. Como a anistia não é uma “anistia geral”, mas é pronunciada ato a ato, apenas o que se diz pode ser anistiado; eles serão, portanto, imputáveis apenas pelo que eles não dizem, e que se arrisca saber por cruzamento de informações, à medida que todos tenham interesse em falar. Segue-se, portanto, um ato discursivo muito particular: um “*statement*”, uma “declaração” em nome próprio, operatória unicamente por si e enquanto tal.

Em outras palavras, essa política tão nova de justiça é edificada sobre uma política de discurso, de atenção prestada à linguagem como ato e como performance.

“Language, discourse and rhetoric, does things”

- *De Gorgias a Tutu via Austin*

Essa performance pode ser descrita segundo quatro componentes.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

O primeiro, o mais decisivo, remete à construção do mundo, ao “efeito-mundo” da performance. Permitam-me, de forma resumida, operar a aproximação entre esta frase magna do *Elogio de Helena*, já citada:

“O discurso é um grande soberano, que com o menor e o mais imperceptível dos corpos, consoma os atos mais divinos ; pois tem o poder de acabar com o medo, afastar a dor, produzir alegria, aumentar a compaixão...” (Gorgias, 82 B 11 D.K., § 8)

e essa frase, não menos soberana, do Relatório da Comissão :

“É lugar comum tratar a linguagem simplesmente como palavras e não como atos. [...] A Comissão aspira adotar outro ponto de vista aqui. A linguagem, discurso e retórica, faz coisas [*Language, discourse and rhetoric, does things*] : constrói categorias sociais, dá ordens, nos persuade, justifica, explica, dá razões, desculpa. Ela constrói a realidade. Ela move uns contra outros”²⁵.

Vemos que, como na sofística, a linguagem opera aqui, “faz coisas”, “constrói a realidade”, enquanto age sobre quem escuta e sobre quem fala.

- *De Gorgias à Tutu via Arendt*

O segundo componente leva dos sofistas e de Aristóteles até Tutu via Arendt. Está ligado à construção do homem em sua própria humanidade, isto é, em sua politicidade, o seu ser-político – a partir do que Aristóteles retém dos sofistas para contrapor-se ao filósofo-rei de Platão, ou seja, a construção da política pela linguagem.

A Comissão é sofístico-aristotélico-arendtiana na medida em que rehumaniza todos os que comparecem, dando-lhes a palavra. Ela os torna, tanto vítimas como *perpetrators*, animais dotados de *lógos*, discurso-razão e, portanto, animais políticos, “mais políticos do que os outros”, especifica Aristóteles. O próprio do homem volta a ser reapropriado por eles. Eles não são mais nem “babuínos” nem transeuntes chafurdados em seu silêncio, nem tampouco os executores tornados mudos pelo horror de crimes que eles devem denegar para continuar a existir.

- *De Gorgias a Tutu via Freud*

O terceiro componente é catártico e terapêutico: ele leva de Protágoras (“passar de um

²⁴ Não vou insistir, pois não vem ao caso, sobre as dificuldades evidentes que atravessam aquelas relacionadas à « Lei da devida obediência » na Argentina.

²⁵ III, §124 ; Traduzo aqui um trecho do Relatório que não consta em *Amnistier l'apartheid*, e uso, assim como para todas as citações seguintes, a numeração que consta na versão de 1998 enviada a Nelson Mandela e publicada nos principais jornais.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

estado pior para um estado melhor”) ou Górgias até Tutu via Freud. Gostaria simplesmente de destacar a importância dessa temática do *lógos-phármakon* em toda a Antiguidade e de remeter a terapia discursiva à sua expressão matricial, que se encontra, mais uma vez, no *Elogio de Helena* de Górgias:

Existe a mesma relação [*lógos*] entre o poder do discurso [*he tou lógou dynamis*] e a disposição da alma [*tèn tès psykhes táxin*], o dispositivo das drogas [*hè tôn phármakon táxis*] e a natureza dos corpos [*tèn tôn somatôn physin*]: como uma tal uma droga extrai do corpo tal humor, e que algumas acabam com a doença, outras com a vida, assim, entre os discursos, alguns entristecem, outros encantam, amedrontam, levam audácia ao auditório, e alguns, por alguma persuasão ruim, drogam a alma e a enfeitiçam.

(82 B 11 D.K., §14).

Não é difícil aproximar a farmácia lógica de Górgias e as palavras de ordem da Comissão. « *Revealing is healing* », « Revelar é curar », sobre a capa dos dossiês de instrução, « *Healing our land* » , « Currar nossa terra », nas faixas das sessões públicas. A terapia se desdobra na metafórização um tanto obsessiva do *apartheid* como uma doença do corpo social, com síndromes, sintomas, feridas, antissépticos, remédios. Falar, dizer, *tell the story, tell your story, full disclosure*, pontuam uma empreitada de cuidados ao mesmo tempo individuais e coletivos (« *personal and national healing* », « *healing through truth telling* » V, §5), em que a verdade torna-se “O ingrediente essencial da antisepsia social” (V, § 12). Mas, como é uma doença da alma que está envolvida, e que é tratada falando, segue-se, em última análise, uma psicanálise na escala de um país, que aliás assume o custo. A psicanálise como uma performance discursiva: a coisa, se merece um desenvolvimento mais amplo, não tem sombra de dúvida.

- *A responsabilidade semântica: como falamos?*

O último componente está aparentemente menos relacionado com o que conservamos da sofística, embora um Pródico seja caricaturado por Platão pelos seus escrúpulos sinonímicos, ou que Protágoras se irrite com a discordância entre o feminino *hè ménis*, a ira de Aquiles, e o caráter eminentemente viril do herói e da própria epopeia que essa ira desencadeia²⁶.

