

# Pensar o Between: sobre o pensamento de Hugh J. Silverman<sup>1</sup>

Mario Perniola<sup>2</sup>

373

## *Between e metaxý*

Uma das ideias centrais do pensamento de Hugh J. Silverman é a de *between*. Ela não só constitui uma das principais apostas do livro *Inscriptions* (1987), mas se impõe como uma noção chave na obra *Textualities* (1994), que representa o fruto mais maduro de sua reflexão filosófica. Silverman, além de abordar esse conceito, o aplica em toda uma série de argumentos que vão da teoria da literatura à autobiografia filosófica, da representação do corpo à legitimação do saber universitário. Ele conduz, assim, uma estratégia muito ambiciosa que se articula em três momentos fundamentais: retirar, em primeiro lugar, a ideia de *between* da interpretação reducionista que lhe é dada na metafísica clássica, mostrar o seu pertencimento ao pensamento da diferença de ascendência heideggeriana e, por último, provar a fecundidade de tal noção ao abordar filosoficamente as mais diversas questões.

O termo *between* é a tradução da palavra grega *metaxý*, advérbio com valor preposicional, composto de *metá* (no meio, entre), e *syn* (com, junto, unido a): ele denota o espaço que está no meio e que põe em relação. Trata-se de uma palavra que contém em si dois aspectos logicamente antitéticos: de fato, como observa Patrizia Pinotti (1997), por um lado, indica um estado de separação, por outro, um movimento de

---

1 In memoriam (1941-2018)

2 Tradução de Juan Manuel Terenzi. Doutorando CNPq/UFSC, membro do Núcleo Onetti e orientando da professora Dra. Liliana Reales. Do original: PERNIOLA, Mario. "Pensare il Between. Sul pensiero di Hugh J. Silverman". In: *Ágalma*, n. 13, marzo, 2007. ISSN: 1723-0284. Texto cedido por Mario Perniola especialmente para a Revista Landa por intermédio de Juan Manuel Terenzi, um dos tradutores de Perniola no Brasil.

aproximação, e se presta, por isso, a salientar tanto a distância existente entre dois termos quanto a sua proximidade. Pode indicar uma linha de demarcação, um lugar de trânsito, ou também um ponto de encontro. Estas acepções podem ser encontradas na obra de Platão, a qual constitui a primeira grande reflexão filosófica sobre esta noção (Souilhé, 1919). Em Platão, o *metaxý* caracteriza a condição do daimônico, que é algo de intermediário entre o imortal e o mortal, e por isso está relacionado com a ideia de *eros*, cuja natureza no pensamento clássico permanece enigmática: ora é sublinhada a tensão entre os opostos, ora a sua conciliação, ora, enfim, algo de intermediário entre o conflito e a sua resolução (Perniola, 2001, p. 59-77). Mas o *metaxý* também indica, em outros contextos filosóficos, o paradoxo do instante encapsulado entre o não mais e o ainda não, e o gênero gramatical neutro (Pinotti, 1997, p. 1118). É verdade que justamente por causa desta ambiguidade o lugar do *metaxý* é tomado de *mésos* (meio, no meio, central). Com tal substituição, que está essencialmente relacionada com a filosofia de Aristóteles, a problemática do intermediário é pensada em função da busca de uma via intermediária, considerada como a melhor solução para o conflito entre dois contrários. Atrás de uma questão linguística se esconde, talvez, uma mudança lógica de enorme alcance que implica o triunfo de um ponto de vista metafísico orientado a uma busca, também na ética e na política, de soluções moderadas, distantes em igual medida dos extremos. Na passagem do grego ao latim, as palavras *medius*, *medietas* e *mediator* pertencem inteiramente ao horizonte semântico-conceitual do grego *mésos*, recaindo, assim, no interior da metafísica.

Pode-se afirmar, portanto, que o pensamento ocidental removeu completamente o caráter enigmático implícito no *metaxý*, substituindo-o com a *medietas*, isto é, com a busca da via intermediária? A resposta é negativa, porque com Agostinho foi introduzida uma nova palavra, a *mediatio*, que apesar de pertencer ao tronco semântico de *medius*, o subverte completamente. Com efeito, a reflexão de Agostinho sobre a função mediadora de Jesus Cristo não pode estar contida no âmbito da metafísica clássica, mas se inscreve numa outra tradição, a judaico-cristã, que ignora a ideia de uma mediação entendida como justo-meio entre dois extremos. Não existe em Israel um direito privado que atribua uma função ao *mesítes*, ao mediador entendido como negociador entre dois litigantes postos em relação simétrica entre si. O árbitro (em grego, *elénchon*) é quem restabelece a justiça através da correção do culpado. Isso está, aliás, perfeitamente de acordo com a concepção veterotestamentária

de Deus como *completamente outro*, radical *diferença* em relação ao gênero humano. Os denominados mediadores entre Deus e o povo, isto é, os sacerdotes e os profetas, nunca são figuras neutras. Resta, portanto, entender em que sentido Cristo pode ser definido como o mediador entre Deus e a humanidade: de fato, deve-se ter presente que no Novo Testamento existe uma só passagem (1 Tm 2,5) em que Cristo é definido assim, e que a interpretação de tal passagem é por sua vez controversa (Becker, 1970).

