

C O L E Ç Ã O

ESTADO  de Sítio

GIORGIO AGAMBEN

O QUE RESTA
DE AUSCHWITZ

O ARQUIVO E A TESTEMUNHA
HOMO SACER III



Copyright © Giorgio Agamben
Copyright © Boitempo Editorial, 2008

Coordenação editorial Ivana Jinkings

Editores assistentes Ana Paula Castellani
Jorge Pereira Filho

Assistência editorial Ana Lotufo
Luciene Lima

Tradução Selvino J. Assmann

Preparação Nilson Moulin

Revisão Rosa Kushnir

Capa Guilherme Xavier
sobre foto de Michael Kenna

Editoração eletrônica Cintia de Cerqueira Cesar

Produção Livia Campos

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

A21o

Agamben, Giorgio, 1942-

O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III) / Giorgio Agamben; tradução Selvino J. Assmann. - São Paulo: Boitempo, 2008.
(Estado de sítio)

Tradução de: Quel che resta di Auschwitz

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-120-8

1. Auschwitz (campo de concentração). 2. Holocausto judeu (1939-1945) - Narrativas pessoais - História e crítica. 3. Holocausto judeu (1939-1945) - Aspectos morais e éticos. 4. Pós-estruturalismo. I. Título. II. Série.

08-3838.

CDD: 940.5318

CDU: 94(100)“1939/1945”

É vedada a reprodução de qualquer parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: outubro de 2008; 1ª edição revista: outubro de 2010;
1ª reimpressão: fevereiro de 2013; 2ª reimpressão: maio de 2014;
3ª reimpressão: dezembro de 2015; 4ª reimpressão: maio de 2018;
5ª reimpressão: setembro de 2019; 6ª reimpressão: julho de 2021

BOITEMPO

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 / 3875-7285

editor@boitempoeditorial.com.br

www.boitempoeditorial.com.br | www.blogdaboitempo.com.br
www.facebook.com/boitempo | www.twitter.com/editoraboitempo
www.youtube.com/tvboitempo | www.instagram.com/boitempo

APRESENTAÇÃO

Jeanne Marie Gagnebin

Dentro da vasta obra de Giorgio Agamben, este livro ocupa lugar intermediário e singular. Publicado em 1998, retoma a problemática de *Homo sacer* (1995)¹ e de *Mezzi senza fine* (1996)², em particular a distinção entre *vida nua* (*zoè*) e *forma de vida*, propriamente humana (*bios*), desde a elaboração dessa distinção por Aristóteles até a transformação, na época moderna, da política em biopolítica (na esteira das reflexões de Michel Foucault). O nome “Auschwitz” não é simplesmente o símbolo do horror e da crueldade inéditos que marcaram a História contemporânea com uma mancha indelével; “Auschwitz” também é a prova, por assim dizer, sempre viva de que o *nomos* (a lei, a norma) do espaço político contemporâneo – portanto, não só do espaço político específico do regime nazista – não é mais a bela (e idealizada) construção da cidade comum (*pólis*), mas sim o campo de concentração:

*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra [...]. Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico jamais realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação.*³

¹ *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Turim, Einaudi, 1995); ed. bras.: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002).

² *Mezzi senza fine: note sulla politica* (Turim, Bollati Boringhieri, 1996) (sem tradução em português).

³ *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, cit., p. 175, 177-8. Ver a esse respeito o livro de Peter Pál Pelbart, *Vida capital* (São Paulo, Iluminuras, 2003).

Assim afirma Agamben em *Homo sacer e ipsis lettris*, em *Mezzi senza fine*, antecipando uma reflexão sobre o estado de exceção como norma, que será o eixo de *Estado de exceção* (2003)⁴.

Mas *O que resta de Auschwitz* também anuncia uma temática teológico-política que deverá se desenvolver no livro seguinte, *Il tempo che resta* (2000)⁵, uma bela e erudita interpretação da dimensão messiânica das Epístolas de são Paulo, em particular da Epístola aos Romanos, texto fundante da teologia moderna de Lutero a Karl Barth e Jakob Taubes. A última publicação de Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria*⁶, só vem reforçar essa vertente do pensamento de Agamben, vertente pouco recebida e comentada no Brasil. Aliás, embora *O que resta de Auschwitz* seja classificado sob a numeração *Homo sacer III*, os livros subsequentes – *Estado de exceção* e *Il regno e la gloria* – trazem, respectivamente, os números *II, 1 e II, 2*, o que causa no leitor certa confusão, no melhor dos casos uma expectativa intrigada por um *Homo sacer III, 2* ou talvez *IV*.

