

SOBRE VIVER (ENTRE GIORGIO AGAMBEN E PRIMO LEVI)¹

João Camilo Penna
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Poderíamos dizer, imitando o gesto de Michel Foucault, ao situar a emergência do conceito de homem na modernidade no limiar dos séculos XVIII e XIX em *As palavras e as coisas*, que a noção de *humanidade* — a ser distinguida da de homem — surge após a segunda guerra mundial, na seqüência da “descoberta” dos campos de extermínio alemães. É exatamente neste contexto que o Tribunal de Nuremberg instituiu, por exemplo, a categoria de “crimes contra a humanidade”, ou de “crime contra o status do humano”, como prefere batizá-la Hannah Arendt (Arendt 1977, 268-269). Se o que resultou do surgimento do duplo empírico-transcendental que é o homem (Foucault 1999, 439-444) foi a emergência das ciências humanas no século XIX, a emergência da categoria de humanidade deu origem às recentes políticas humanitárias, centradas na implementação dos Direitos humanos, baseadas no duplo: direito internacional soberano (estilo Tribunal Internacional de Haia, com cuja fundação Hannah Arendt sonhava em 63) e “vida nua” (*bloß Leben*), segundo expressão de Walter Benjamin, em “Crítica da violência”. Se isso for verdade, então os testemunhos de sobreviventes têm um papel crucial nessa definição contemporânea do humano. Robert Antelme, em *A espécie humana*:

O resultado de nossa luta terá sido apenas a reivindicação arrebatada e quase sempre solitária de permanecer, até o fim, homens. [...] Dizer que nos sentimos então contestados enquanto homens, enquanto membros de uma espécie, pode parecer um sentimento retrospectivo, uma explicação posterior. É isso no entanto que foi mais imediatamente sensível e vivido, e é isso, por sinal, exatamente isso que foi querido pelos outros [os detentos de direito comum e a administração SS]. A colocação em dúvida [*La mise en question*] da qualidade de homem provoca uma reivindicação quase biológica de pertencimento à espécie humana. Ela serve em seguida à meditação sobre os limites desta espécie, sobre a distância da “natureza” e sua relação com ela, sobre uma certa solidão da espécie portanto e para terminar, sobretudo, serve para conceber uma visão clara de sua unidade indivisível (Antelme 1957, 11).

Ou a pergunta-provocação que fornece o título à obra de Primo Levi, *É isto um homem?*, assim como o poema de pórtico que expande a provocação do título:

[P]ensem bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro,
que não conhece paz,
que luta por um pedaço de pão,
que morre por um sim ou por um não.
Pensem bem se isto é uma mulher,
Sem cabelos e sem nome,
Sem mais força para lembrar,
Vazios os olhos, frio o ventre,
Como um sapo no inverno (Levi, 1988 9).

É precisamente esta problemática definição de humano que Giorgio Agamben se propõe a estudar, em seu livro *O que resta de Auschwitz. O Arquivo e o Testemunho*, dando seguimento ao *work in progress*, intitulado *Homo Sacer*, que se iniciara com *Homo Sacer. Poder soberano e vida nua* (1995; tradução brasileira, 2002), e seguido por *Estado de exceção* (2003, tradução brasileira, 2004). A proposta de Agamben é no mínimo polêmica e escandalizou não poucos². Situemos, antes de mais nada, as suas principais articulações. Em *O Poder Soberano e a vida nua*, Agamben procurara responder à pergunta lançada por Benjamin sobre “a origem do dogma que afirma o caráter sagrado da vida” (Benjamin 1971, 147). O seu alvo mais ou menos explícito são as novas políticas humanitárias, inauguradas de maneira célebre pelo artigo primeiro da Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão da Revolução Francesa, que declara a liberdade e a igualdade um direito de *nascimento* a ser estendido à humanidade com um todo. O acaparamento da vida pela política e pelo direito surge na contemporaneidade em lugares tão distintos quanto nas discussões de bioética sobre o nascimento (direito de reprodução, inseminação artificial, clonagem, engenharia genética) e a morte (direito à eutanásia, definição dos critérios que definem a vida no coma), até as questões candentes da política internacional, como as expedições militar-humanitárias de “ajuda” aos povos vítimas de perseguições, a seletividade com que a noção de “crime contra a humanidade” e as resoluções da ONU são aplicadas, e o cinismo explícito das políticas desenvolvimentistas para o terceiro mundo. Como tal, o projeto de Agamben se insere, por um lado, na linhagem das investigações de Hannah Arendt sobre a emergência do *homo laborans* na modernidade, em *A condição humana*, que identifica o momento em que a vida humana, sacralizada pela cultura judaico-cristã, passa a ser absolutamente identificada à produção; e, por outro, na do trabalho de Michel Foucault sobre o biopoder, que localiza também na modernidade a “estatização do biológico” (Foucault 1999b, 286), ou seja, a assunção da vida como objeto de gerenciamento do estado, manifestada pela emergência de categorias como raça, natalidade, degenerescência e sexualidade, e de disciplinas como a demografia, a saúde pública e a psicanálise³.

O nó da questão que interessa a Agamben é a localização de um nexos essencial, “simetria” ou “analogia estrutural” entre o funcionamento da soberania e o da vida nua, ou vida sacra, como ela a rebateza (Agamben 2002, 92). A definição de soberania provém do jurista nazista alemão Carl Schmitt, segundo o qual, paradoxalmente, a soberania estatal não se manifesta no domínio da norma, ou do ordenamento do direito, mas na situação de exceção, e no monopólio da *decisão*. O ordenamento necessita do estabelecimento de uma ordem normal, mas cabe ao soberano decidir onde e quando encontramos-nos na situação de vigência da norma. Ele se encontra, portanto, claramente *fora* do ordenamento, já que é ele quem define as condições de normalidade, circunscrevendo a decisão como sua prerrogativa própria — a possibilidade de, em caso de emergência, decretar o estado de exceção — e relegando a norma a uma “tranqüila superficialidade” (Agamben 2002, 24) que caracteriza os estados de direito. Mas ao mesmo tempo, a norma, para poder funcionar, precisa *interiorizar* a exceção soberana, como seu limite externo, excluindo-a como condição do funcionamento da norma. O estado de direito, no qual vive a norma, exclui a exceção para poder funcionar, mas só pode fazer isso interiorizando-a como exterioridade (“capturada fora”, *ex-capere*, etimologia de “exceção”), como limite intransponível sem o qual todo o direito e todo o ordenamento não faz sentido nenhum. É o paradoxo topológico que mobiliza o livro inteiro de Agamben, e que se encontra em Schmitt: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (Agamben 2002, 23)⁴.

O outro lado da equação soberania=vida nua, a vida nua ou “vida sacra”, tem a sua primeira figura, desentranhada por Emile Benveniste (Benveniste 1995, II, 190), e re-elaborada por Agamben, no compêndio de Sexto Pompeu Festo, *Sobre o significado das palavras*, na categoria do direito arcaico romano de *homo sacer*. *Homo sacer* é aquele que, tendo cometido um crime hediondo, não pode ser sacrificado segundo os ritos da punição, mas no caso de ser morto, o seu executante não será punido (Agamben 2002, 80). O *homo sacer* é, portanto, este ser paradoxal que cometeu um crime além de qualquer punição, indesejado tanto pelos deuses quanto pelos homens, fora da jurisdição de ambos, insacrificável, mas, por assim dizer, “matável”. Excluído das duas ordens, é ele quem mobiliza a figura antropológica recorrente e equivocada (segundo Agamben) da ambigüidade original do sacro, puro-impuro, ao mesmo tempo totem e tabu (como em Freud. Ele se encontra em um

limbo difícil de situar, e que repete a topologia do banimento, da “exclusão inclusiva” ou da “inclusão exclusiva” da soberania. Isso por que a vida sacra é propriamente a *coisa* do soberano, aquele no qual a soberania se manifesta e se torna realmente soberana, em que a exceção soberana se produz ao produzir o ser excepcional na violência de sua decisão.” A sacralidade — escreve ele — é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana” (Agamben 2002, 92).