Está implicada uma política de responsabilidade com respeito às palavras que usamos: que mundo contribuímos a produzir ao falar como falamos, e como se articulam a língua e os

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

nossos atos de fala? Tucídides já apontava que a *stásis*, a guerra civil em Atenas também era uma guerra das palavras: “Chegamos até a mudar o significado usual das palavras em relação aos atos nas justificativas que lhes dávamos” (3, 82). Vinte e cinco séculos mais tarde, Victor Klemperer sente como filólogo a escalada do nazismo na língua alemã: “As palavras podem ser como minúsculas doses de arsênico: a gente as engole sem se dar conta, elas parecem não fazer efeito nenhum, e eis que depois de algum tempo, o efeito tóxico é sentido”²⁷. E isso ressoa novamente nos testemunhos espantosamente sóbrios reunidos por Jean Hatzfeld para *Dans le nu de la vie, Récits des marais rwandais* [Na nudez da vida, Relatos dos pântanos ruandeses]: “Eu devo especificar – diz uma sobrevivente – uma observação importante: o genocídio mudou algumas palavras na língua dos sobreviventes; e ele retirou totalmente o sentido de outras palavras, e o ouvinte deve estar atento a esses distúrbios de sentido”²⁸.

Antjie Krog, a notável jornalista e escritora boer que acompanhava a Comissão, cita esta carta de janeiro de 1986 do magnata Anthon Rupert endereçada ao presidente Pieter Botha: “Eu apelo pessoalmente ao senhor. Reafirme sua rejeição ao *apartheid*. Isso nos põe no pelourinho. Destrói a nossa língua.”, com a forma de resposta do Presidente: “Estou cansado desse berro de papagaio: ‘*apartheid*’. Eu disse isso muitas vezes, a palavra *apartheid* significa boa vizinhança”. E ela começa com a pergunta para si mesma: “A história desliza facilmente da política para a língua: o que vamos fazer com a língua dos Boer? ” A Comissão também apontou vigorosamente a guerra civil das palavras. Assim, as forças de segurança “deixaram de tomar o cuidado adequado com as palavras que usavam” (II, 99), como “terroristas” foram indistintamente rotulados tanto aqueles que são culpados de atos de terrorismo quanto aqueles que lutam por meios legais e pacíficos, confundindo-os sob uma única categoria de “pessoas a serem mortas” (II, 90). É por isso que os jovens convocados se queixam ao psicólogo de que “o presente destruiu os fundamentos de sentido que lhes permitia lidar com sua experiência traumática” (V, 26). O discurso do *apartheid* era, portanto, um remédio ruim, explorando o lado de veneno do *phármakon*: “Na opinião da Comissão, o tipo de retórica usada pelos políticos e funcionários das forças de segurança era *reckless* [imprudente] , *inflammatory* [provocador], e constituiu uma incitação a ações ilegais” (II, 90). É o que permite, como para o eufemismo da “solução final”, a certos responsáveis argumentar que nunca deram a ordem de matar: eliminar, *take out*, *wipe out*, *eradicate*, isso não significa dizer *kill* [matar], haveria

²⁶ Ver *Protágoras*, 337 ac; Aristóteles, *Refutações sofísticas* I, 14, 173 b 17-22 ; cf. *Retórica*, III, 5, 1407b6

²⁷ *LTI, la langue du IIIème Reich. Carnets d'un philologue* trad. fr. E. Guillot, Albin Michel, Agora Pocket, 1996 [Leipzig 1975], p. 40.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

misunderstanding, excesso de zelo, erro, má vontade, dos subordinados. Ao que a Comissão responde: “Devemos concluir que essas palavras foram feitas para dizer exatamente o que elas diziam [*exactly what they said*]” (II, 97).

« *Exactly what they said* » : tomar as palavras palavra por palavra. Não só dizer é um ato, mas o que uma palavra diz é um ato. Significante, significado e referente, ou material fônico, sentido e denotação, fazem um só bloco. Sem querer projetar demais distinções pesadas de história e doutrinas, simplesmente gostaria de deixar ouvir a proximidade desta injunção com o que constitui para Aristóteles o intratável da sofística, com a qual se depara a demonstração do princípio de não-contradição: o sofista pretende parar no “*lógos* que há nos sons da voz e nas palavras”²⁹. Esta exigência, que obriga Aristóteles a usar o constrangimento (*bía*) e não a persuasão, sustém a performance discursiva: a característica do ato é dizer o que é dito, sem levar em conta a intenção; e até mesmo dizer tudo o que é dito, homonímias e anfibolias inclusive, já que o que é dito é dito. É precisamente nisso que se fundam as refutações chamadas “sofísticas” que Aristóteles analisa: levam o oponente na palavra porque elas tomam a palavra, e até a frase, palavra por palavra, considerando boa higiene discursiva que não podemos evitar dizer o que dizemos e ouvir o que ouvimos.

A performance se encontra, assim, posta em prática de forma múltipla nesta tentativa política de exceção, mas trata-se sempre de uma atenção sobre o ato, em todos os níveis, que constitui o discurso – que as palavras façam coisas.

A diferença das línguas como pluralidade de performances

A tensão universal / singulares

Gostaria de retomar, para uma terceira etapa, a partir do recente *Vocabulaire européen des philosophies, Dictionnaire des intraduisibles* [Vocabulário europeu das filosofias, Dicionário dos intraduzíveis]³⁰. Um livro impossível: durante doze anos, com cento e cinquenta colaboradores, trabalhamos em textos filosóficos escritos em cerca de quinze

²⁸ Points Seuil, 2002, p. 209.

²⁹ *Metafísica*, IV, 5, 1009 a 20-22. Cito o contexto : « Não se discute com todos do mesmo jeito: il faut aux uns la persuasion, aux autres la contrainte. D’une part en effet, tous ceux qui ont soutenu cette position [*sc.* le refus du principe] pour s’être trouvés dans l’aporie, leur méprise est facile à guérir : car ce n’est pas sur ce qu’ils disent mais sur ce qu’ils pensent qu’on les affronte. Mais tous ceux qui discutent pour l’amour du discours, leur guérison est une réfutation de ce qui est dit dans les sons de la voix et dans les mots [*tu en tēi phônēi logou kai tou en tois onomasin*] ».