Em Agostinho, por sua vez, a ideia de Cristo como mediador é objeto de um amplo debate em *De Civitate Dei* (IX, 15-17; XI, 2): Agostinho refuta nessa passagem a ideia platônica do daímon como mediador entre os homens e os deuses, porque mesmo estando entre as duas partes ele não pode se comunicar nem com estes, nem com aqueles. A mediação do daímon teria, por isso, um caráter estático, meramente topológico. Para que haja uma mediação efetiva entre dois termos que são mutuamente incomensuráveis, como a condição divina e o gênero humano, ocorre um movimento infundado e gratuito que possa vir em auxílio do gênero humano compartilhando a mortalidade do corpo humano. Tal foi, justamente, a mediação de Cristo que se fez mortal, assumindo as fraquezas da carne, mas que não permaneceu como tal porque ressuscitou. Deste modo, Agostinho introduz o tempo como elemento essencial de uma mediação entre termos assimétricos. Aqui obviamente não há nenhuma negociação, mas só doação gratuita.

Agostinho representa, portanto, uma mudança de importância epocal, porque é o primeiro a pensar a possibilidade de uma mediação no âmbito de um pensamento da diferença, herdado do judaísmo. Mas ele não se limita a encontrar uma solução original para o problema da natureza de Cristo. Nas *Confissões*, ele põe a diferença precisamente no interior do ser humano mesmo: a ideia central que está na base desta autobiografia é que o homem não está em posse de si mesmo, fechado numa identidade determinada de uma vez por todas, mas deve buscar e encontrar a si mesmo (Rombach, 1987, p. 96). Nem sequer nos conhecemos a nós mesmos: há algo no interior do ser humano que permanece desconhecido e que só graças a uma confissão pode emergir (*Confissões*, X, 1-5).

Com Agostinho tem início, assim, a autobiografia filosófica, que não é simplesmente a narrativa da própria vida, mas a mediação entre

dois termos incomensuráveis e impessoais: por um lado, não há um escrevente, mas um escritor, por outro, não um personagem, mas algo de estranho e desconhecido. O escritor, ao entrar no espaço literário, coloca entre parênteses e suspende a sua subjetividade; mas também o si mesmo sobre o qual escreve perde a própria identidade. Para utilizar os termos usados por Silverman (1994, p. 101-102), entre *autobiographer* e o *autobiographed* não há uma relação de intimidade, nem de transparência, mas um *slash*, um *metaxý*, um *between*, que os mantém juntos através do surgimento de sua distância da vida vivida. A esse respeito, me parece que Silverman radicaliza o distanciamento em relação à vida natural e empírica que caracteriza a hermenêutica. Para Dilthey, o sentido da vida não pode ser apanhado enquanto se vive; todavia, a experiência pode ser revivida através da narrativa participante do histórico e do poeta que lhe confere um sentido. Gadamer é fortemente crítico em relação à exaltação do vivente e do imediato, típico das filosofias da vida; mas a interpretação, mesmo quando se apresenta sob o aspecto de uma simples percepção artística, obtém sempre algum significado. Em Silverman, porém, estamos distantes da vida empírica em dois graus. A noção de *textuality* exerce justamente a função de afastar o texto do seu significado; “the text is *what* is read, but its *textuality* or *textualities* is *how* it is read”<sup>3</sup> (p. 81). Ela é uma espécie de interface entre entidades que não estão mais em relação simétrica entre si.

A relação entre visível e invisível, entre *inside* e *outside*, entre presença e ausência, entre texto e contexto, entre unidade e multiplicidade não pode mais ser pensada em termos opostos e, portanto, sujeitos à uma resolução dialética. Estas noções perderam a sua identidade consigo mesmas; foram explodidas as suas *boundaries*, *margins*, *borderlines*, *frontiers*, *circumscriptions*. Ao mesmo tempo, todavia, não podem ser abandonadas a uma completa anarquia epistemológica. A *textuality* se configura, então, como uma *extrema ratio* que as mantém juntas através de uma *theoretical practice* inexaurível e nunca definitiva. Poder-se-ia dizer que a *textuality* recupera o sentido originário do *metaxý* antes do seu enrijecimento metafísico e da sua absorção na *medietas*, mas ao mesmo tempo se deve acrescentar que esse sentido originário do *metaxý* jamais existiu de fato. Silverman é alheio à exaltação enfática da

---

3 “o texto é o *que* é lido, mas a sua textualidade, ou textualidades, é *como* ela é lida”

origem que caracteriza o pensamento de Heidegger, assim como é alheio à tensão em direção a uma salvação final em Agostinho. O *between* não nos lança para antes da metafísica em direção a uma filosofia que era também poesia, como nos pensadores pré-socráticos, nem nos impele para frente em direção a uma visão escatológica do devir do mundo; o *between* pensa um presente em trânsito, pelo qual a metáfora da ponte parece a mais pertinente: “The philosopher’s responsibility is *to be a bridge*, to link ideas, concepts, points of view, practices, and so on, and to show how and that they are different. The philosopher as a bridge is a passage, or link between differences”<sup>4</sup> (p. 238).

### ***Between e entre-deux***

377

Se do grego antigo passamos às línguas românicas, o que merece ser interrogado é o termo francês *entre-deux*. O prefixo *entre*, que vem do latim *inter*, é usado nos substantivos para designar o intervalo que decorre entre duas coisas, e nos verbos para salientar a reciprocidade ou o início de uma ação. Este último significado é evidente na palavra francesa *entreprendre*, de onde o inglês *entrepreneur*. Ele introduz no campo semântico-conceitual que estamos explorando a dimensão da ação, que me parece um aspecto importante do pensamento de Silverman.