Ora, esta é, segundo Agamben, a grande figura política do nosso tempo, e que terá na *Shoah*, ou seja, no extermínio dos judeus europeus na segunda guerra mundial, a sua matriz originária. Os judeus foram exterminados, conclui terrivelmente Agamben, como piolhos, ou seja, como “vida nua”, e o problema da *Shoah* deve ser pensado não como questão jurídica ou religiosa, mas como biopolítica (Agamben 2002, 121).

Primo Levi descreveu aquele que, no jargão do campo, era chamado “o mulçumano”, um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia (daí a sua irônica denominação). Ele não apenas era excluído, como seus companheiros, do contexto político e social ao qual havia outrora pertencido; não apenas, como vida hebréia que não merece viver, ele era votado em um futuro mais ou menos próximo à morte; ainda mais, ele não faz mais parte de maneira alguma do mundo dos homens, nem mesmo daquele, ameaçado e precário, dos habitantes do campo, que o esqueceram desde o início. Mudo e absolutamente só, ele passou para um outro mundo, sem memória e sem comisseração (Agamben 2002, 190-191).

Tomando-se como base os dois termos que designavam a vida na cultura grega clássica, a *zoé* (a vida em geral) e o *bíos* (a vida individual ou em grupo em particular), o que encontramos na modernidade é uma absoluta coincidência entre os dois, tanto no soberano quanto na vida nua. O *Führer* é aquele cuja vida é já sempre imediatamente política (fonte de direito), e biopolítica (a partir dele se define o patrimônio racial do povo alemão), ele é aquele cuja vida privada desaparece, absolutamente exposto à vida pública, portanto, ao mesmo tempo *zoé* e *bíos*. Da mesma forma, o *bandido*, ou seja, o banido pela lei, ou o judeu da *Shoah*, são imediatamente expostos ao poder soberano, são imediatamente vida politizada, já que adquirem, nesta relação que os constitui, seu único sentido, o que faz deles, ao mesmo tempo, também *zoé* e *bíos*. Ou, como resume Agamben: “uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se diante de uma vida que se confundiu em todos os pontos com a norma...” (Agamben 2002, 191). Este é o paradoxo do “mulçumano”⁵: aparentemente pura vida, *zoé*, mas nele não subsistindo nada de natural, nenhum instinto animal. Trata-se de um corpo puramente tomado pela política, que o constitui excluindo-o do direito no estado de exceção em que existe o campo.

A hipótese de Agamben, em *O que resta de Auschwitz. O arquivo e o Testemunho. Homo Sacer III*, situa-se exatamente no mesmo contexto, limitando o escopo de sua investigação, no entanto, ao testemunho de sobreviventes dos campos de concentração alemães, e mais precisamente aos testemunhos de Primo Levi. Para ele, basicamente, o testemunho em geral, e os de Primo Levi em particular, seriam o local de uma experimentação sobre o humano que, partindo da experiência bio-política em larga escala, levada a cabo pelos SS nos campos de extermínio, ocorrendo, portanto, de forma perigosamente ambígua, exatamente no mesmo terreno que esta, resultaria na dedução de um conceito absolutamente novo de humano, impessoal e singular, liberto das categorias de indivíduo e sujeito, que sempre “moralizaram” o conceito de homem ao longo da história do ocidente. O programa desta experimentação aparece desenvolvido de maneira enigmática e lacônica na última página de *O poder soberano e a vida nua*: se o entrelaçamento intrínseco entre vida nua e soberania, a implicação da vida nua na ordem jurídico-política (como forma de vida), caracteriza-se, tanto do lado da soberania quanto do da vida nua, pela coincidência da *zoé* com o *bíos*, de uma *zoé* que é já sempre imediata e originariamente *bíos*, seria preciso propor agora, não um retorno impossível às distinções clássicas entre as duas esferas, entre o privado e o político, o corpo biológico e o político (como querem Hannah Arendt e Leo Strauss), e sim fazer da própria vida nua uma “forma de vida toda vertida na vida nua, um *bíos* que é somente a sua *zoé*” (Agamben 2000, 194). Ou seja, a uma *zoé* que é puro *bíos* (a proposição bio-política moderna) opor um *bíos* que é somente *zoé*⁶. O programa é referido

a dois antecedentes eminentes: Heidegger e Schelling⁷. O *bíos* vertido em *zoé* agambeniano retraduz de fato o programa heideggeriano, resumido na frase inicial de *Ser e Tempo*, “a essência do *Dasein* jaz [liegt] na sua existência”⁸, que situa na cotidianidade da experiência fáctica do Ser-aí, no ser-lançado, na inseparabilidade entre ser e modos, entre sujeito, estado de espírito (*Befindlichkeit*) e humores (*Stimmungen*), entre vida e mundo, o local próprio da experimentação ontológica. E Schelling, que na sua *Filosofia da Revelação* fala de um ser que é pura existência. O que insere a questão política no grande horizonte do projeto filosófico da metafísica ocidental, de isolar o ser puro (*òn haplós*) das múltiplas formas em que o ser pode existir⁹, análogo ao projeto biopolítico de isolar a vida nua da vida digna de ser vivida (Agamben 2000, 188). Não se trata portanto de separar o vínculo epocal indissolúvel entre vida nua e forma de vida, projeto que une as tradições liberais e conservadoras, de esquerda e direita, e sim em situar precisamente um campo da experimentação radical no nexa indissolúvel entre as duas, em algo que poder-se-ia chamar de forma-de-vida. Se a soberania é definida pela separação da vida nua das formas de vida, é apenas através da emancipação de uma tal divisão, e da própria soberania, em direção a uma política não-estatal, que se pode pensar uma “vida da potência” ou pensamento (Agamben 1996, 153).

Chamo pensamento ao nexa que constitui as formas de vida em um contexto inseparável como formas-de-vida. Não quero dizer com isso o exercício individual de um órgão ou faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto a potência da vida e da inteligência humana. (idem).

É apenas no lugar interno em que uma não pode se distinguir da outra que se pode definir a possibilidade de transcender (ir além) o programa biopolítico contemporâneo. O que pode ser resumido no paradoxo topológico de um “jazer além”:

Se denominamos forma-de-vida a este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele, definido pela intersecção de política e filosofia, ciências médico-biológicas e jurisprudência (2000, 194).

Talvez seja no belo ensaio sobre Deleuze, “Imanência absoluta”, de 1996, que reconstrói a genealogia dos temas desenvolvidos laconicamente no texto póstumo, testamental, “Imanência: uma vida”, que Agamben explicita de maneira mais clara esta estratégia ambígua, através da articulação entre os projetos de Deleuze e Foucault. “Deleuze apercebe-se perfeitamente — escreve ele — de que o pensamento que toma como objeto a vida compartilha deste objeto com o poder e deve confrontar-se com suas estratégias” (Agamben 2000, 183). O que Foucault coloca de maneira clara no final de *História da sexualidade I. A vontade de Saber*:

E contra esse poder ainda novo no século XIX [o bio-poder], as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe — isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. [...] [O] que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. [...] [A] vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la (Foucault 1977, 136).