Se a palavra “Auschwitz” remete, então, à problemática do *Homo sacer*, do estado de exceção e da biopolítica, a expressão enigmática “O que resta” reenvia a um núcleo teológico e messiânico, patente nas duas citações bíblicas em epígrafe ao capítulo 1 (“A testemunha”) e nas breves afirmações finais do capítulo 4 (“O arquivo e o testemunho”) sobre o Reino e o tempo messiânicos. Agamben desenvolve essa noção bastante peculiar de “resto” a partir daquilo que ele chama, lendo são Paulo, de “contração do tempo”, de “situação messiânica por excelência”, numa leitura muito livre da passagem da Primeira Epístola aos Coríntios, na qual Paulo declara: “Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto”⁷, e numa

⁴ *Stato di eccezione: homo sacer II, 1* (Turim, Bollati Boringhieri, 2003); ed. bras.: *Estado de exceção: homo sacer II, 1* (São Paulo, Boitempo, 2004).

⁵ *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani* (Turim, Bollati Boringhieri, 2000) (sem tradução em português).

⁶ *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo: homo sacer II, 2* (Vicenza, Neri Pozza, 2007). Agradeço a indicação deste livro a Jonnefer F. Barbosa.

⁷ I Cor. 7,29, segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém, que traz em nota o seguinte comentário sobre o “tempo curto”: “Termo técnico de navegação. Lit: ‘o tempo dobrou as suas velas’. Qualquer que seja o intervalo entre o momento presente e a Parousia, perde a importância, dado que, no Cristo ressuscitado, o mundo vindouro já está presente”. Agamben comenta essa passagem no seu livro *Il tempo che resta*.

reapropriação do conceito de Walter Benjamin, de *Jetztzeit*, tempo-de-agora, simultaneamente cesura revolucionária e messiânica. *O que resta de Auschwitz* não significa, então, aquilo que ainda poderia sobrar, permanecer desse terrível acontecimento, algo como um famigerado “dever de memória”, uma expressão cujos usos e abusos são conhecidos. O resto indica muito mais um hiato, uma lacuna, mas uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*. Nas últimas páginas do livro, Agamben desvia a conhecida citação de Heidegger: “Os poetas – as testemunhas – fundam a língua como o que resta, o que sobrevive em ato à possibilidade – ou à impossibilidade – de falar [...]”. Não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho de sua incapacidade de falar”⁸.

Assim, podemos entender melhor esse “resto” como aquilo que, no testemunho, solapa a própria eficácia do dizer e, por isso mesmo, institui a verdade de sua fala; e, no tempo humano, como aquilo que solapa a linearidade infinita do *chronos* e institui a plenitude evanescente do tempo-de-agora como *kairos* messiânico.

Insisto nas dificuldades do título deste livro porque elas ajudam a entender as dificuldades de sua leitura. À primeira vista, parece que temos em mãos mais um livro sobre Auschwitz, não um livro histórico – desde a primeira página, o autor nos adverte que a questão das “circunstâncias históricas” já foi devidamente esclarecida pelos historiadores da Shoah – mas um livro sobre as dificuldades do testemunho. Isso é verdade: como todos os livros de “testemunhas” da Shoah (citemos, entre outros, Primo Levi, Robert Antelme, Jorge Semprun ou Jean Améry), trata-se de narrar “o que aconteceu” e de afirmar, ao mesmo tempo, que “o que aconteceu” não faz parte do narrável. Os dois primeiros capítulos de *O que resta de Auschwitz* seguem, *grosso modo*, essa trilha já conhecida; os dois últimos, porém, introduzem reflexões sobre a subjetivação e a vergonha, assim como sobre a linguagem, que escapam do gênero “literatura do testemunho” ou da reflexão teórica a seu respeito. Ou melhor: que desalojam o leitor desse território já bastante explorado e o projetam em direção a especulações filosófico-teológicas que podem muito bem não só aborrecê-lo, mas também irritá-lo (como se sabe, a recepção da obra de Giorgio Agamben é muito controvertida, em particular nos meios