Isso resulta particularmente evidente na interpretação dada por Husserl, cuja filosofia se caracteriza por uma orientação fortemente contemplativa. A leitura de Silverman (1987) relativiza o caráter contemplativo da *epoché*, da redução fenomenológica husserliana: o *bracketing procedure*<sup>5</sup> não eliminaria a aptidão natural, mas “rather it leaves the natural world in order to study it more clearly”<sup>6</sup> (p. 16). Apesar de que o *transcendental self* (eu transcendental), ao qual se tem acesso através da *epoché*, seja diferente do *natural ego*, porque fenomenologicamente crítico, todavia – na interpretação de Silverman – eles não são absolutamente separáveis. A fenomenologia não é um idealismo. Isso resultaria evidente na própria relação entre o *Leib* (*living*

4 “A responsabilidade do filósofo é *ser uma ponte*, conectar ideias, conceitos, pontos de vista, práticas, e assim por diante; e mostrar não só que são diferentes, mas também como. O filósofo como ponte é uma passagem, ou uma ligação, entre diferenças”

5 Termo em inglês para denominar a suspensão do juízo (*Einklammerung* em alemão, ou *epoché* na transliteração do conceito grego) acerca da objetividade do mundo, levada a cabo pelo filósofo alemão Edmund Husserl em sua redução fenomenológica. (n. do t.)

6 “abandona o mundo natural a fim de estudá-lo melhor”

*body*/corpo vivo) e o *Körper* (*physical body*/corpo físico); por mais que eles sejam essencialmente diferentes, todavia “occupy the same location, here in the literal sense of locus, place and space”<sup>7</sup> (p. 23). Eles estão no mesmo mundo, que é conjuntamente *life-world* (mundo-da-vida) e *world of objective science* (mundo da ciência objetiva) (p. 25).

Essa interpretação de Husserl levanta, no entanto, uma interrogação, porque o *transcendental self*, o resultado da *epoché*, não pertence nem ao *life-world*, nem à *objective science*. A essência da *epoché* consiste no *bracketing*, seja de um ou de outro: a redução fenomenológica ocorre precisamente na sua separação, seja do empirismo vitalístico, seja do método das ciências modernas. Poder-se-ia dizer que ela é um *entre-deux* entre os dois? Que a tarefa da filosofia seja um *entre-deux* entre o mundo histórico e a ciência? Entre a experiência empírica e o saber científico?

Mesmo que tivéssemos dado uma resposta positiva a esta pergunta, ainda não teríamos resolvida nada, porque a questão se propõe dentro daquele espaço intermediário, daquele *between* que identificamos como o campo da filosofia. Seria a *epoché* uma aptidão apenas teórica e contemplativa, ou seria também a premissa – para não dizer o início – de uma ação? Seria o *entre-deux* um *entreprendre*, ainda que de um tipo diferente da ação empírica do mundo natural, ou ele permanece fechado em um horizonte exclusivamente especulativo? É certo que na filosofia de Silverman está implícito um energismo que não pertence à fenomenologia alemã, mas que se vincula com a corrente fenomenológica da filosofia francesa, especialmente de Merleau-Ponty e Sartre.

Esses dois pensadores foram objeto de um estudo extremamente cuidadoso e amplo por parte de Silverman (1987), que salientou o aspecto prático da filosofia de ambos: “For Merleau-Ponty philosophising moves into the embodied arena of practical life”<sup>8</sup> (p. 116). Em relação a Sartre, “the self is action and words are actions”<sup>9</sup> (p. 181). Todavia, é duvidoso que o *entreprendre* vá na mesma direção de Merleau-Ponty e de Sartre. Para o primeiro, se trata de reavaliar o mundo sensível no

7 “ocupam o mesmo local, no sentido literal de locus, lugar e espaço”

8 “Para Merleau-Ponty, o filosofar se move dentro do âmbito da vida prática”

9 “o eu é ação, e palavras são ações”

âmbito da investigação fenomenológica: a filosofia é acompanhada por uma sombra, que é o ser natural, a corporeidade entendida como sentir, experiência da irreflexão, do primordial, daquilo que precede o conceito. Acertadamente, observa Silverman: “The Merleau-Ponty leap into the texture of the world, with its corporeality, and its visibility is hardly a fall. It is an achievement: the success of Western philosophy which negates itself in order to live, to understand and to act”<sup>10</sup> (p. 122). Para Sartre, a literatura já é ação porque não é prisioneira da situação em que nos encontramos, mas a excede; é um acontecimento novo que não é possível explicar em conformidade com aquilo que está dado. Ela nasce de um ato de liberdade e se dirige à liberdade do leitor, retirando-o do rígido determinismo do mundo real. Como diz Silverman a propósito de Sartre: “The poetic act is a gesture”<sup>11</sup> (p. 186).