³⁰ Seuil-Le Robert, 2004.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

línguas da Europa ou constitutivas da Europa, partindo dos sintomas de diferença das línguas que são os “intraduzíveis” – não o que não se traduz, mas o que se não cessa de (não) traduzir: depois de Babel com felicidade. Sabemos bem que os gregos eram soberbamente ignorantes da pluralidade das línguas – eles eram, para usar uma expressão de Momigliano, “orgulhosamente monolíngues” – tanto que *hellenizein* [helenizar] significa tanto “falar grego” como “falar corretamente”, “pensar e agir como um homem civilizado”, em contraste com um *barbarizein* [barbarizar] que esmaga e confunde o estrangeiro, o ininteligível e o desumano. Como, então, um trabalho sobre os gregos poderia fornecer um apoio qualquer a respeito da diferença das línguas?

É muito simples – ou, em todo caso, acho que posso simplificar, com a chave ontologia/logologia. Ou partimos de coisas. Ou a partimos de palavras.

O “onto-logia” do desvelamento parmenidiano se abre para a metafísica da adequação. Com Platão e Aristóteles, podemos descrever as coisas da seguinte forma: a linguagem é um *órganon*, uma “ferramenta”, um meio de comunicação, e as línguas, como diz Sócrates no Crátilo, são simplesmente os materiais diferentes que podem servir para fabricar essa ferramenta, espécies de roupas de ideia. É por isso que temos que partir das coisas, do que é, não de palavras³¹. Nesta perspectiva, traduzir é comunicar o mais rápido possível a coisa sob as palavras, produzir a unidade do ser sob a diferença das línguas, reduzir o múltiplo a um: a tradução é então o que Schleiermacher chama de *dolmetschen*, intermediação por intérprete, “*truchement* [atravessamento/ação do intérprete]”³².

O mundo que parte de palavras é um mundo completamente diferente; a linguagem já não é considerada, primeiro ou somente, como um meio, mas como um fim e uma força: “Aquele que acha a linguagem interessante em si é outro que aquele que reconhece nela apenas o meio de pensamentos interessantes”. O único “há” é então o, Humboldtiano, da pluralidade das línguas: “A linguagem se manifesta na realidade apenas como multiplicidade”³³, a linguagem é e é somente a diferença das línguas. Nesta perspectiva, traduzir não é mais *dolmetschen*, mas *übersetzen*, compreender como as diferentes línguas produzem mundos diferentes, fazer com que esses mundos se comuniquem e inquietar as

³¹ « Ce n'est pas des mots qu'il faut partir, mais il vaut bien mieux apprendre et rechercher les choses elles-mêmes à partir d'elles-mêmes plutôt qu'à partir des mots » (*Cratyle*, 439b).

³² *Des différentes méthodes du traduire*, § 209-210 (trad. d'A. Berman, Seuil, Points bilingues, 1999, p. 34-35 ; voir aussi le glossaire de C. Berner, p. 135-138).

³³ W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten...*, in *Gesammelte Schriften*, ed. A. Leitzmann et al., Berlin, Behr, vol.VI, p. 240.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

línguas uma com a outra, de modo que a língua do leitor vá ao encontro da do escritor³⁴; o mundo comum se torna um princípio regulador, um alvo, não um ponto de partida. Este regime é o do *Dictionnaire des intraduisibles* [Dicionário dos Intraduzíveis]: é no fundo uma logologia sofisticada imersa na pluralidade das línguas. Torna-se então pertinente interrogar-se sobre como as filosofias são ditas, sobre o que é filosofar em línguas.

Desse ponto de vista, “a” filosofia é uma tensão entre universal e multiplicidade dos singulares. Schleiermacher a descreve perfeitamente, sob a condição de sublinhar o seu “e ainda”:

Aqui <em filosofia autêntica>, mais do que em qualquer campo, cada língua contém, apesar das diversas opiniões contemporâneas ou sucessivas, *um* sistema de conceitos que, precisamente porque se tocam, se unem e se completam na mesma língua, formam *um* todo cujas diferentes partes não correspondem a nenhuma das do sistema das outras línguas, com a exceção, *e ainda*, de Deus e do Ser, o primeiro substantivo e o primeiro verbo. Pois mesmo o absolutamente universal, embora esteja fora do domínio da particularidade, é iluminado e colorido pela língua.

Schleiermacher, *Dos diferentes métodos do traduzir*,
[trad. fr. op. cit., p. 84-85]

Nem globish nem nacionalismo ontológico

Ora, esse gesto filosófico é também, e hoje talvez sobretudo, um gesto político. Que Europa linguístico-filosófica queremos? Resposta: há duas que não queremos, que proponho caracterizar da seguinte forma: nem tudo-em-inglês nem nacionalismo ontológico.

O primeiro roteiro-catástrofe deixa subsistir apenas uma língua, sem autor e sem obra: o *globish*, “*global english*”³⁵ e os dialetos. Todas as línguas da Europa, francês, alemão, etc., serviriam apenas para falar em casa e para serem preservados como espécies ameaçadas de extinção através de uma política patrimonial. O próprio inglês, o de Shakespeare e Joyce, será parte desses dialetos que ninguém mais entende, enquanto que o *globish*, o cúmulo da língua de comunicação, permite pleitear em Bruxelas, e na própria ANR³⁶, propondo *issues* e *deliverables* em uma *knowledge-based society*. A dificuldade reside, obviamente, na relação

³⁴ Je paraphrase la célèbre bifurcation : « Ou bien le traducteur laisse l'écrivain le plus tranquille possible et fait que le lecteur aille à sa rencontre, ou bien il laisse le lecteur le plus tranquille possible et fait que l'écrivain aille à sa rencontre » (Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire* [1817], trad. A. Berman, Seuil, Points-bilingues, 1999, p. 49), en choisissant avec Schleiermacher l'intranquillité de la première voie.

³⁵ C'est un terme que j'emprunte à Jean-Paul Nerrière, *Don't speak English, parlez globish* (Eyrolles, 2ème éd. mise à jour et complétée, 2006).

³⁶ N.T. *Agence nationale de la recherche* [Agência nacional de pesquisa], agência de fomento do Governo Francês.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

entre o *globish* e a língua inglesa. É exatamente isso o que torna a ameaça tão intensa: o risco de colusão entre um esperanto pragmático e uma língua de cultura.