Talvez pudéssemos situar exatamente neste ponto, em que a resistência ao poder se liga irresistivelmente às subjetivações/objetivações do poder, o início da crise que levará Foucault a interromper os trabalhos em andamento da *História da sexualidade*, e retomar o problema desde o início, com o retorno aos gregos, a fim de isolar processos de subjetivação não-subjetivos, ponto de partida de qualquer estratégia de resistência. Para Deleuze, este é o momento de reformular com relação à vida, e no final da sua, o problema de um “campo transcendental sem sujeito”, ou em sua última versão, o “plano de imanência”, liberando-o da consciência, onde o sujeito transcendental kantiano e a fenomenologia (Husserl e Sartre) ainda o haviam aprisionado, e desenhando “uma zona pré-individual e absolutamente impessoal” (Agamben 2000, 174). Segundo Agamben, é algo muito parecido com isso que Primo Levi realiza no testemunho. A operação testemunhal consistiria, basicamente, na

formulação de um critério de vida absolutamente liberto da transcendência moral-teológica do sujeito, através da literalização dos processos de objetivação da vida executados pelo poder SS, voltando, contra aquele mesmo poder que a controlava, uma afirmação absolutamente neutra (nem positiva, nem negativa) destes processo de controle bio-político.

* * * *

De fato, é interessante observar como Primo Levi, no capítulo “Os submersos e os salvos” (*I sommersi e i salvati*¹⁰), de *É isto um homem?* (1947), cujo título e temática será retomada e expandida na obra homônima “reflexiva” posterior (1986), situa o testemunho em uma relação indissolúvel com a experimentação SS, ao mesmo tempo dela se distanciando por um mecanismo sutil mas essencial. O que ocorreu no campo, escreve ele, “foi também (e marcadamente) uma notável experiência biológica e social” (Levi 1988, 88). A experiência obedece os princípios elementares da pesquisa laboratorial científica, em perfeita adequação ao *método indutivo experimental* codificado pelo século XVII: um ambiente fechado, em que pessoas de idades, condições, origens, línguas, culturas diferentes são submetidas a uma rotina idêntica. Já Francis Bacon dizia que a experiência científica equivale a colocar a natureza na *roda*, de forma a fazê-la confessar por meio de tortura o seu segredo (Daston 1994, 48). “[N]enhum pesquisador — continua Levi — poderia estabelecer um sistema mais rígido para verificar o que é congênito e o que é adquirido no comportamento do animal-homem frente à luta pela vida” (Levi 1988, 88). O estudo empreendido a seguir por Primo Levi situa-se ele também dentro do registro científico — é um químico quem escreve. Nele se evidencia um projeto classificatório e tipológico, e uma progressão por alternativas binárias, baseado em um critério de variação, para falar como Claude Bernard¹¹. O objeto desta investigação retrospectiva é, portanto, o comportamento do dúbio “animal-homem frente à luta pela vida”, segundo parâmetros bio-políticos darwinianos, já que, afinal, a ideologia racial nazista não passa de um evolucionismo sociológico¹². Primo Levi se recusa a formular qualquer tese sobre a natureza humana, rejeitando a hipótese hobbesiana de que o “homem é essencialmente brutal, egoísta e estulto”, e de que o sistema concentracionário teria simplesmente exposto o homem real oculto por detrás das inibições e códigos sociais. A sua hipótese se distingue sutilmente daquela, e repousa sobre uma noção de *sobrevivência*: a necessidade e o sofrimento físico silenciam no homem os códigos sociais. E o que definirá a situação de ser “oprimido até o *fundo*” (Levi 1988, 88), caracterizado por sua radical ambivalência moral, “aquém do bem e do mal”, como diz o título nietzschiano do capítulo anterior

Mas se o horror contido nessa gigantesca operação de objetivação do humano é indubitável e sua recusa um ponto pacífico, qual seria então o interesse de rememorá-la, ou repeti-la no exercício do testemunho? Primo Levi responde por meio de uma declaração de princípios que contém um elemento importante do programa testemunhal: “nenhuma experiência humana é vazia de conteúdo, [...] todas merecem ser analisadas; [...] se podem extrair valores fundamentais (ainda que nem sempre positivos) desse mundo particular [...]” (1988, 88). O que contém em sua generalidade um imperativo mais ou menos explícito: interessar-se por tudo o que diz respeito ao humano, não recusar, como destituído de interesse, nada que ocorre ao homem. Até mesmo nesta experiência particularíssima como a ocorrida no campo, há um conteúdo, um valor a ser extraído, ou seja, uma lição geral referente ao humano. O que sem dúvida deve ter valido a Primo Levi a pecha de ingênuo (cf. A discussão com Jean Améry¹³). A dificuldade consiste precisamente em identificar a natureza possível da relação subjetiva para com o ocorrido, e seria um equívoco ver aqui uma qualquer “aceitação” ou “endosso” da experiência SS, seja pela via da “eleição” (nós que sobrevivemos fomos eleitos pela providência), seja pela da teodicéia, implícita ainda na escolha do termo “holocausto” para designar a *Shoah* (o extermínio dos judeus constituiu um sacrifício a um deus qualquer, o que implica merecimento ou punição), seja ainda pela confiança vitoriosa em uma qualquer “habilidade” na luta pela sobrevivência. Primo Levi explicitamente descarta cada uma destas posições em *Os afogados e os sobreviventes*: o extermínio dos judeus não faz categoricamente nenhum *sentido*, concordando neste aspecto com Adorno¹⁴; o ocorrido permanece para todo sempre *inassumível* por aquele que o viveu, dirá Agamben (1999, 132).

E é Primo Levi quem de fato define com agudeza característica a questão sutil do ponto em que a “experiência humana” biopolítica, transcorrida no campo e levada a cabo pelos SS, pode, enquanto memória, ser assumida pela testemunha, no intervalo difícil de localizar em que a objetivação experimental vira subjetivação experiencial.

Uma tal operação seria equivalente, para Agamben, nada mais nada menos, a escrever uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*, circunscrevendo o território propriamente mosaico de uma “nova terra ética” do futuro (Agamben 1999, 12-13). A referência ao mesmo tempo séria e irônica ao *Ethica more Geometrico demonstrata* (*Ética demonstrada pelo método geométrico*) de Espinosa deve nos colocar em alerta sobre o que é visado aqui. No entanto, nos perguntamos, em que medida uma ética da liberdade da potência e da alegria como a espinosiana pode ter a ver com a situação de coação absoluta que define a existência de um *Häftling*, em um campo de extermínio, ou da “vida nua”, como o traduz Agamben, a partir de Benjamin? É sem dúvida na tese espinosiana do ser unívoco que Agamben está pensando aqui. Segundo ela, no dizer de Deleuze, o ser “se diz em um único e mesmo sentido da substância que é em si mesma, e dos modos, que são em outra coisa” (Deleuze 1968, 58). Esta tese vem, ao que tudo indica, de Duns Scot: o ser se diz do mesmo sentido de tudo o que é, infinito ou finito¹⁵. O criador ou a criatura, a substância (que é em si mesma) e os modos (que são em outra coisa) são dotados exatamente da mesma natureza. Eles são formalmente diferentes, mas possuem a mesma substância. O que se opõe às teologias positivas, sobretudo à tomista, segundo a qual as qualidades atribuíveis às criaturas pré-existem em Deus, e só são atribuídas àquelas por analogia para com os atributos divinos (Deleuze 1968, 45) Para Espinosa, ao contrário, os atributos de Deus — o pensamento e a extensão —, de onde se deduzem os modos, podem ser ditos da mesma maneira do infinito e do finito, exatamente como dois nomes podem nomear a mesma pessoa ou coisa, como provam os exemplos famosos citados por Espinosa na carta a De Vries: “Israel” é assim nomeado como patriarca, e como “Jacó”, com relação ao seu irmão; “plano” pode ser dito “branco”, se visto por um homem (Deleuze 1968, 52; Espinosa 1992, 267). Estes atributos são diferentes, mas nomeiam uma substância única e infinita, o que significa que não se pode dividi-la, ou quantificá-la. Cada atributo é infinito em si, já que não pode ser limitado por si mesmo, apenas pelo outro (por exemplo, a extensão pode limitar o pensamento, mas o pensamento não pode limitar o pensamento), o que se opõe à tese de Descartes, segundo a qual existem duas substâncias (a *res extensa* e a *res cogitans*), cada uma delas podendo ser distinguida *realmente* uma da outra, na outra, e podendo existir sem a outra. Espinosa, ao contrário, demonstra que os atributos são *inseparáveis*, distinguidos *formalmente*, e *atribuídos* a uma mesma substância, Deus¹⁶. Ora, se os dois atributos são atribuídos *igualmente* à uma substância única, fica demonstrado o absurdo da tese de que a substância extensa, o corpo, não seja digna da natureza divina (*Ética*, I, prop. 15, escólio), como quer a tradição que Descartes resume, já que, se “há igualdade entre todas as formas ou todos os gêneros de ser, nenhuma forma de ser é inferior à uma outra, nenhuma é superior” (Deleuze 1968, 59). Esta absoluta igualdade entre as formas (os atributos) da vida, todas elas igualmente ilimitadas, pois atribuídas a uma mesma substância ilimitada, é talvez aonde resida até hoje a maior dificuldade e o caráter abissal da filosofia de Espinosa, e é certamente neste desdobramento que Agamben pensa ao propor provocadoramente uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*.