Há em Silverman algo mais do que uma filosofia da sensibilidade, algo mais do que a consciência da importância da ação literária. Ele não é só o autor de um incansável trabalho hermenêutico, o agudo intérprete das tendências filosóficas mais relevantes da filosofia continental da segunda metade do século XX. A sua atividade não é só um pensar, mas também um operar prático, um organizar, um promover, um ligar, em uma só palavra, um *entreprendre*. Essa atividade – que se manifestou no propósito da *International Association for Philosophy and Literature* (IAPL), na criação de dezenas de colóquios e seminários, na construção de uma rede internacional que envolve centenas de estudiosos e filósofos no mundo inteiro, com importantes coleções de livros, estando atenta para aquilo que surge como algo novo no panorama dos estudos filosóficos – é uma espécie de *filosofar na prática*, um transformar o pensamento do *between* em uma ação do *between*, que por sua vez solicita um ulterior aprofundamento da noção do *between*. Há, em suma, um vai-e-vem entre o pensar e o agir, um dinamismo que requer, por sua vez, ser pensado. Não existe só um pensamento do *between* e uma ação do *between* e sua remissão recíproca, mas um *between* entre um e outro, *entre*<sup>12</sup> o pensamento e a ação, um lugar de onde um e outro

10 “O salto de Merleau-Ponty para a textura do mundo, com a sua corporeidade e visibilidade, não é uma queda. Trata-se de uma conquista: o sucesso da filosofia ocidental que nega a si mesma para sobreviver, entender e agir”

11 “O ato poético é um gesto”

12 O *entre* aqui citado é proveniente do francês. (n. do t.)

retiram sua origem. Ora, a palavra “origem” não é a correta, porque faz pensar em algo de unitário de onde nasceriam juntos o pensamento e a ação, fazendo-nos recair na metafísica e no logocentrismo. O cuidado com que Silverman estudou Derrida o impede de cair nesta armadilha: o *between* não é uma distinção (*Unterscheidung*) resultante da divisão de algo que é unitário, mas uma diferença (*Differenz*), ou melhor, uma *différance*, termo cunhado por Derrida para indicar algo que “can have no center, no focus, no point”<sup>13</sup> (p. 298). Tal é o *between*, por assim dizer, desde o início, mesmo se de início não se pode falar enquanto tal: “*Différance* is the indecidable which does not choose one road or the other”<sup>14</sup> (Silverman, 1994, p. 21).

Como sair desta duplicação vertiginosa do *between*? Desta espécie de *mise en abîme* do *between*? Talvez esteja implícita na própria palavra, que parece conter em si mesma um redobro da duplicidade: *be*, de fato, vem do latim *bis* (que quer dizer duas vezes), enquanto *tween* vem da mesma raiz de *two*. Na verdade, seria mais lógico dizer apenas *tween*, como acontecia na Idade Média. *Between* resulta, assim, ainda mais ambíguo do que o grego *metaxy*: de fato, da mesma forma que este, implica uma ligação (como na frase: “There is regular train service between Rome and Paris”<sup>15</sup>), mas também uma separação (como na frase: The wall between Israel and Palestine”<sup>16</sup>); e tem em si mesmo uma duplicação da duplicidade que falta no grego *metaxy*, assim como no francês *entredeux*.

O que pode manter unido o aspecto teórico e prático do *between*? A resposta já se encontra implícita no ponto de partida, na *epoché* fenomenológica, que – além do aspecto especulativo – contém também uma dimensão estética. Por mais que Husserl tenha se ocupado pouco da estética, é difícil negar que exista uma afinidade entre a *epoché* fenomenológica e o desinteresse estético (como ele é descrito por Kant na *Kritik der Urteilskraft*). Em ambos os casos há um *bracketing*, uma neutralização das experiências cuja raiz está no *sentir*. Existe, portanto, um sentir suspenso, autônomo em relação à vontade de saber e ao interesse prático, distante em relação à vida prática, que

13 “não pode ter um centro, um foco, um ponto”

14 “*Différance* é o indecidível que não escolhe este ou aquele caminho”

15 “Existe um serviço de trem regular entre Roma e Paris”

16 “O muro entre Israel e a Palestina”

foi reconhecido como típico da aptidão estética. Deste modo, a inteira problemática do *between* poderia ser reconsiderada sob uma nova luz, que atribui ao sentir uma função primária em relação ao pensar e ao agir: em outras palavras, tanto a redução fenomenológica quanto a ação *entrepreneurial* nasceriam de uma *epoché*, de um *bracketing*, de um *detachment* que pertence ao horizonte estético.

Qual é a posição de Silverman em relação à essa virada estética, que atribui ao sentir uma função primária em relação ao pensar e ao agir? Em *Inscriptions* (1987), essa resposta se encontra ainda em incubação: “the philosopher must return to experience in order to develop the language of experience”<sup>17</sup> (p. 134). Todavia, a frase seguinte reafirma ainda os direitos da ação, excluindo a possibilidade que a experiência estética seja essencialmente diferente em relação à vida cotidiana: “But the language is an elaboration of whatever achieves meaning in our daily lives”<sup>18</sup> (ibid.).

O volume seguinte, *Textualities* (1994), parece, pelo contrário, se mover principalmente numa direção estética. Entre os autores estudados por Silverman, figura Maurice Blanchot, cujo objeto de reflexão *par excellence* é uma experiência-limite, irreduzível tanto à unidade quanto à dualidade, tanto à presença quanto à ausência: o seu espaço é precisamente o *entre-deux*. A entrada neste espaço intermediário, que para Blanchot é o da literatura, implica um processo de desobjetivação e a entrada num sentir impessoal, que apresenta não poucas afinidades com o que Silverman nomeia de *textuality*.