Gostaria de desenvolver as coisas da seguinte maneira. O inglês é obviamente uma língua de Império, como o foram a *koiné*, o latim e, em menor grau, o francês: é a língua da diplomacia e da economia americanas, tornada “língua internacional auxiliar”, para usar a fórmula de Umberto Eco, antes que outra venha destroná-la, provavelmente. No entanto, também existem razões filosóficas para que o *globish* seja de preferência o inglês: o vínculo entre a língua do Império e a filosofia analítica é na minha opinião o assentamento cultural da LIA³⁷. Por um lado, de fato, uma certa filosofia analítica defende o angelismo do universal: o que conta é o conceito, não a palavra – Aristóteles é meu colega em Oxford. Onde encontramos Platão: as línguas são as roupas dos conceitos e a roupa pouca importa; Leibniz e sua característica universal: “Quando surgirem controvérsias, não haverá mais necessidade de discussão entre dois filósofos do que entre duas calculadoras. Será suficiente, de fato, que eles peguem suas canetas, se sentem a uma mesa e digam um ao outro (depois de ter chamado, se quiserem, um amigo): *calculemos*”³⁸; e o projeto do Iluminismo: “Antes do final do século XVIII, um filósofo que quiser instruir-se a fundo nas descobertas de seus predecessores será forçado a carregar sua memória com sete a oito línguas diferentes; e depois de consumir sua vida para aprendê-las, ele morrerá antes de começar a instruir-se. O uso da língua latina, que demonstramos ser ridículo em questões de gosto, só pode ser muito útil nas obras da filosofia, cuja clareza e precisão devem ter todo o mérito e que só precisam de uma língua universal e de convenção”³⁹. Uma bela companhia filosófica na verdade, que encoraja a encontrar no inglês um latim contemporâneo e um *ersatz* plausível de língua universal. Por que não o inglês?

Especialmente porque o angelismo do universal é acompanhado por uma militância do cotidiano. O inglês, tomado desta vez como um idioma, na singularidade das obras e dos autores que se expressaram em inglês na tradição filosófica, é, por excelência, a linguagem do fato, a língua da conversa habitual atenta a si mesma. Seja empirismo ou filosofia da linguagem cotidiana derivada do *linguistic turn*, esvaziamos a bola da metafísica pelo fato de ser, *matter of fact* e *fact of the matter*, atentos ao que dizemos quando falamos o inglês de todo dia. Não mais “por que não inglês” mas “porque inglês”.

Donde a força excepcional de um *globish* que se apoia sobre, ou por, um “inglês

³⁷ N.T. *Language independent arithmetic*, linguagem básica de programação de computadores.

³⁸ Ed. Gehardt, t. VII, p. 1980

³⁹ D’Alembert, *Encyclopédie, Discours préliminaire*, p. 143.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

analítico” que faz com que pareça abstrusa uma filosofia continental enredada na história e na espessura das línguas e que ensinará Jacques Derrida unicamente em departamentos de literatura comparada. Nesta perspectiva, a própria ideia de intraduzível é nula e sem efeito, pior: desprovida de utilidade.

O outro roteiro-catástrofe é um defeito, não mais analítico, mas hermenêutico e continental, cujo ponto de partida moderno, ligado ao importuno problema do “gênio” das línguas, é o romantismo alemão (“enquanto na Itália a musa conversa cantando, que na França ela narra e raciocina com preciosismo, que na Espanha ela tem a imaginação cavalheiresca, e que na Inglaterra ela pensa com acuidade e profundidade, o quê que ela faz na Alemanha? *Ela imita.*”, escreve por exemplo Herder⁴⁰). Eu sempre volto a essa frase de Heidegger, que torna isso legível de uma maneira caricatural:

A língua grega é filosófica, isto é: não é marcada impositivamente por uma terminologia filosófica, mas é filosofante como língua e como configuração linguística [*Sprachgestaltung*]. Isso é válido para toda e qualquer língua autêntica, naturalmente sempre segundo graus respectivamente diferentes. O grau é medido pela profundidade e pela violência da existência do povo e da estirpe, que fala a língua e existe nela. [*Der Grad bemisst sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert*]. Só a nossa língua alemã tem ainda o caráter filosófico profundo e criador correspondente ao da língua grega.

M. Heidegger, *Da essência da liberdade humana, Introdução à Filosofia* [1930], tr. M. A. Casanova, Rio de Janeiro, 2012, p. 69-70. Uma nota no fim da frase indica: “Cf. Mestre Eckhart e Hegel.”

O grego pois, e o alemão, mais grego que o grego. Propus designar este segundo roteiro-catástrofe de “nacionalismo ontológico”, retomando o diagnóstico de Jean-Pierre Lefebvre o qual compartilho até as vírgulas:

O que começa com Fichte, paralelo a um movimento cultural em que a poesia e a política desempenham um papel principal, é uma reapropriação deliberada pelo pensamento alemão sobre o seu modo de expressão no que tem de mais específico, original, irredutível. A intradutibilidade torna-se no limite o critério do verdadeiro, e este nacionalismo ontológico, reconfortado no fascínio admirador que ele desencadeia além-Reno mais do que em qualquer outro lugar, culminará em Heidegger, que não deixa menos de ser um dos maiores filósofos de seu século.

Jean-Pierre Lefebvre, “Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands”, in : *Encyclopaedia universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1, 1990, p. 170.

⁴⁰ *Lettres sur l'avancement de l'humanité*, in : P. Caussat, D. Adamski, M. Crépon, *La Langue source de la nation*, p.105. L'imitation devient la caractéristique géniale d'une langue qui aurait manqué de génie, exactement comme la main chez Aristote est « l'outil des outils », capable de les utiliser et donc de les valoir tous.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Todo o trabalho do *Dictionnaire* vai contra essa tendência de sacralizar o intraduzível, defeito simétrico do desprezo universalista. Mas, se essa tendência insiste, é porque, por um lado, o grego e o alemão são dois idiomas gordos de obras filosóficas determinantes para a filosofia e sua história; e que, por outro lado, Heidegger é o contemporâneo que nos ensinou ou reensinou que “falar a língua é totalmente diferente de: utilizar uma língua”⁴¹ e que traduzir é um “desdobramento de sua própria língua com a ajuda da explicação pela língua estrangeira”⁴².