⁸ Ver p. 161.

judaicos alemães e franceses). Sem prejudicar nem o interesse nem o valor dessas reflexões, gostaria de, no mínimo, assinalar sua presença e o embaraço que podem provocar num leitor mais “engajado”, que não procura por interrogações metafísicas, mas que se contentaria com instrumentos de análise e de luta.

Ora, mesmo que essas reflexões sejam mais escancaradas nos últimos capítulos, elas subjazem ao livro inteiro. Segundo o autor, o livro não é uma pesquisa histórica, seria mais uma pesquisa sobre ética e testemunho ou ainda mais uma tentativa de “fincar cá e lá algumas estacas que eventualmente poderão orientar os futuros cartógrafos da nova terra ética”, cujo primeiro e maior agrimensor, diz Agamben, continua sendo Primo Levi.

Um paradoxo constitutivo rege tal pesquisa. Com efeito, na tradição ocidental, filosofia moral e ética foram sempre definidas pela descrição do “reino das normas”, isto é, pela reflexão crítica sobre o estabelecimento de leis/normas/regras (*nomoi*) comuns que deveriam reger a vida em comum dos homens, o domínio dos usos e dos costumes comuns, reflexão crítica sobre a fundamentação de tais normas, sua eventual universalidade, suas possibilidades de validação e/ou de transgressão. Somente assim as normas éticas podem fornecer *limites* constitutivos à ação humana, no duplo sentido da palavra *limites*: podem nos obrigar a obedecer, mas também nos ajudar a dar uma forma construtiva ao turbilhão de nossos desejos⁹. Ora, com a experiência dos campos de concentração acontece uma devastadora ausência de normas; a *administração* nazista estabelece uma “ordem” tão rígida quanto aleatória, os presos são entregues a um arbítrio implacável. Primo Levi conta, por exemplo, que quando chegavam ao campo, os prisioneiros eram separados em doentes e sãos: os primeiros iam diretamente para as câmaras de gás, mas podia acontecer também que os vagões repletos de presos fossem abertos dos dois lados dos trilhos: um lado ia para o trabalho, o outro para a morte. Essa ausência de normas comuns explica também por que os novos detentos foram geralmente derrubados já nos primeiros dias de sua estada no campo. Perdiam tempo e energia em tentar *compreender* aquilo que lhes acontecia, em querer entender que sistema regia o campo, em vez

⁹ Ver o verbete “Ética” redigido com muita clareza por Paul Ricoeur no *Dicionário de ética e filosofia moral*, org. por Monique Canto-Sperber (São Leopoldo, Unisinos, 2007), 2 v.

de se concentrar, desde o início, no único esforço válido, a saber: tentar sobreviver a qualquer custo, isto é, ao custo do entendimento e, também, da comunicação com os outros.

Essa ausência de normas, de *nomoi*, faz do campo de concentração, paradoxalmente, o “paradigma biopolítico do moderno” (título da terceira parte de *Homo sacer*), um novo *nomos*, portanto, que solapa as condições de possibilidade de uma construção ética clássica. Solapa igual e especialmente a possibilidade de emitir um *juízo* ético a respeito daquilo que aconteceu (o que não é sinônimo de concordância!). Assim, Primo Levi será sempre uma testemunha no sentido restrito de *superstes*, aquele que viveu algo e tenta relatá-lo; ele nunca se coloca na posição de *testis*, de testemunha no sentido de um terceiro entre duas partes, que pode ajudar a julgá-las, segundo a distinção latina evocada por Agamben. Chama a atenção, realmente, que Primo Levi narra sem cair na tentação de julgar e de condenar: não julga os participantes dos *Sonderkommandos*, não julga os *Prominenten*, não julga nem os soldados nazistas, mas, simplesmente, relata e descreve numa voz justamente implacável porque “neutra”, dessa neutralidade assustadora que o torna semelhante a Kafka. No seu último livro, *Os afogados e os sobreviventes*, Levi forja até o termo de *impotentia judicandi*¹⁰. Tampouco dá ele receitas de sobrevivência, em particular não teoriza sobre a necessidade de conservar um mínimo (qual?) de “dignidade humana” para sobreviver, como alguns tentaram conjecturar (Bruno Bettelheim e Jean Améry, entre outros).