No volume *Textualities* consta um ensaio muito original sobre a fotografia dos filósofos, nomeadamente de Sartre e de Heidegger, que mostra a amplitude e a flexibilidade da noção de *textuality* (p. 151-161). Silverman comenta dois livros fotográficos que reproduzem uma série de fotografias dos dois filósofos, e se interroga sobre a relação existente entre o pensamento deles e as suas imagens: “Photobiographical textuality ‘interprets’ the philosopher’s body somewhere between thought and action”<sup>19</sup> (p. 155). A textualidade do corpo dos filósofos seria, portanto,

17 “o filósofo deve voltar à experienciar para desenvolver a linguagem da experiência”

18 “Mas a linguagem é uma elaboração de tudo aquilo que adquire significado em nossas vidas diárias”

19 “A textualidade fotobiográfica “interpreta” o corpo do filósofo em algum lugar entre o pensamento e a ação”

diversa da textualidade de um corpo qualquer: ela daria forma à própria filosofia. Os dois livros de fotografias são, com efeito, muito diferentes entre si, não menos do que as respectivas filosofias. As fotos de Sartre, em sua maioria ocasionais, percorrem toda a sua vida, desde os quatro anos de idade até quase a sua morte, e o representam não só na sua atividade de escritor, mas também como alguém que percorre o mundo de modo incansável. As imagens de Heidegger são, pelo contrário, obra de um só fotógrafo, e representam o filósofo já muito ancião em seu lar. A análise de Silverman, extremamente analítica e aguda, é constantemente focalizada sobre o *between* entre o pensar e o agir. Todavia, precisamente o fotografar, que imobiliza um instante individual da vida numa única imagem, implica uma espécie de *epoché*, de suspensão, de *bracketing* que não pertence ao fluir vital dos pensamentos e das ações. Agora eu me pergunto se a *photobiographical textuality* não consiste justamente nessa *epoché*, nesse sentir suspenso cuja natureza não é cognoscitiva, e nem sequer prática, mas estética. Nesse sentido, ela não diz respeito apenas ao corpo dos filósofos: a diferença estaria no fato de que os filósofos pensam e operam “at the edge of an abyss”<sup>20</sup> (p. 237) e, por isso, as suas fotografias nos afetam porque a experiência fotográfica remete ao pensamento deles e às suas ações. A fotografia é, portanto, autônoma em relação ao que representa: o seu interesse residiria na possibilidade dessa referência. Por isso o corpo dos filósofos fala, enquanto o de uma estrela pornô permanece mudo: talvez não saberemos jamais se ela encontrou um *between*, ou para dizê-lo com as palavras de Clarice Lispector “um momento grande, parado, sem nada dentro” (1980), isto é, o paradoxo de um instante encapsulado entre o não mais e o ainda não.

### ***Between e Zwischen***

As investigações acerca do *metaxy* e do *entre-deux* são propedêuticas em relação ao termo alemão *Zwischen*, que constitui uma palavra chave do pensamento de Heidegger. Ele ocorre muito frequentemente em textos que pertencem a diversos períodos da sua atividade (Feick, 1980): o uso do termo está fortemente relacionado com a ideia central da ontologia heideggeriana: a diferença (*Differenz*) entre (*zwischen*) o ser (*Sein*) e o ente (*Seiendes*) (Silverman, 1987, p. 44-51).

Encontro na obra de Silverman dois momentos em que a discussão do *Zwischen* heideggeriano conduz a resultados particularmente

---

20 “à beira de um abismo”

significativos. O primeiro diz respeito à questão da interpretação (1994, p. 31-37). Referindo-se ao ensaio *Die Sprache (A linguagem)* (1959), Silverman desubjetiviza o processo hermenêutico: este não ocorre entre o sujeito e o texto. O que está *between*, o que *inter-est*, isto é, o que interessa, não é a passagem do texto através da mediação do sujeito. Este plano é o do discurso (*discourse*), ou seja, da opinião, não o da linguagem. Enquanto se expressarem opiniões e interpretações subjetivas não se acederá à essência da linguagem, que não é absolutamente a relação entre um sujeito (autor ou leitor) e um objeto (o texto). O discurso nos mantém encerrados na escolha entre verdade e mentira: “Ask me no questions, I’ll tell you no lies”<sup>21</sup>, segundo a arguta frase de Goldsmith citada por Silverman. Pelo contrário, na linguagem não há nem verdade nem mentira: a linguagem em sua essência não é nem expressão nem atividade do homem. “Die Sprache spricht”<sup>22</sup> diz lapidarmente Heidegger.

Todavia, isso não quer dizer que a linguagem seja o lugar de uma tautologia inerte. Aliás, precisamente o contrário, ela é acontecimento (*Ereignis*), é advento de uma diferença (*Unter-Schied*), que cai entre (*Zwischen*) duas entidades assimétricas entre si que Heidegger denomina coisa (*Ding*) e mundo (*Welt*). O que importa destacar aqui é a atenção que Heidegger dá à palavra *Zwischen*, que, diferentemente do *between*, sofreu um encurtamento, fazendo cair o prefixo *in*: na Idade Média se dizia *inzwischen*. Não é por acaso que Heidegger salienta o vínculo entre o *Zwischen* alemão e o *inter* latino. Deste último, de fato, provém o alemão *Unter*, que dá tanta ênfase ao *Unterschied*, à diferença. O caráter não-subjetivo que Heidegger e Silverman atribuem ao *Zwischen* já está implícito no uso impessoal que a língua latina faz de *interest*, que passou do significado etimológico de “há diferença entre” para o de “importa”, abrindo sucessivamente todo o vasto e complexo horizonte semântico-conceitual do interesse (Ornaghi, 1984). O que me importa salientar é que a noção de interesse nesta acepção perde a relação com o proveito pessoal, com o benefício individual: o sujeito não sabe o que *inter est*, em outras palavras, não conhece qual é o seu *verdadeiro* interesse, o que lhe importa verdadeiramente. As implicações filosóficas e morais desta ideia de interesse são enormes: enquanto seguimos as nossas afecções subjetivas, permanecemos cegos em relação ao que está no meio, entre as coisas e o mundo.