« Desterritorializar » : sinonímia e homonímia

O curso a seguir entre esses dois recifes pode ser dito em termos deleuzianos: “desterritorializar”. Podemos reunir sob esse mesmo lema os dois pontos de impacto da noção de performance em um trabalho como o do *Vocabulaire*.

O primeiro remete ao que Humboldt designa como “sinonímica das línguas principais”: a maneira pela qual diferentes as línguas produzem mundos diferentes, nem totalmente os mesmos nem totalmente um outro. É preciso reter, com o Humboldt do “Fragmento de monografia sobre os Bascos”, que “a pluralidade das línguas está longe de se reduzir a uma pluralidade de designações de uma coisa: elas são diferentes perspectivas dessa mesma coisa e quando a coisa não é o objeto dos sentidos externos, estamos a lidar frequentemente com o mesmo tanto de coisas moldadas de outra maneira por cada um”: o ser é um efeito de dizer, nós somos não apenas perspectivistas, relativistas, mas logólogos. Humboldt acrescenta: “A diversidade das línguas é condição imediata de um crescimento para nós da riqueza do mundo e da diversidade do que nele conhecemos; dessa forma, a área da existência humana é ao mesmo tempo ampliada para nós, e novas formas de pensar e sentir se nos apresentam sob traços determinados e reais”⁴³. Tal é precisamente a ambição de uma obra como o *Dictionnaire*, para o qual, Humboldt, esforçando-se para traduzir o Agamenon de Esquilo e desesperando-se para conseguir, prefigura o desígnio [*dessein*] (e o desenho [*dessin*], o *disegno*): “Uma tal sinonímia das línguas principais [...] nunca foi tentada ainda embora encontremos fragmentos em muitos escritores, esta se tornaria, se tratada com inteligência, uma obra das mais sedutoras”. A “sinonímia das línguas principais” remete ao fato de que as palavras correspondentes em cada uma das línguas

⁴¹ *Qu'appelle-t-on penser*, trad. Becker et Granel, PUF, 1967, p. 88.

⁴² *Hölderlin, Andenkens*, GA 53, p. 79- 80.

⁴³ “Fragment de monographie sur les Basques” [1822], traduzido para o francês em P. Caussat, D. Adamski, M. Crépon, *La langue source de la nation*, Mardaga, 1996, p. 433.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

servem para expressar o mesmo conceito. Mas elas só o fazem com uma “diferença”, uma “conotação”, um “grau na escala dos sentimentos”, que é precisamente a divisão entre palavras e conceitos: “Uma palavra é tão pouco o signo de um conceito que o conceito não pode nem nascer sem ela, e muito menos fixar-se; a ação indeterminada da força do pensamento se condensa em uma palavra como nuvens claras aparecem em um céu limpo. É então um ser individual, com um caráter e uma figura determinados, com uma força agindo sobre o espírito, e capaz de se transplantar”⁴⁴.

É ainda a partir do movimento de desterritorialização, do lado de fora de outra língua pois, que se consegue perceber como a própria língua é “equivocamente” fabricada. Em boa logologia, é em Lacan que eu me apoiaria para fazer isso ressoar. Pode-se aplicar às línguas da filosofia o que ele escreve, em *L'Étourdit* [O Aturdito], sobre as “*lalangues*” de cada inconsciente: “Uma língua entre outras não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistirem nela”⁴⁵. A homonímia, o equívoco, em vez de ser como em Aristóteles um mal radical da linguagem é, não apenas uma condição do chiste, mas uma condição do próprio de uma língua. A escolha dos sintomas que são os intraduzíveis desperta uma atenção aos homônimos. Não é difícil escutar isso a partir de exemplos. Assim, para o russo: *pravda*, que vertemos habitualmente por “verdade [*vérité*]”, significa antes “justiça” (é a tradução consagrada do *dikaioσύνη* grego), e é, portanto, um homônimo visto do francês [e do português]; por outro lado, nossa “verdade” é um homônimo do ponto de vista eslavo, já que o termo comprime *pravda*, que diz respeito à justiça, e *istina*, que diz respeito ao ser e à precisão. Acontece o mesmo com a ambiguidade “para nós” da raiz *svet*, luz/mundo, assim como da problemática homonímia de *mir*, paz, mundo e comuna camponesa, com a qual Tolstoi não cessa de jogar em *Guerra e paz*. Grande parte do dicionário pode ser desenrolado puxando esse fio. Pois, obviamente, não são apenas termos isolados, mas redes: o que o alemão designa por *Geist* será às vezes *Mind* e às vezes *Spirit*, e a *Phänomenologie des Geistes* será às vezes *of the Spirit*, às vezes *of the Mind*, fazendo de Hegel um religioso espiritualista ou o antepassado da filosofia da mente. Mas isso também se aplica à sintaxe e à gramática, o esqueleto das línguas, com as anfibologias ou homonímias sintáticas causadas pela ordem das palavras, pelas diglossias (uma linguagem alta e uma língua baixa em russo, que não se sabe como verter), as nuances do tempo e do

⁴⁴ Introduction à l'*Agamemnon* d'Eschyle [1816], GA VIII, 129s.; trad. par D. Thouard, « Sur le caractère national des langues », Seuil, Points-Bilingues, 2000, p. 33s

⁴⁵ Scilicet 4, Le Seuil, 1973, p. 47; O Aturdito [em *Outros Escritos*], p. 448-497) Trad. br. de V. Ribeiro, Rio de Janeiro, J. Zahar, 2003, p. 492). O

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

aspecto que algumas línguas, e outras não, esmagam, e até mesmo o duplo ibérico ser/estar que torna o nosso⁴⁶ “ser [*être*]” ainda mais equívoco. Em suma, é preciso pelo menos duas línguas para saber que se fala uma, para falar uma. São, no fundo, as homonímias de uma língua que abrem o melhor acesso à sinonímia entre as línguas.

Hannah Arendt, que escreve seu *Diário de Pensamento* em várias línguas, um modo de gerenciar ao mesmo tempo o seu exílio – “Ainda não foi a língua alemã que ficou louca”, dizia ela conversando com Gunther Gauss - e a sua prática com os textos filosóficos, tematiza isso precisamente como um gesto filosófico:

Pluralidade das línguas: se houvesse apenas uma língua, talvez estivéssemos mais seguros da essência das coisas.