Esse questionamento radical das possibilidades normativas não tem somente sua fonte na desorientação brutal à qual foram submetidos os prisioneiros dos campos. Essa atitude também nasce de uma exigência (que talvez possamos, sim, chamar de ética...) de não excluir ninguém do relato, em particular não excluir nenhum “muçulmano”, isto é, justamente essa “figura” desprovida de qualquer qualidade geralmente atribuída ao ser humano¹¹. A descrição exemplar dos “muçulmanos” no capítulo 9 de *É isto um homem?* (primeiro livro de Primo Levi) expõe sua terrível desfiguração; o “muçulmano” é o preso sem rosto que abdicou da luta,

¹⁰ Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990), p. 32.

¹¹ A etimologia dessa expressão “muçulmano” é obscura; da minha parte não consigo não ouvir, em todas laboriosas explicações, como que uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do antissemitismo.

que não pode mais nem ser chamado de vivo nem de ter uma morte que mereceria esse nome. Figura da extrema desfiguração, o “muçulmano” é o não-homem que habita e ameaça todo ser humano, a redução sinistra da vida humana à vida nua. Por isso, ele é geralmente excluído do relato e da reflexão, já que sua inclusão ameaçaria todas as definições de humanidade vigentes até hoje. Exclusão, *lacuna*, reivindicada por ninguém menos que Jean Améry quando escreve, citado por Agamben:

O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração.¹²

Agamben observa que também nos filmes feitos pelos ingleses no Campo de Bergen-Belsen, logo depois da libertação e para fins de documentar o horror, os operadores filmaram os cadáveres amontoados (um *topos* clássico da representação do horror desde a antiguidade), mas se desviaram quando esses semimortos sem rosto apareceram de repente no campo de visão da câmera: os “muçulmanos” são aqueles que não podem nem devem ser vistos, tampouco lembrados, porque sua mera existência ameaça nossas representações mínimas do humano.

A grandeza de Primo Levi consiste em ter recusado esses procedimentos de exclusão (em particular a exclusão em nome da “dignidade humana”), isto é, em ter aceito colocar em questão *as normas éticas e narrativas* de sua prática de testemunha por meio da irrepresentável presença do “muçulmano”:

O muçulmano penetrou em uma região do humano – pois, negar-lhe simplesmente a humanidade significaria aceitar o veredicto das SS, repetindo o seu gesto – onde dignidade e respeito de si não são de nenhuma utilidade, como também não uma ajuda exterior. Se existe, porém, uma região do humano em que tais conceitos não têm sentido, não se

¹² Ver p. 49.

trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável, por mais difícil que seja de ser contemplada.¹³

Esboça-se aqui, entre as linhas dolorosas de Primo Levi e nos comentários incisivos de Giorgio Agamben, como uma definição de outra ética: não mais uma doutrina das normas (cuja grandeza, mesmo obsoleta, ambos reconhecem), mas uma postura firme e ao mesmo tempo hesitante, incerta, um encarregar-se de transmitir algo que pertence ao sofrimento humano, mas cujo nome é desconhecido. Algo que faz implodir as definições da dignidade humana e as coerências discursivas¹⁴. Esse encarregar-se lembra também o ato de carregar os mortos, mesmo anônimos, de enterrá-los ou, quando foram reduzidos a cinzas, de mencioná-los e de lembrá-los, mesmo e justamente aqueles que nem nome têm. Tal encargo é altamente arriscado porque ameaça a posição, à primeira vista superior, do sobrevivente. Esse é o “paradoxo de Levi” nas palavras de Agamben, paradoxo que estrutura toda a sua obra e que ele enunciou com toda a clareza no seu último livro:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígia: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral.¹⁵

O paradoxo consiste em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que

¹³ Ver p. 71.