21 “Não me pergunte nada, e eu não te direi mentiras”

22 “A linguagem fala”

O segundo momento em que Silverman aborda o *Zwischen* heideggeriano ocorre quando ele discute a obra de arte (1994, p. 49-57). O ponto de referência de tal discussão é o ensaio de 1961, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (*A origem da obra de arte*). Como se sabe, este ensaio remonta à década de 1930 e foi reunido junto a outros textos no volume *Holzwege* (1950). Porém, na edição avulsa lançada em 1961, Heidegger acrescentou um *Addendum* muito importante. É sobre ele que se concentra, em última análise, a discussão de Silverman. A questão pode ser formulada da seguinte forma: se na arte existe a experiência de um *between*, quais são os termos entre os quais ele se coloca? A resposta mais óbvia seria: entre o autor e a obra, entre o artista e o artefato. Mas esta é uma resposta que recai na oposição entre sujeito e objeto, isto é, dentro da metafísica moderna centrada no sujeito que Heidegger refuta. Por isso Heidegger introduz no *Addendum* dois outros termos, *thesis* e *Ge-stell*. Com a palavra grega *thesis* Heidegger procura algo de absolutamente diverso da posição imediata do objeto, tal como é pensada pela dialética de Hegel (à qual segue uma antítese e uma síntese): *thesis* significa um deixar que a coisa esteja diante de nós no aparecer da sua presença, sem, no entanto, se enrijecer na imobilidade de uma certeza. Quanto à palavra alemã *Ge-stell*, ela não significa aparelho ou dispositivo; estamos num horizonte que não tem nada a ver com uma visão instrumental e funcionalística do operar. Esta palavra foi utilizada por Heidegger para definir a essência da técnica, que consiste numa espécie de imposição ou constrição, mais próximo a um ouvir do que a um obedecer. Aqui, Heidegger descreve, em outros termos, a mesma relação que ele tinha definido com os termos *Ding* e *Welt* no ensaio *Die Sprache*. Entre *thesis* e *Ge-stell* há um *Zwischen*: é nesse *Zwischen* que a obra de arte acontece, não no sentido que aparece na história (*Historie*), mas na medida em que é história (*Geschichte*). Por isso Heidegger não procura fornecer uma visão absolutamente contemplativa e estática da arte, semelhante àquela da estética acadêmica que ele refuta. A essência da arte é *enérgeia* num sentido mais profundo e radical da energia do mundo moderno.

Nesse aspecto, Silverman permanece fiel ao pensamento heideggeriano, transferindo-o para a cultura anglófona. Nessa passagem, todavia, há um deslocamento na direção de um outro modo de entender o fazer arte e filosofia. Em Heidegger, a ênfase recai sobre a história (*Geschichte*) e sobre o destino (*Geschick*); em Silverman, sobre a

*textuality as practice* (textualidade como prática). Esse deslocamento não pertence à subjetividade de Silverman, mas está inscrito na língua. *Thesis* é traduzido como *focus*, e *Ge-stell* como *frame*: o *between* da arte seria, então, entre *focus* e *frame*. Mas *focus* e *frame* têm um horizonte semântico-conceitual diferente das palavras heideggerianas: “One might say – escreve Silverman (1994, p. 56) – that the thesis is what gives focus to the truth which arises in the work’s disclosure”<sup>23</sup>. No *focus* latino está implícito um energismo maior do que no grego *thesis* (que remete à ideia de colocar), mesmo se no uso mais antigo significasse a lareira doméstica. Em relação a *frame*, ele está etimologicamente relacionado com a ideia de progresso, avanço: em inglês antigo, *fremman* significa *advance*, *perform*.

385

Permanece em aberto uma última questão: seria a *textuality* um outro modo de dizer a *Unter-Schied*, ou melhor, a *Differenz* heideggeriana? Pode-se dizer que ela abre o espaço, o *between* entre texto e contexto? Mas *texto* e *contexto*, *thesis* e *Ge-stell*, *focus* e *frame* são na verdade tão assimétricos e incomensuráveis entre si para justificar o uso do termo *Differenz*? Ou existe ainda algo de mais radicalmente diferente? Para Heidegger a pergunta não tem sentido, porque essa alteridade não seria absolutamente tal, mas recairia no interior da metafísica, da qual seria mais uma manifestação; por exemplo, o *Wille zur Macht* (vontade de poder) de Nietzsche ainda é uma manifestação da metafísica e não a sua *Überwindung* (superação). Para Silverman, porém, a pergunta é legítima, porque o seu pensamento parece ampliar a noção de *textuality* até que ela abarque tudo. Aqui aparecem duas estratégias filosóficas diversas. A primeira, heideggeriana, exclui quase tudo da *Ereignis* poético-filosófica: para utilizar um termo de Vico, é no fundo uma filosofia monástica. A outra, de Silverman, é por sua vez uma filosofia mundana, que foi comparada não só com a filosofia alemã, mas também, repetidamente, com a filosofia francesa, com a qual compartilha a grande abertura aos aspectos relacionais e organizacionais da prática filosófica. A pergunta sobre a onicompreensividade da *textuality* é, por isso, pertinente. Ela poderia ser formulada assim: insere-se também na *textuality* o *paratexto* (ou seja, o conjunto dos elementos extrínsecos, quer ao texto, quer ao contexto, como o título do livro, o editor, a coleção, o *blurb* (a sinopse), o capital cultural tanto do autor quanto do

23 “Deve-se dizer que a *thesis* é o que dá *focus* à verdade que surge da divulgação do trabalho”

editor, o rumor entorno ao livro...)? Ou seriam fatores não acessíveis à reflexão filosófica que devem ser deixados para a investigação empírica da sociologia e da antropologia?