O decisivo é 1) que existem várias línguas e que elas se distiguem não apenas por seu vocabulário mas também por sua gramática, isto é, essencialmente pelo seu modo de pensar, e 2) que todas as línguas podem ser aprendidas.

Dado que o objeto, que está aí para sustentar a apresentação das coisas, bem pode ser chamado tanto de ‘*tisch*’ como de ‘*mesa*’, isso indica que alguma coisa da essência verdadeira das coisas que nós fabricamos e que nós nomeamos nos escapa. Não são os sentidos e as possibilidades de ilusão que eles comportam que fazem o mundo incerto, e nem tampouco a possibilidade imaginável ou o temor vivido de que tudo seja apenas um sonho, mas sim a equivocidade de sentido que é dada com a língua e, antes de tudo, com as línguas. No seio de uma comunidade humana homogênea, a essência da mesa é indicada sem equívoco pela palavra ‘*mesa*’, e no entanto, tão logo ela chega às fronteiras da comunidade, ela vacila.

Essa equivocidade vacilante do mundo e a insegurança do homem que o habita não existiriam se não fosse possível aprender as línguas estrangeiras, possibilidade que nos demonstra que existem ainda outras ‘correspondências’ além das nossas em vista de um mundo comum e idêntico, ou mesmo se houvesse uma só língua. Daí o absurdo da língua universal – contra a ‘condição humana’, a uniformização artificial e onipotente da equivocidade⁴⁷.

Mesmo um “objeto dos sentidos externos”, ao contrário do que Humboldt diz, difrata então de acordo com seu nome: *trapeza*, de quatro pés como um balcão de cambista, ou, em vez disso, *tabula* como uma mesinha de escrever ou *mesa* como um platô no sopé das montanhas. Essa “equivocidade vacilante do mundo” faz com que não sejamos seguros da essência das coisas: a logologia como questionamento da segurança ontológica.

⁴⁶ N.T. “Nosso” significa “do francês”, obviamente; as dificuldades de verter ser/estar para a língua francesa, que só dispõe de “*être*”, e vice-versa, são as mesmas com relação ao espanhol e ao português. Por isso, também traduzimos “*español*” por “ibérico”.

⁴⁷ *Journal de pensée*, caderno II, Nov. 1950 [15], trad fr. Courtine-Denamy mod. Seuil, 2005, t. I, p. 56-57. Ver também Nov. 1965 [58] e [59], e julho 1968 [76] e [77].

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

“eu te seguro os joelhos”, un *kerdáleon mythos*

Sob a larga noção de performance, reuni até agora pelo menos dois tipos de atos de fala: atos de fala como o *Poema* de Parmênides lido por Górgias ou os *statements* das audiências da Comissão Verdade e Reconciliação, e, por outro lado, o que eu gostaria de chamar de atos de língua, com a responsabilidade semântica ou o efeito-mundo da diferença das línguas. Gostaria, através de um último exemplo, de tentar aproximar performance e performativo *stricto sensu*.

Trata-se novamente de algo como uma cena primitiva: a invenção em Homero do discurso eficaz, do “discurso que ganha”. Mas, outra vez mais, não me apego ao quadro austiniiano, já que se trata de poesia – não vamos decidir entre “uso poético da linguagem” e “uso da linguagem em poesia”: em um caso como no outro, Austin nos advertiu, “esses trabalhos não têm nada a ver com o uso ilocucionário”⁴⁸.

Eis a cena, uma das mais conhecidas da Odisseia: a chegada à terra dos Feácios. Ulysses, escapando do naufrágio, sobe da praia até o rio e adormece exausto sob as folhas. Nausicaa e suas mulheres vêm para lavar roupas e brincam enquanto estas secam. A bola cai numa cachoeira, elas gritam, ele acorda. Sentado, ele se agita com a mente e o coração:

Odisseu emerge dos arbustos; sua mão robusta rompe um galho vicejante da selva espessa. Urgia velar a genitália. Leão montês, confiado no vigor, investe contra o aguaceiro e o vendaval, pupilas flâneas, atrás de pécoras e de bois, ariscos cervos galhudos, e no espaço estreito o ventre preme a entrar para assediar, mortífero, a rês, assim o herói decide que entre as moças belas-tranças, avançaria, embora nu. Premia-o a privação. Desponta sujo de salsugem, horrível. Fogem beira-rio acima e abaixo.

(*Odisseia*, VI, v.127-138; trad. de Trajano Vieira)

Somente Nausicaa o encara:

Odisseu fica em dúvida: se toca os joelhos da princesa [*gounôn lissoito labôn*], ou se a distância implora com palavras-mel que o conduza à cidade? Pensando assim, concluiu que o mais conveniente seria rogar de longe com palavras doces : não a repugnaria o toque nos dois joelhos? [*gouna labonti*] Então falou palavras-mel cheias de proveito [*meilikhion kai kerdaléon pháto mython*] : ‘me ponho a teus joelhos [*gounoûmaí se*], princesa, és deusa ou mortal?’

(VI, v. 141-149, destaques meus, altero ligeiramente a bela tradução de Trajano).

⁴⁸ *How to do...*, op. cit. p. 104.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Fazendo então um elogio a Nausicaa que assemelha-se ao Cântico dos Cânticos,
Ulisses prossegue :

Meus olhos jamais puderam ver pessoa (um ou uma) equiparável a quem vejo e rendo loas! Rente ao altar de Apolo em Delos, vi um dia o grelo da palmeira que espocava [...] Permaneci ali olhando embevecido, pois nunca vira um fuste assim brotar da terra. Do mesmo modo me extasias, moça, e *temo tocar-te o joelho [deidia d'ainós goúnon ápsasthai]*»
(VI, v. 160-169, destaque meu).