Ora, uma das grandes lições de Auschwitz, segundo Agamben, demonstrada com rigor pelos testemunhos de sobreviventes, é que a tarefa essencial do pensamento consiste em entender o espírito da *pessoa ordinária*, e não o do ser excepcional (como Espinosa ou Dante, escreve ele) (1999, 12). A testemunha é por definição precisamente uma pessoa ordinária, que testemunha enquanto pessoa ordinária, sobre o ser ordinário da vida, que é nada mais que ordinária. É o caráter *qualquer* da vida, para utilizar uma categoria que Agamben estudara anteriormente¹⁷, que é essencialmente vida de qualquer um, o objeto da interrogação do testemunho. Entender este caráter ordinário e impessoal da vida, o ser humano em si, sem distinções, absolutamente igual a si mesmo, é que constitui a tarefa que o testemunho se propõe a pensar. É neste sentido que o testemunho pode ser entendido como resistência e experimentação, no sentido de Agamben: enquanto recusa às distinções entre vida ordinária e vida excepcional, entre vida indigna de ser vivida e vida digna, entre soberano e “vida nua”. É unicamente a partir da proposição de uma absoluta igualdade entre os seres, contrária à operação de isolamento e separação soberanos da “vida nua” que se pode pensar em uma

ética do testemunho. É somente enquanto inseparabilidade entre o ser e as diversas maneiras em que ele pode ser dito (Aristóteles) que se pode entender a vida igual a si mesma como potência de vida, possibilidade e não fato de vida.

Esta nudez da vida aparece em *O que resta de Auschwitz* na figura recorrente da *lacuna*, tratada inicialmente como aporia ou decalagem entre fato histórico e verdade ontológica. Como explica Agamben, existe uma *decalagem* entre os “fatos e gestos” que compreendem a fase terminal de extermínio de deportados judeus, ciganos, prisioneiros políticos, etc., e a sua compreensão. Estes fatos e gestos podem ser descritos e ordenados em uma seqüência temporal, porém estaremos longe de compreender a sua significação. Esta decalagem pode ser percebida em toda a sua gravidade no testemunho de Zelman Lewental, membro do *Sonderkommando* de Auschwitz: o que ocorreu em Auschwitz é absolutamente inimaginável e mais inimaginável ainda é que alguém possa contar o que lá ocorreu. A inimaginabilidade do ocorrido é radicalizada na improbabilidade da própria sobrevivência, tornando o *inimaginável* a condição de possibilidade do testemunho, este nexos improvável entre a vida e um contá-la. O que Agamben transcreve e amplifica, compondo a figura do que ele denomina a aporia de Auschwitz:

Por um lado, de fato, o que aconteceu nos campos parece aos sobreviventes como a única coisa verdadeira, como tal absolutamente inesquecível; por outro, a verdade, por esta mesma razão, é inimaginável, ou seja, irredutível aos acontecimentos reais que a constituem. Fatos tão reais que mais nada, em comparação, é verdade; uma realidade tal que ela excede necessariamente os elementos factuais (Agamben 1999, 11).

Isto é: há um excesso dos fatos ocorridos, o que os torna para os sobreviventes a única verdade digna deste nome, algo impossível de se esquecer; mas por outro lado, esta verdade única está muitíssimo em excesso em relação aos fatos ocorridos. Duplo excesso, portanto: dos fatos com relação à existência no interior da vida do sobrevivente; e da verdade ou realidade destes fatos em decalagem em relação aos próprios fatos. A reconstituição histórica é irresistivelmente factual, marcada portanto por uma aporia: “a não-coincidência dos fatos e da verdade, da constatação e da compreensão” (1999, 11). Ou ainda: existe uma *lacuna* constitutiva e essencial no testemunho, os “sobreviventes testemunham sobre alguma coisa que não se pode testemunhar” (1999, 12), sobre o que poderíamos chamar o intestemunhável. A verdade do que aconteceu não está na reconstituição histórica dos fatos, mas na relação intervalar que une e separa o sobrevivente do que ele viveu¹⁸. É esta lacuna que nos interpela constantemente, e cujo som inaudível tratar-se-ia, por um esforço sobre-humano de audição, de ouvir — o inaudito. “Escutar o não-dito”, resume, sob a forma de uma espécie de imperativo, o programa ético do livro, a tarefa a que se propõe Agamben, de mapear esta “nova terra ética”.

Ora, esta lacuna tem um nome: o mulçumano. É este o centro vazio, cujo silêncio inaudito o testemunho enquanto ética se propõe a ouvir. O sobrevivente é o ser excepcional, e o mulçumano, o ser ordinário; “eles são a regra, nós, a exceção”, a anomalia, escreve Primo Levi (1990, 47). Mas a testemunha sobrevivente não pode legitimamente falar em seu próprio nome e em nome de sua excepcionalidade — haveria algo de grotesco em um gesto como esse —, ele terá que falar enquanto ser ordinário, *pelo* mulçumano, como fala ventríloqua de seu silêncio. É, em suma, como figura de uma *fala que ouve* e que se substitui ao silêncio da multidão dos mortos do campo de extermínio, que se pode pensar uma ética do testemunho.