¹⁴ Escreve Maurice Blanchot sobre o livro de Robert Antelme, *L'espèce humaine*, e sobre o “testemunho” da Shoah: “Impossible aussi, quand on en parle, d'en parler – et finalement comme il n'y a rien à dire que cet événement incompréhensible, c'est la parole seule qui doit le porter sans le dire” (*L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 200). Tomo emprestada a Blanchot essa metáfora do “portar”/ “carregar”.

¹⁵ Primo Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, cit., p. 47.

poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os “muçulmanos” e tantos outros¹⁶. Consiste em declarar que o testemunho do sobrevivente somente repousa sobre essa impossibilidade de autenticidade e sobre o reconhecimento dessa impossibilidade, sobre a consciência aguda de que aquilo que pode – e deve – ser narrado não é essencial, pois o essencial não pode ser dito. Agora, esse não-dizível não remete à bela tradição da teologia negativa ou à estética do sublime, como às vezes alguns teóricos da “literatura de testemunho” gostariam de nos convencer e a si mesmos. Quando são João Crisóstomo, observa Agamben, afirma que Deus é indizível e inenarrável, ele glorifica a grandeza de Deus que, mesmo para os anjos, permanece incompreensível. E quando a contemplação de uma tempestade deixa sem palavras seu espectador, faltam-lhe as palavras próprias ao juízo estético sobre o belo, mas ele poderá inventar outras maneiras de falar. No paradoxo de Primo Levi, a testemunha não pode dizer isso que mereceria ser dito, porque esse “isso” pertence à morte. Essa falta, essa lacuna, esse deslocamento, essa não-coincidência (todos termos de Agamben) *resta* de Auschwitz, essa marca dolorida que desmancha qualquer plenitude discursiva e ameaça o *logos* de desmoronamento:

Não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho da sua incapacidade de falar. Nela coincide uma língua que sobrevive aos sujeitos que a falam com um falante que fica aquém da linguagem. É a ‘treva obscura’ que Levi sentia crescer nas páginas de Celan como ‘um ruído de fundo’; é a não-língua de Hurbinek (*mass-klo*, *matisklo*), que não encontra lugar nas bibliotecas do dito, nem no arquivo dos enunciados.¹⁷

Hurbinek é o nome dado pelos sobreviventes recém-libertos a um menino de uns três anos que se encontra com eles no “campo maior”

¹⁶ Nesse contexto, Agamben tem razão de colocar em questão esse pressuposto do paradoxo quando menciona, no fim de *O que resta de Auschwitz*, uma série de “testemunhos” escritos por ex-deportados que se consideram também ex-“muçulmanos”, que conseguiram voltar dessa condição. Os depoimentos foram publicados depois da morte de Primo Levi, nos *Auschwitz-Hefte*, por dois pesquisadores.

¹⁷ Ver p. 161.

de Auschwitz, depois da libertação, um menino sem nome e sem fala. Primo Levi relata suas “experiências obstinadas” para aprender a falar, suas “variações experimentais sobre um termo, uma raiz, sobre um nome talvez”. O menino não sobrevive, morre “nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido”, escreve Levi, que conclui: “Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras”¹⁸. O menino Hurbinek não conseguiu passar da in-fância (*infans*, que não fala), da idade da não-fala, à juventude loquaz (*puer loquens*, como diz santo Agostinho). Como toda linguagem humana repousa sobre essa separação abissal entre *phonè* e *logos*, entre voz e linguagem, assim também toda vida política em comum, todo *bios*, repousa sobre o abismo da *zoè*, dessa vida nua que nos assemelha aos bichos. O que Auschwitz nos legou também é a exigência, profundamente nova para o pensamento filosófico e, em particular, para a ética, de não nos esquecer nem da infância nem da vida nua: em vez de recalcar essa existência sem fala e sem forma, sem comunicação e sem sociabilidade, saber acolher essa indigência primeva que habita nossas construções discursivas e políticas, que só podem permanecer incompletas.

Campinas, junho de 2008.

¹⁸ Primo Levi, *A trégua* (São Paulo, Companhia das Letras, 1998), p. 30-1.