Quando dizer é fazer. Dizer “Estou a teus joelhos” ao invés de estar lá, para melhor estar devidamente, “porque tenho terrivelmente medo de tomar teus joelhos”. O *kerdaléon mythos*, de *kerdós*, “ganho, lucro, vantagem”, esse “discurso vencedor” que Ulisses acaba de proferir, não é um ato de linguagem que se assemelha muito ao performativo? Em suma, esse ato entraria até na categoria dos *behabitives*, “comportativos” ou “comportamentais”: “Eu te saúdo” pode vir a substituir a própria saudação e se transformar em enunciação performativa pura. Dizer ‘eu te saúdo’ é saudar-te”⁴⁹. Desde que se especifique que Ulisses aparece como o “inventor”, não tanto porque ele inventa a primeira “saudação” que deixa de saudar, a primeira súplica sem o gesto de suplicar, mas porque ele (Ulysses / Homero) chama a atenção para a substituição do ato da coisa, do ato real, pelo ato de discurso, e para a vantagem dessa substituição.

Por isso é que é interessante submeter esta frase aos diferentes critérios austinianos do performativo. É e não é performativo. Observemos os principais pontos de contato:

1. É, de fato, um *speech act* [ato de fala] que age “*in saying*” (ilocucionário) e não apenas “*by saying*” (perlocucionário).
2. É convencional ou não? Porque a convenção, que negligenciamos até agora, é um dos mais seguros critérios de distinção: “Os atos ilocucionários são convencionais, os atos perlocucionários não o são”⁵⁰. A resposta é um tanto perversa. Na verdade, tomar os joelhos é uma convenção – é o gesto que fazem os suplicantes – mas “me ponho a teus joelhos” não é. Agora, diz Austin, “atos de ambos os tipos [*sc.* ilocucionários e perlocucionários] [...] podem ser executados sem o uso de palavras; mas mesmo assim, o ato (o aviso, por exemplo) deve ser um ato não verbal *convencional* para merecer ser chamado de ilocucionário; e, por outro lado, os atos perlocucionários não são convencionais, embora

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81, e para os « comportamentais » em geral, ver a 4ª parte da última conferência.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 121 (cf. o exemplo da « reverência », p. 107).

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

possam ser evocados por atos que o são”⁵¹. Daí o paradoxo: se Ulisses tivesse tomado os joelhos, visto que este é um gesto convencional, ele teria feito um ato ilocucionário, um performativo, ao passo que ao inventar dizendo: “me ponho a teus joelhos... porque temo tocar-te os joelhos”, já é muito menos seguro!

3. Quanto aos efeitos e consequências, as categorias são ainda mais difíceis de definir e atribuir. O ato ilocucionário é “ligado a” efeitos, mas não é do seu próprio, como o ato perlocutório, os “produzir”; “No entanto, existem três maneiras pelas quais os atos ilocucionários estão relacionados a efeitos: três maneiras distintas de produzir efeitos a caracterizar o ato perlocucionário”⁵², a saber:

a) *securing uptake* (“Certificar-se de ter sido bem compreendido”): “Um ato ilocucionário não terá sido feliz ou realizado com sucesso, se um determinado efeito não tiver sido produzido. Isso não significa, no entanto, que o próprio ato ilocucionário seja a produção de um determinado efeito. Simplesmente não se pode dizer que eu avisei um auditório se ele não ouviu minhas palavras ou não as tomou em certo sentido. Um efeito deve ser produzido na audiência para que um ato ilocucionário possa ser tomado como realizado”⁵³. “Me ponho a teus joelhos” satisfaz esse critério: Ulysses certamente foi bem entendido por Nausicaa.

b) *taking effects* (“Fazer efeito”, não deve ser confundido com “produzir consequências”); O exemplo é bastante claro: “Eu batizo este barco de *Rainha Elizabeth*” só teve o efeito de nomear ou batizar o barco; e certos atos subsequentes – como o chamá-lo de *Generalíssimo Stalin* – seriam então nulos e sem efeito”. “Me ponho a teus joelhos” não parece fazer efeito dessa forma, Ulisses ainda pode tomar a mão de Nausicaa ou pôr-se aos joelhos de Alkinoos. No entanto, existe um efeito convencional desse tipo, na medida em que Nausicaa não pode deixar de ouvi-lo: o gesto do suplicante é um gesto religioso e solene como o do juramento (Aquiles recusar a Príamo quando suplica para lhe devolver o corpo de Heitor constitui uma ruptura ou evento fora da convenção), e com o *kerdaléon mythos* o discurso dispensa o gesto, vale o gesto.

c) *inviting response* (“Convidar a responder”). A diferença com a resposta ao perlocucionário é ainda mais delicada. Ela passa, apontamos no início, entre “eu ordenei e

⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

⁵² *Ibidem*, p. 118. É preciso citar aqui a 2ª ed. inglesa, mais clara: « So here are three ways, securing uptake, taking effect, and inviting a response, in which illocutionary acts are *bound up* with effects ; and these are all distinct from the *producing of effects* which is characteristic of the perlocutionary acts » (destaques meus). Cf. p. 121.

⁵³ *Ibidem*, p. 115-116 para tudo o que segue.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

ele obedeceu [*I ordered him and he obeyed*]", e "eu o fiz obedecer [*I got him to obey*]"⁵⁴, a segunda frase implica, se entendi bem, um ato perlocucionário de persuasão (ligado a diversos meios, de tipo retórico como "incitações", uma "presença pessoal", mas também, eventualmente, a uma "influência podendo chegar até ao constrangimento"). A única certeza é que "me ponho a teus joelhos" provoca uma resposta de Nausicaa, e que esta resposta, em si mesma profusa, é, no entanto, convencional e inteiramente dirigida ao suplicante: "A braciândida Nausicaa responde-lhe: ' Não me pareces mau nem tolo, forasteiro. O próprio Zeus concede ao homem alegria, ao nobre e ao torpe, a cada qual conforme assim decida. Cabe suportar o que for teu. Recém-chegado agora à nossa urbe feácia, não haverás de carecer de roupa, de algo que é justo que receba o sem ventura súplice' "⁵⁵. É por isso que deduzirei, sem hesitar, que a perlocução é eficaz e que a invenção ilocucionária é bem sucedida.

Diante dessa confusão, compreende-se que Benveniste tenha escolhido privilegiar um critério e só um, o critério gramatical: a enunciação ilocucionária deve estar na 1ª pessoa, voz ativa, com simetria do presente — para Benveniste « Venha », ou « Cão » numa placa, não são performativos.