* * * *

Observemos como o mulçumano aparece pela primeira vez na pena de Primo Levi, naquele mesmo capítulo de *É isto um homem?*, intitulado “Os submersos e os salvos”. A categoria biopolítica de “luta pela sobrevivência” em moldes darwiniano-evolucionistas, implantada em condições laboratoriais de experimentação pelo sistema SS, e tendo como centro as “seleções” para o extermínio, produz uma perversa divisão da humanidade do campo em dois grupos bastante distintos: o dos que se salvam e o dos que se afundam, o daqueles que

se “adaptam” melhor, para retomar o mote darwiniano, e o daqueles que sucumbem à fome, ao frio e à doença. Este “implacável processo de seleção” funcionava a partir de uma regra rígida e paradoxal, que traduz perfeitamente o estado de exceção, da coincidência entre norma e anormalidade, sobre o qual escreve Agamben em *O poder soberano e a vida nua*: os que se afogam são exatamente aqueles que obedecem à risca o ordenamento do campo, comem apenas a sua ração e realizam obedientemente o trabalho a que são obrigados. Estes têm uma passagem rápida, em geral não mais do que três meses entre a chegada e a câmara de gás, e exatamente a mesma história, ou “não-história”, já que suas “presenças sem rosto” carecem de qualquer individualidade. São os chamados “mulçumanos”, escreve Primo Levi, “a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios que nem podem realmente sofrer. Hesita-se chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la” (Levi 1988, 91). Por oposição a esta imagem singular e homogênea da não-humanidade, os caminhos da salvação são múltiplos, e envolvem, invariavelmente, se excetuarmos as funções especiais (médicos, alfaiates, músicos, cozinheiros, etc.), o fator astúcia na obtenção de favorecimentos e regalias. Levi é categórico: nenhum dos prisioneiros judeus que conseguiam durar no campo eram *Häftlinge* “normais” (Levi, 1988, 90). Apenas através do “jeitinho”, a *kombinacje*, como se dizia em polonês, expressos em vantagens materiais e tolerância dos poderosos, era possível sobreviver. E só quem sobrevivia eram aqueles que obtinham algum tipo de “proeminência” (*Prominenz*). As diversas formas desta proeminência caracterizarão o que Primo Levi chama de “zona cinzenta” de ambigüidade moral, título e objeto de um dos capítulos de *Os afogados e os sobreviventes*, dedicado ao colaboracionismo judeu, que retoma e expande o questionamento moral já esboçado em “Aquém do bem e do mal”, e no capítulo homônimo de *É isto um homem?*

Se ele pudesse eleger uma *imagem* que concentrasse “todo o mal de nosso tempo”, escreve Primo Levi, seria a deste “homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento” (Levi 1988, 91). Este não-homem (ao mesmo tempo humano e inumano), que se situa no não-lugar indecível entre a vida e a morte, vazio de pensamento, presente que é puro não-futuro, já contendo em si em germe o destino próximo da câmara de gás, é uma *imagem* onde se condensam os traços mais ou menos indistintos de uma multidão sem rosto. É esta imagem que resume por si só a grave acusação contida no livro como um todo, que diz respeito “a todo o *mal* de nosso tempo”, e que o poema-pórtico, narrativizando o título da obra, agudamente denuncia:

*Vocês que vivem seguros
Em suas cálidas casas,
Vocês que, voltando à noite,
Encontram comida quente e rostos amigos,
pensem bem se isto é um homem... (1988, 9)*

O trecho contém uma tripla operação, ao mesmo tempo ética, estética e biológica: a singularização e a condensação da memória depositam-se na figura do “mal”, uma espécie de grau zero impessoal da vida, absolutamente igual a si mesma, situada na base de um sistema evolutivo estruturado em uma hierarquia rígida perversa instituída pelo SS. A estrutura deste capítulo de investigação sobre a experiência humana no contexto concentracionário, de *Se isto é um homem?*, comporta um elemento duplo, que repete estruturalmente o procedimento binário do método experimental: a unicidade da *imagem* do mulçumano, igual a si mesma, que condensa características da multidão sem rosto e sem especificidade, de um lado; e de outro, os casos exemplares, que cristalizam os múltiplos modos de “falta de dignidade”, visando a uma espécie de tipologia da amoralidade em Auschwitz. Ou seja: os tipos de sobreviventes são múltiplos, enquanto que a vida-morte do “mulçumano” é idêntica a si mesma. Tendo em vista o pano de fundo da análise biológico-social darwiniana que subjaz ao estudo do químico Primo Levi, o código moral desaparece sob a égide da *luta pela sobrevivência*, identificada ao pólo *animal*, no binômio animal-homem, que se propusera a estudar, a partir da experiência bio-política SS. Da luta pela sobrevivência ele constrói uma imagem em negativo, o “mulçumano”, enquanto grau zero da vida, necessidade em estado puro, e que Agamben chamará de “vida nua”. Por outro lado, as múltiplas figuras da

sobrevivência, baseadas no sufocamento dos códigos morais, fornecem uma outra imagem da necessidade, o resultado do princípio adaptativo na luta pela sobrevivência. Duas imagens portanto da sobrevivência, uma singular em negativo, o “mulçumano”, e a outra múltipla, “bem adaptada”, os diversos exemplos de modos de sobrevivência no campo de concentração.

Mas é no capítulo “A Vergonha”, de *Os Afogados e sobreviventes*, que Primo Levi formulará de maneira clássica a ética do testemunho enquanto enunciação intrinsecamente ligada ao silêncio do mulçumano. O capítulo se interroga sobre um *locus classicus* da literatura testemunhal: a culpa do sobrevivente com relação aos que morreram. Como explicar que, depois de tudo o que sofreram, eles não se sentissem simplesmente alegres uma vez reconquistada a liberdade? É porque no campo eles viveram aviltados, como “animais subjugados” (1990 42), pautados por uma moral duvidosa, responde inicialmente Primo Levi. Por que os suicídios foram tão raros em Auschwitz? Porque o suicídio é uma “escolha não instintiva” própria do ser humano, e nós vivíamos como animais, guiados unicamente pelo instinto de sobrevivência. Por que não houve resistência? Devido à desnutrição, a privação e outros sofrimentos físicos (1990, 43). O que não impede que a auto-acusação retorne com força, sobretudo no que toca à omissão de solidariedade. O segredo da sobrevivência é um egoísmo praticamente absoluto (“meu princípio é: em primeiro lugar, em segundo lugar e em terceiro lugar estou eu”, escreve Ella Lingens-Reiner [Levi 1990, 44]), uma falta total de solidariedade para com os outros. No limite, o sentimento de vergonha do sobrevivente se deve ao fato de ele viver *no lugar* de um outro, provavelmente “melhor” pessoa do que ele. A sobrevivência não pode de nenhuma maneira ser explicada por qualquer tipo de noção religiosa de eleição ou providência, nem mesmo como destino de testemunhar sobre o que aconteceu e viu. Ao contrário destas respostas auto-complacentes, o que mais dói em Primo Levi é a percepção da profunda arbitrariedade do critério de sobrevivência dramatizado pela dúvida sobre estar vivo *no lugar de um outro* (1990, 46). Os “salvos” (*i salvati*), em uma irônica contraposição ao sentido teológico da *salvação*, são com certeza os piores, aqueles que de alguma maneira colaboraram e participaram da “zona cinzenta” moral que vigora no campo. O critério de seleção, a adaptabilidade, em boa lógica darwinista, está na razão inversa do critério moral: submergiram os melhores, os que revelam padrões morais límpidos e altos, e salvaram-se os piores, os “mais adaptados” (1990, 47). Radicalizando o princípio da substitutibilidade e da sobre-vida do sobrevivente, e aplicando-o ao próprio ato de testemunhar, Primo Levi postula uma radical “impropriedade” ou “inautenticidade” do testemunho, e sua relação intrínseca e essencial com aquele que submergiu, aquele que deveria estar aqui, no lugar de quem eu agora falo. Este trecho é bastante conhecido e citado, mas vale a pena lê-lo outra vez:

[N]ão somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas.[...] Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevariação, 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 “mulçumanos”, os que submergiram — são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção. Nós tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso “em nome de terceiros”, a narração de coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente. A demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar sua morte. Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, por que sua morte começara antes da morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. Falamos nós em lugar deles, por delegação (Levi 1990, 48).