### *Between e aidagara*

Um novo caminho para a problemática do *Zwischen* está aberto pela mudança cultural em que esta noção está relacionada em obras de filósofos japoneses, e em particular em Watsuji Tetsurō, que estudou na Alemanha e na Itália entre 1927 e 1928. Ele é autor de uma grande obra de ética, *Ringigaku* (1937-49), recentemente traduzida ao inglês (Watsuji, 1996), em que a noção japonesa de *aidagara*, equivalente ao *Zwischen* alemão e ao *between* inglês, exerce um papel de suma importância. (Jung, 2002, p. 9).

386

Enquanto a filosofia ocidental encontra uma grande dificuldade em desobjetivar a experiência individual, porque as noções de sujeito e de indivíduo estão historicamente conectadas, a palavra japonesa *ningen*, que é comumente traduzida por “ser humano, pessoa, homem”, já implica por si só a existência de uma *betweenness*<sup>24</sup>: “The locus of ethical problem lies not in the consciousness of the isolated individual, but precisely in the in-betweenness of person and person”<sup>25</sup> (Watsuji, 1996, p. 10). O termo *ningen* contém dois aspectos estreitamente conectados entre si: a dimensão individual não é separável da social. O significado originário dos caracteres chineses de *ningen* significam justamente a *betweenness* entre os seres humanos, isto é, o “público”; só com a transposição em língua japonesa deste ideograma é que ele adquiriu também o significado de ser humano individual. Por esta razão, *ningen* não pode ser considerado como substância: ele implica uma “constantly moving interconnection of acts”<sup>26</sup> (p. 19). Entre os dois aspectos do *ningen* não existiria, todavia, uma relação de acordo e de harmonia, mas de tensão, e talvez até mesmo de negação recíproca. Portanto, me parece que a ética de Watsuji não é nem individualista, nem comunitária: “the term *ningen* already implies the space between people that simultaneously separates and relates one person and another”<sup>27</sup> (Sakai, 1993, p. 248).

24 Pode ser traduzido como “intermediação” (n. do t.)

25 “O lugar do problema ético não reside na consciência do indivíduo isolado, mas precisamente na in-betweenness entre cada pessoa”

26 “interconexão constantemente móvel dos atos”

27 O termo *ningen* já implica o espaço entre as pessoas que ao mesmo tempo separa e relaciona

A *betweenness* não deve ser considerada nem como uma negação entre indivíduos separados e autônomos, nem como uma totalidade orgânica onde a individualidade desaparece. O indivíduo nunca é uma *tabula rasa*, mas pressupõe uma colocação espaço-temporal, um condicionamento social, “the mediation of the Other”<sup>28</sup> (p. 249). No interior do indivíduo já existiria um ponto de vista pessoal e externo que é relacional; com um termo lacaniano, se diria “a mediação do Simbólico”. Por outro lado, a estrutura negativa do ser humano impede a existência de uma sociedade que anula completamente o indivíduo; uma sociedade assim colapsaria: “society is not a substance independent of individual consciousness, but consists of those psychological relationships between one individual consciousness and another”<sup>29</sup> (Watsuji, 1996, p. 103).

Aqui não é o lugar para entrar num exame detalhado do pensamento de Watsuji. Basta sublinhar a centralidade que nele exerce a noção de *aidagara*. Como observa Roberty Carter “betweenness (*aidagara*) implies spatial distance separating thing and thing (*aida*) indicating *both* we can come to meet in the between *and* that we are at the distance from one another”<sup>30</sup> (Carter, 1996, p. 338). Watsuji foi criticado por elaborar uma ideia muito estreita de socialidade: a individualidade terminaria sendo pensada só como uma contestação, rebelião, transgressão, que se deve remediar mediante uma confissão ou uma conversação (*tenko*). A socialidade do *betweenness* não pode ser dissolvida em relações subjetivas previstas; em papéis preestabelecidos, do tipo pai-filho, professor-aluno, empregador-empregado. (Sakai, 1993, p. 264). A socialidade deve conter um elemento de contingência e de causalidade: “Uncertainty is inherent in every *aidagara*; uncertainty is inherent in every social encounter”<sup>31</sup> (p. 265). Mesmo a relação comigo mesmo contém um excedente que é irredutível à estrutura do indivíduo e da sociedade. Quanto à essência do político, ela se encontra justamente na incerteza (Ferroni, 2003); de outro modo, a confiança não teria sentido. O mundo não é a comunidade nacional, mas uma *permanent impermanence* (Silverman, 1994, p. 237).