Um enunciado é performativo na medida em que *denomina* o ato *performador*, pelo fato de *Ego* pronunciar uma fórmula que contém o verbo na primeira pessoa do presente. [...] Um enunciado performativo não é por poder modificar a situação de um indivíduo mas na medida em que é *por si mesmo* um ato. O enunciado é o ato."⁵⁶

O performativo então terá como propriedade essencial:

a de ser *sui-referencial*, de referir-se a uma realidade que ele próprio constitui, pelo fato de ser efetivamente enunciado em condições que o tornam ato. Daí decorre o ser ao mesmo tempo manifestação linguística — uma vez que deve ser pronunciado — e fato de realidade, enquanto cumprimento de ato. O ato identifica-se, pois, com o enunciado do ato. O significado é idêntico ao referente"⁵⁷.

Esta definição que simplifica tudo casa perfeitamente com o "me ponho a teus joelhos": o enunciado é de fato o ato, e o significado é idêntico ao referente.

Uma série de observações, para abrir, mais do que para concluir.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 117 ; cf. *supra*, n. 4. Para o que segue remetemos à p. 118.

⁵⁵ *Odisseia*, VI, 187-193, trad. de Trajano Vieira.

⁵⁶ E. Benveniste, « A filosofia analítica e a linguagem », in: *Problemas de linguística geral I*. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. 2ª ed. Campinas: Pontes; Editora da UNICAMP, 1988, p. 303. [*Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 274.]

⁵⁷ *Ibid.* p. 302.

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

Este poderia ser o ponto de partida para uma história, ou melhor, para uma genealogia, do performativo. Austin, apoiando-se em Jespersen e sua concepção muito questionável de uma “linguagem primitiva”, sugere que “historicamente, do ponto de vista da evolução da linguagem, o performativo só apareceria depois de certas enunciações mais primárias”, especialmente na forma de “performativos implícitos, incluídos (como partes de um todo) na maioria dos performativos explícitos ... (“Eu farei”, por exemplo, teria aparecido antes de “eu prometo que vou fazer”)”⁵⁸; com o constativo e o performativo, não seria tanto uma questão de “dois pólos”, antes mais de uma “evolução histórica”. É, de minha parte, no seio do próprio performativo que eu gostaria de distinguir algo como épocas ou idades. Com Ulisses e Homero, trata-se de um performativo “pagão”. “Pagão” remeteria aqui às condições de sucesso, que poderiam ser esboçadas da seguinte maneira: é preciso o cosmos para esta invenção, de toda forma, esta invenção se faz em uma estrutura de comunicação e de analogia cósmicas, e, toda a passagem não deixa de testemunhá-lo, na permeabilidade homem-deus. Ulysses, o divino, é um leão das montanhas, um homem viril e nu, um refugio das ondas; Nausicaa é uma jovem, uma deusa ou uma mortal, ela é, mais exatamente, o jovem broto de uma palmeira. O *kerdaléon mythos*, sejamos sensíveis a isso, é a invenção de um homem para uma mulher: a maneira menos assustadora de tomar seu joelhos, com esse gesto do suplicante que, de acordo com as “considerações arriscadas de Onians”⁵⁹, dirige-se ao poder de gerar (*gígnomai*), joelho, colo (*gónu*) como sede do poder vital. Mas, acima de tudo, o pagão se autoriza apenas por si mesmo, ele é a si mesmo sua própria autoridade. Por quê? Porque, no mais fundo do monoteísmo, nada diz que ele não seja ele próprio um deus: um pagão é quem supõe que o outro, aquele ou aquela que avança diante dele, pode ser um deus. Ele lhe diz: me ponho a teus joelhos, “seja você deusa ou mortal”, e ela diz para si mesma “agora, ele se parece com os deuses dos campos celestes” (VI, 243). Jean-François Lyotard tem razão de afirmar: “Um deus pagão é, por exemplo, um narrador eficaz”⁶⁰. Porque cada um é autor, só se autoriza por si mesmo, no sentido de que ele se autoriza de seu poder ser deus.

Por contraste com o cristão: “Este é o meu corpo”. Este é o meu corpo apenas porque Deus, o único deus, diz e me autoriza a dizer isso. Ou com o moderno: “Eu declaro aberta a sessão”, porque sou eu o juiz investido com autoridade judicial. Distinguiríamos assim um

⁵⁸ *How to do...*, *op. cit.*, p. 92 ; depois p. 149.

⁵⁹ É assim que Chantraine, *op. cit.* sv. *gonu*, remete a R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge U.P., 1951, p. 174-183 (trad. fr. *Les Origines de la pensée européenne*, Seuil, 1999).

Cassin, Barbara
Sofística, Performance, Performativo

performativo pagão, poético e político, um performativo cristão, religioso e sacramental⁶¹, e um performativo secularizado, socializado ou sociologizado, segundo os três modelos: “Me ponho a teus joelhos” / “Este é o meu corpo” / “O A sessão está aberta”.

Essa genealogia do performativo deixa aberta a questão da relação entre performativo e performance, categoria muito mais vasta, como a dos atos de fala, e cujo performativo constitui algo como a ponta de lança. Pensar em termos de performance está, de qualquer forma, relacionado, a meu ver, à transformação do panorama geral que Austin pretende operar com o performativo. Ele insiste em sua última conferência, expondo as cinco classes mais gerais de performativos, que, embora ele esteja “longe de ficar tão contente com umas quanto as outras”, todavia permitem:

«[...] dismantlar dois fetiches (que estou bastante inclinado, confesso, a maltratar...), a saber: 1) o fetiche verdade-falsidade, e 2) o fetiche valor-fato [value-fact] »
How to do..., op. cit., p. 150.

Mas eu falei demais. Permitam-me concluir abruptamente com esta última frase de Austin, bem no fim de sua última conferência:

« I leave to my readers the real fun of applying it in philosophy ⁶² »
(*How to do ...*, p. 164)

[Traduzido em dezembro de 2016.]

⁶⁰ J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, 1977, ver em particular p. 43-49.

⁶¹ Cf. Irène Rosier, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, 2004

⁶² Deixo aos meus leitores a graça de aplicar isso em filosofia.