É aqui, portanto, que Primo Levi formula o que se poderia chamar a *sua* ética do testemunho, como enunciação por definição inautêntica, fala que se substitui ao silêncio daquele que tocou ao “fundo” e “fitou a górgona”, situada no lugar impossível da enunciação do morto, e cuja tarefa é simplesmente presentificar o ausente, aquele que submergiu. A ética testemunhal vai precisamente substituir à proposição *de fato* da substitutibilidade da sobrevivência, uma outra *de direito* da substitutibilidade enunciativa do testemunho. Se a luta pela sobrevivência

determina que a sobrevivida é um *viver* no lugar de um outro (1990, 46), a testemunha se propõe a *falar* no lugar de um outro. Mais ainda, revertendo o princípio instintivo (biopolítico) da “luta das espécies”, trata-se, eticamente, de afirmar que não somos nós, os sobreviventes, que deveríamos estar aqui falando, mas eles, os que não sobreviveram. São eles, e apenas eles, que poderiam enunciar a verdade sobre o campo, e não nós, marcados pela inverdade essencial do cálculo da zona cinzenta. A rigor, o nosso testemunho só pode falar por eles.

Em um primeiro nível, Primo Levi formula aqui um protocolo da re-representação em sentido estrito. É o que dizem literalmente as expressões “narrar não só o nosso destino, mas também aquele dos outros”, “um discurso ‘em nome de terceiros’”, ou “falamos nós, em lugar deles, por delegação”. O que constitui a testemunha como representante, *delegado*, em sentido literal, é o fato de ele ser um enviado, a quem é *legada* a tarefa ou o poder de representar alguém. Mas lendo com mais cuidado o texto de Primo Levi, percebemos que trata-se, na verdade, de reverter a proposição da representação: não sou eu quem fala no lugar dele, mas é ele quem fala no meu lugar, já que é apenas enquanto fala *por aquele que não está aqui* que o testemunho pode existir. Sem resolver o *double bind* essencial do gesto testemunhal, evitando simplesmente moralizá-lo, testemunhar consiste, ao mesmo tempo, em uma “obrigação moral para com os emudecidos”, e uma maneira de esquecê-los (1990, 48), “bem”, e “mal”. Um além do bem e do mal que se substitui a um aquém do bem e do mal. A im-possibilidade do testemunho consiste precisamente no fato de sua possibilidade ser fundada na fala que falta, daquele que essencialmente não fala, daquele que está ausente e que o testemunho procura presentificar por procuração, mas que ao mesmo tempo fala através de mim, enquanto eu que falo me silencio. O testemunho é a enunciação cuja legitimidade repousa sobre uma ilegitimidade, a ilegitimidade da sobre-vida; mas é enquanto fala *do*, e *para*, o outro que ele pode i-legitimamente existir.

Todo o comentário de Agamben vai se situar em torno da passagem citada acima. A “lacuna” que o testemunho essencialmente comporta (Agamben, 1999 40), sua estrutural bipolaridade, consiste em primeiro lugar no fato de que a testemunha não pode testemunhar sobre si própria (1999, 48), e em segundo lugar, no fato de a testemunha substituir uma instância absolutamente coletiva, a dos mortos, singularizada na figura do mulçumano. Aquele que testemunha, o pseudo-testemunho, que apenas ocupa o lugar da testemunha autêntica, testemunha sobre a im-possibilidade de aqueles que morreram testemunharem (Agamben, 1999 42). Ora, a substitutibilidade é o processo constitutivo da mimesis entendida como identificação e essencialmente ligada à compaixão, que estrutura a experiência artística desde a purgação catártica da tragédia aristotélica (o “terror e a piedade...”), até a ético-política da piedade em Jean-Jacques Rousseau, e a ética da compaixão de Schopenhauer. É a mesma estratégia utilizada no Museu do Holocausto em Nova York, ou em Berlim: *você* é aquele que morreu, e que não está mais aqui. Mas o mecanismo descrito por Primo Levi reverte estas colocações: *ele*, o que não está aqui, é que deveria estar aqui — *eu* o estou apenas substituindo, sou o seu *stand in*, como se diz em linguagem teatral. Mais ainda: *ele* é uma figura coletiva que a enunciação testemunhal singulariza, através de um eu coletivo, que enuncia a impropriedade do sujeito, e que torna o sujeito essencialmente im-próprio. O que está em jogo aqui é a relação com a comunidade dos mortos figurados por aquele que os anuncia e os representa no campo de concentração, sempre uma antecâmara do campo de extermínio a ele ligado por laços indissolúveis. São estes mesmos laços que são resgatados agora entre a comunidade de mortos condensada na imagem do mulçumano que ligam a testemunha àquele por quem testemunha. O que interessa a Agamben é precisamente o fato de que o que autoriza o testemunho, e o torna para sempre um gênero ao mesmo tempo legítimo e ilegítimo, é esta substitutibilidade impossível e reversível: eu estou no lugar deles, quando são eles que deveriam de fato estar no meu lugar. É esta relação com o que não está, figura da rememoração, do *resto*, inscrito no título *O que resta de Auschwitz*, o intervalo que me separa e une com o ausente — é esta relação intervalar e inessencial, que constitui o testemunho, e que *me* faz testemunhar.

O que interessa a Agamben não é algo como uma sensação de culpa — embora este seja, de fato, um lugar comum do testemunho de todos os sobreviventes. O que interessa é o fato de o testemunho, entendido como voz do inaudito, porta-voz do silêncio do mulçumano, tal qual o vê Primo Levi, reverter de maneira radical o repúdio e a rejeição de que ele era objeto no campo, da parte dos outros deportados, como atestam todos os testemunhos de

sobreviventes. Como escreve o pintor Aldo Carpi, deportado em Gusen: “Ninguém quer saber das cenas e figuras do *Lager*, ninguém quer ver o *Muselmann*” (Agamben 1999, 61). A falta de ajuda aos mulçumanos no campo não deve nos surpreender: a faina diária da sobrevivência determina uma economia estrita de gestos e palavras, como escrevem as testemunhas. Mas a literal invisibilidade do mulçumano remete a algo de ainda mais profundo: o mulçumano é a imagem (esse é o termo de Primo Levi) da possibilidade sempre renovada, o anúncio quase certo, do destino de todos os deportados — a seleção para as câmaras de gás. Recusar-se a ver o mulçumano significa de uma certa maneira aumentar a distância mínima que separa o deportado que tenta sobreviver daquele que deverá morrer em breve¹⁹. É aqui, e apenas aqui, que a vergonha pela substituição da sobrevivida, vergonha diante do mulçumano que o sobrevivente não ajudou, e não viu, que a ética do testemunho atinge a sua agudeza programática. Não se trata de remediar a vergonha, ou de curá-la — o que a tornaria simplesmente igual à culpa — mas de fazer da convivência com ela, personificada pela convivência com a morte do mulçumano no testemunho, enquanto enunciação testemunhal do seu silêncio, a sua tarefa essencial. É neste *con-viver-com-o-morrer*, e nesta fala que escuta o silêncio, que o testemunho do sobrevivente pode se transformar finalmente em uma ética.

A testemunha não testemunha por si própria, mas sempre para um outro, ou para outros, por um outro, ou por outros. Além disso, a sua inapelável alteridade, a sua radical impropriedade, no sentido de ser constituída por algo que não lhe é própria, está ligada a uma outra impropriedade, ao fato de ser essencialmente uma enunciação *da vergonha*. Estruturalmente, esta diferença ou inautenticidade interna do testemunho está ligada a sua duplicidade ou bipolaridade intrínseca: mulçumano e testemunho, testemunha autêntica e sujeito testemunhal.