---

cada uma delas”

28 “a mediação do Outro”

29 “a sociedade não é uma substância independente da consciência individual, ela consiste nas relações psicológicas entre uma consciência individual e outra”

30 “betweenness (*aidagara*) significa a distância espacial que separa uma coisa da outra (*aida*), indicando *tanto* que nós nos podemos encontrar no between *e* que mantemos certa distância um do outro”

31 “a incerteza é inerente a toda *aidagara*; a incerteza é inerente a todo encontro social”

Se, por um lado, a virada cultural que os japoneses aplicam ao *Zwischen* heideggeriano apresenta alguma afinidade com o modo em que Silverman também estende a noção de *between* à consideração filosófica dos fenômenos que, como a instituição universitária, são, em primeiro lugar, objeto de estudo da sociologia do conhecimento, por outro lado, ela está muito distante do cripto-nacionalismo de Watsuji e de Heidegger. No ensaio *On University* (p. 195-203), Silverman se questiona sobre a complexa relação existente entre a filosofia e a universidade. De um lado, o filósofo não pode considerar a si mesmo como um pensador subordinado ao Estado, de outro, enquanto acadêmico, não pode se colocar completamente fora da instituição universitária. A filosofia é, precisamente, *between the inside and the outside* da instituição: “the task then for philosophy will be to place itself at the margins of both the inside and the outside, at the place where the inside and the outside inscribe a border, a slash, an edge”<sup>32</sup> (p. 203).

Por quê essa situação da filosofia é definida por Silverman como *awkward*<sup>33</sup>? À primeira vista, o embaraço surge do fato de que ela atribui à filosofia um papel de tribunal do saber e da cultura, que a sociedade contemporânea não parece disposta a lhe reconhecer. Mas não se trata apenas disso: a metáfora do tribunal pode ser substituída pela mais aceitável da ponte (p. 208). Todavia, a ponte implica a existência de duas partes opostas, um *inside* e um *outside*. E se, em contrapartida, o *outside* tivesse encoberto cada espaço disponível, tornando inútil a ponte, cercanda-a por cada lado e destruindo, assim, a sua função de intermediária? E se a *aidagara* – a *betweenness* – consentisse no máximo a socialidade dos filósofos entre si, e mais nada? Então não seria necessário falar de uma filosofia monástica, mas sim de uma filosofia conventual. Decerto, uma tal conclusão está muito longe da inspiração universalista da filosofia de Silverman. Esta seria, antes, uma consequência paradoxal da globalização: ela põe em contato os filósofos do mundo todo, mas os erradica da relação com a nação. A *textuality* une as culturas filosóficas mais diversas, mas abandona à insignificância e à insensatez todo o resto. Ou tudo pode ser textualizado e tornado significativo?

32 “a tarefa da filosofia, portanto, será colocar-se nas margens do dentro e do fora, no lugar onde o dentro e o fora inscrevem uma fronteira, um corte, uma margem”

33 Pode ser traduzido como “embaraçoso”, “difícil”, “delicado” (n. do t.)

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BECKER, Oswald. “Bund”. In: *Theologisches Begriffslexicon zum NT*. Wuppertal: Brockhaus, 1970.

CARTER, Robert. “Interpretative Essay. Strands of Influence”. In: *Watsuji Tetsurō’s Rinrigaku: Ethics in Japan*. Albany: Suny Press, 1996, pp. 326-365.

FEICK, Hildegard. *Index zu Heidegger’s «Zeit und Sein»*. Tübingen: Max Niemeyer, 1980.

FERRONI, Giulio. *Machiavelli o dell’incertezza*. Roma: Donzelli, 2003.

HEIDEGGER, Martin. “Die Sprache”. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959.

\_\_\_\_\_. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart: Reclam, 1961.

JUNG, Yol Hwa, a cura, 2002, *Comparative Political Culture in the Age of Globalisation*, New York, Lexington Books.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

ORNAGHI, Lorenzo. *Il concetto di interesse*. Milão: Giuffré, 1984.

PERNIOLA, Mario. *Ritual Thinking. Sexuality, Death, World*. Tradução ingl. de Massimo Verdicchio. Amherst (NY): Humanity Books, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Sex Appeal of the Inorganic*. Tradução ingl. de Massimo Verdicchio. New York-London: Continuum, 2004.

\_\_\_\_\_. *Art and its Shadow*. Tradução ingl. de Massimo Verdicchio. New York-London: Continuum, 2004.

PINOTTI, Patrizia. “Metaxy”. In: SALVATORE Settis (Dir.). *I Greci*. Torino: Einaudi, vol. II, 2, 1997, pp. 1117-1129.

ROMBACH, Heinrich. *Strukturanthropologie. “Der menschliche Mensch”*. Freiburg: Alber, 1987.

SAKAI, Naoki. “Return to the West/Return to the East. Anthropology

and Discussion of Authenticity”. In: MIYODHI, Masao; HAROOTUNIAN, H. D. *Japan in the World*. Durham and London: Duke University Press, 1993, pp. 237-270.

SILVERMAN, Hugh, J. *Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism*. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Textualities. Between Hermeneutics and Decostruction*. New York and London: Routledge, 1994.

\_\_\_\_\_. *Writing the Politics of Difference*. New York: State University Press, 1991.

SOUILHÉ, Joseph. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris: Alcan, 1919.

TADASHI WAKABAYASHI, Bob (Ed.). *Modern Japanese Thought*. New York: Cambridge University Press, 1998.

WATSUJI, Tetsurō. *Watsuji Tetsurō's Rinrigaku: Ethics in Japan*. Tradução ingl. de Yamamoto Seisaku e Robert Carter. Albany: State University of New York Press, 1996.