* * * *

O programa de Agamben de escrever uma “ética demonstrada pelo método de Auschwitz” tem como ponto essencial o desbastamento dos elementos jurídicos e morais que sobredeterminam e confundem o problema ético, distinguindo de maneira rigorosa os três campos, e restituindo a especificidade da ética. Aqui encontramos um alvo essencial de Agamben: o diferendo com relação ao direito, ligado por definição à soberania (e ao estado), explicitado claramente nesta passagem:

Um dos equívocos mais comuns — não somente a propósito dos campos — provém de uma confusão tácita entre categorias éticas e jurídicas (ou pior ainda, entre categorias jurídicas e teológicas: a nova teodicéia). A maior parte das categorias em curso em matéria de moral e de religião são mais ou menos contaminadas pelo direito: culpa, responsabilidade, inocência, juízo, condenação (Agamben 1999, 19).

Este é portanto o programa estabelecido por Agamben: purificar o campo da ética de suas aderências ao campo jurídico, religioso (teológico) e moral, a ele geralmente associados. Atacar este problema, segundo o método utilizado por ele, significa expor o testemunho ao teste de cada uma das noções enumeradas, e demonstrar de que maneira ele descontrói cada uma delas. Para Agamben, o que interessou desde sempre a Levi na sua experiência, desde o *Relatório sobre a organização higiênico-sanitária do campo de concentração para judeus de Monowitz (Auschwitz-Alta Silésia)* de 1946, solicitado tanto pelo que vivera e vira no campo, quanto pela sua especialidade de químico, foi a identificação de um espaço ético avesso ao juízo e às “distinções sumárias”, como pode ser deduzido da entrevista de 1986 a Barbara Kleiner: “Na verdade, era a dignidade e a falta de dignidade do homem que me interessava” (Primo Levi, Apud Agamben 1999, 56). Agamben extrai desta afirmação a lição de uma *indedicibilidade*²⁰ moral: a falta de dignidade interessa a Levi tanto ou mais do que a dignidade. No limite, as duas zonas se confundiriam ou se identificariam de modo irreduzível na experiência concentracionária:

Em última análise — escreve Agamben — não é o juízo que importa para ele — muito menos o perdão. “Eu nunca compareço como um juiz”. “Eu não tenho autoridade para

outorgar o perdão. [...] Eu falo sem autoridade. "De fato ele parece só se interessar àquilo que torna o juízo impossível, esta "zona cinzenta" onde as vítimas e os carrascos trocam de lugar. É sobretudo sobre este ponto que os sobreviventes estão de acordo: "um grupo não era mais humano do que o outro". "Vítima e carrasco são igualmente ignóbeis, e a lição dos campos é a fraternidade na abjeção". (Agamben 1999, 18).

O que resta de Auschwitz é um longo comentário sobre dois capítulos de *Os afogados e os sobreviventes* (1986): "A zona cinzenta" e "A vergonha". O primeiro trata, como o título sugere, da área em que o contorno definido entre vítimas e carrascos, deportados e SS se torna pouco nítido. Aqui, a análise da amoralidade, "aquém do bem e do mal", da sobrevivência em Auschwitz, se redefina, a partir de *É isto um homem?*, como um estudo sobre o colaboracionismo judaico no sistema concentracionário, cristalizando-se em três casos exemplares: os *Kapos*, ou chefes que gerenciavam as atividades do campo de concentração e seus funcionários; os *Sonderkommandos* de Auschwitz, ou seja, "os esquadrões especiais encarregados da gestão dos fornos crematórios" (Levi 1990, 26); e finalmente o caso de Chaim Rumkowski, o presidente do gueto da cidade polonesa de Łódź. O capítulo é inteiro escrito sob o signo de uma complexificação, uma espécie de antídoto ao princípio redutor e esquematizante, intrínsecos à "linguagem e o pensamento" (Levi, 1990 17). Como entender a experiência que nós sobreviventes vivemos? É a pergunta com que ele inicia o capítulo. Não é possível reduzir "a rede das relações humanas do Lager a dois blocos, o das vítimas e o dos opressores" (Levi 1990, 18). Ou ainda: "[P]arece ter chegado o tempo de explorar o espaço que separa (não só nos Lager nazistas!) as vítimas dos opressores, e de fazê-lo com a mão mais ágil e o espírito menos turvo do que se fez, por exemplo, em muitos filmes" (Levi 1990, 19). A tendência maniqueísta à simplificação consiste numa hipertrofia do juízo, emblematizado pelo Juízo Final cristão, na divisão da humanidade em dois grupos claramente distintos: o dos bons e o dos maus. Ao contrário, a lição do campo era que "o inimigo estava ao redor mas também dentro, o 'nós' perdia seus limites, os contendores não eram dois, não se distinguia uma fronteira mas muitas e confusas, talvez inúmeras, separando cada um do outro" (Levi 1990, 22). A "zona cinzenta" expõe estes limites para defender em cada um deles a *impotentia iudicandi*, como resume, a respeito dos *Sonderkommandos*, Primo Levi: "Peço que a história dos 'corvos do forno crematório' seja meditada com piedade e rigor, mas que o julgamento sobre eles fique suspenso" (Levi 1990, 32). O colaboracionismo não pode ser avaliado por aqueles que estão fora da situação concentracionária, e mesmo por aqueles que lá tendo estado, já não mais lá estão, simplesmente porque o campo é pautado por um "código moral" diferente, a que não se tem acesso fora dele. O acontecido no campo configura um aquém das noções comuns de bem e de mal, e, como tal, não pode ser julgado por nós, que estamos aqui fora. "Não mais somos capazes de julgar nosso comportamento e o alheio, tido noutra época segundo o código de então, com base no código de hoje" (Levi 1990, 46). O que suscita uma rigorosa suspensão do juízo moral: "é imprudente precipitar-se, emitindo um juízo moral" (Levi 1990, 22). A condição de vítima implica em uma certa parcela de culpa, porém os atos por ela cometidos não podem ser julgados por nenhum tribunal humano. A culpa única recai sobre o sistema, o Estado totalitário como um todo. A quem compete julgar, portanto? Basicamente a ninguém, responde Primo Levi. "Se dependesse de mim, se fosse obrigado a julgar, absolveria facilmente todos aqueles cujo concurso para o crime foi mínimo e sobre os quais a coação foi máxima" (1990 22).

Ora, a recusa de julgar o colaboracionismo judaico na situação concentracionária, isto é, a suspensão do veredicto sobre aqueles que colaboraram *por coação*, a decisão de, contra o senso comum, tentar *entender* a necessidade que os levou a colaborar, é paralela à *reversão* das "seleções" dos mulçumanos pelos SS, e do repúdio por ele da parte dos próprios deportados no campo, explicitada na proposta do testemunho enquanto ética de conviver com a morte dos milhões de mulçumanos, e de propriamente falar o seu silêncio. A analogia está ligada a uma emancipação, em ambos os casos, da *separação* soberana. O juízo, enquanto operação do direito, distingue o bem do mal, da mesma forma que a biopolítica separa a vida digna de ser vivida, da indigna, o soberano, da "vida nua". Não acusar o colaborador judeu, ou falar por aquele que por definição não pode falar, consistem, ambos, em gestos de recusa de uma separação que o direito e a biopolítica, enquanto operações soberanas, realizam. O que está em jogo aqui é algo como uma *experimentação*, para retornarmos ao termo de Agamben, que toma por objeto a experiência biopolítica SS e a transforma em experiência

ética de resistência. O que o mito biopolítico nazista estabeleceu antes de mais nada foi uma definição da humanidade alemã, concebida como patrimônio genético do povo, a ser distinguido do sub-humano judeu, e que a máquina de extermínio procurará, em seguida, executar administrativamente. É a transformação da biopolítica, isto é, o gerenciamento da vida, em tánato-política, ou administração da morte, como quer Foucault, que define o racismo como “meio de introduzir [...] nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault 1999b, 304). A esta politização da vida que estabelece no interior do contínuo da vida cesuras, distinção e hierarquia entre as raças, é preciso opor uma singularização vital da política, que recuse as discriminações entre uma natureza biológica e uma humanidade subjetiva, e que não mais distinga qualquer critério valorativo que possa dividir a humanidade da não-humanidade. Entende-se então a radicalidade do gesto de Primo Levi, para quem “o mulçumano é mais do que tudo o lugar de uma experimentação através da qual a própria moral, a própria humanidade são colocadas em questão” (Agamben 1999, 78).

E é justamente em um tratamento biopolítico original da sobre-vida, que se recusa à moralização da vida, entendida como valor que diferencia o humano do inumano, que se encontra uma das contribuições mais relevantes da ética do testemunho. Para Agamben, a relação intrínseca entre sobrevivente e comunidade dos mortos que estrutura o testemunho, sobretudo na formulação de Primo Levi, propõe uma solução única ao problema da sobrevivência, e à psicologia do sobrevivente, que se distancia radicalmente de uma recorrente sobredeterminação desta relação por categorias oriundas do direito, tais como: dignidade, liberdade, e culpa, inscritas em diversos estudos sobre o assunto. Notadamente estes estudos são: os do psicanalista Bruno Bettelheim, ele também um sobrevivente, que desenvolve a categoria psicológica de “situação extrema” (em *O coração inconsciente* ou *A Fortaleza vazia*) a partir da experiência concentracionária, e *O sobrevivente. Uma anatomia da vida nos campos de extermínio* [*The survivor. An Anatomy of the Life in the Death Camps*] de Terrence Des Pres, além do artigo-resposta escrito por Bettelheim ao livro de Des Pres. Todos estes ensaios procuram, de maneiras distintas, pensar a sobre-vida do sobrevivente demarcando-a da vida-na-morte do mulçumano. Bettelheim é categórico: o ser humano é a “margem mínima” de “liberdade de juízo”, por oposição ao mulçumano considerado como “morte moral”, máquina biológica vegetativa, anterior à morte física (Agamben 1999, 69). O sobrevivente deve, por um gesto consciente, mesmo que baseado em uma escolha quase nula, defender custe o que custar esta reserva mínima de liberdade que o separa do mulçumano, recusando-se à renúncia ou ao abandono ao “ponto sem volta” desta “morte moral”. Objeto de repulsa da parte dos outros deportados no campo, que fogem dele por ver nele estampada a morte que os espreita, procurando assim espacializar a diferença mínima que os separa dele, o mulçumano é identificado a uma “máquina biológica”, que teria perdido toda a consciência moral.

A respeito da culpa essencial do sobrevivente de haver sobrevivido, enquanto milhões de outros morreram, de no campo haver observado impassivelmente a destruição dos outros, de alegrar-se por haver sido poupado enquanto outros morreram, Bettelheim conclui que qualquer tentativa de simplesmente inocentar o sobrevivente atinge apenas o nível da consciência, e não arranha o fundo do drama inconsciente que faz com que o sobrevivente sintase, efetivamente, e para sempre, culpado. O que torna a culpa algo intrínseco ao ser-sobrevivente (Agamben 1999, 115). Terrence Des Pres, ao contrário, procura inocentá-lo, vendo na sobrevivência uma vida despojada de todo o caldo artificial de cultura, uma “vida sem reservas”, que se afirma puramente como luta vitoriosa diante da morte, aonde se manifesta a “primazia do ser biológico” (Agamben 1999, 119). Ao que Bettelheim responde com um artigo indignado, pontuando enfaticamente a ofensa em se falar de abraçar uma vida sem reservas aos milhões de pessoas que morreram na câmara de gás, e a ociosidade de uma postulação da inocência da vida biológica vitoriosa, diante da realidade de que os sobreviventes efetivamente convivem com uma sensação de culpa durante todas as suas vidas (1999, 120). O que o faz concluir com uma identificação da culpa ao próprio ser humano: “Apenas a capacidade de sentir-se culpado faz de nós seres humanos, sobretudo, quando, objetivamente, não somos culpados” (idem).

Para Bettelheim, é a diferença mínima com relação à “máquina biológica” que define o critério da sobrevivência, fazendo o sobrevivente manter-se em sua humanidade, esta mes-

ma humanidade que reaparece na culpa essencial do sobrevivente com relação àqueles que morreram. Inversamente, é o fato de haver sucumbido a uma naturalidade biológica, vegetativa, que vai definir aqueles que morrem, perdendo a sua humanidade mínima. O critério diferencial consiste na dignidade e liberdade que distinguem o sobrevivente do mulçumano, não fazendo-o escravo do seu corpo; ou a perda desta dignidade tornando o humano um mulçumano. Por outro lado, para Des Pres, a inocência irredutível do sobrevivente consiste precisamente em haver perdido a consciência moral, e haver se tornado um ser puramente biológico, a quem não podemos culpar por ter se saído vitorioso diante da morte. O que os dois adversários têm em comum, no entanto, é o estabelecimento de um critério biopolítico da vida, seja com o limite a ser evitado, seja como característica a ser abraçada. Por outro lado, ambos recorrem à mesma categoria de origem jurídica e moral de *dignidade* para definir a vida do sobrevivente. Para Des Pres, os sobreviventes precisam conservar a sua dignidade para sobreviver, como uma espécie de “sobrevida moral” (Agamben 1999, 121). Da mesma forma, para Bettelheim, a tarefa do sobrevivente é enfatizar em si o instinto de vida como um “dever moral”. Um enfatizando a culpa do instinto vital e o outro a sua inocência, a simetria dos argumentos parece reconduzir a um princípio comum. Apesar da sua aparente oposição (uma culpa irresistivelmente sentida identificada ao ser humano, e uma inocência reivindicada como princípio vital), tanto Bettelheim quanto Des Pres, postulam um critério de sobrevivida baseado em um princípio ao mesmo tempo biológico e moral, portanto biopolítico, separando a culpa da inocência, a existência biológica da moral. Ambos partem da definição de uma essência humana transcendente e abstrata, que se demarca explicitamente do mulçumano, entendido como não-humano. Estas colocações sobre a moralidade da sobrevivida, escreve Agamben, repetem, na verdade, o gesto discriminatório dos SS, ao repetir a separação entre “vida nua” e soberania, vida indigna de ser vivida e vida digna, que caracteriza os experimentos biológicos que tiveram lugar nos campos de extermínio e de concentração. É, portanto, este limite entre o humano e o inumano que precisa ser repensado.

É claro, de fato, que se fixamos um limite além do qual cessamos de ser homem, e que todos os homens ou a maioria dentre eles o ultrapassam, então, isso prova menos a inumanidade dos homens do que a insuficiência e a abstração do limite em questão (Agamben 1999, 78).

Ou um pouco mais adiante:

O mulçumano avançou sobre uma zona do humano — já que negar-lhe simplesmente sua humanidade consistiria em autorizar o veredicto dos SS, em repetir o seu gesto — onde uma ajuda exterior, dignidade e respeito de si não têm mais utilidade nenhuma. Mas, se ele é uma zona do humano onde estes conceitos não fazem mais sentido, então eles não se tratam de conceitos éticos autênticos, pois nenhuma ética pode se permitir deixar fora de si uma parte do humano, por mais ingrata que seja ela, por mais penosa de ser vista (Agamben 1999, 79).

Ao contrário de Bettelheim e de Des Pres, ou de qualquer visão humanista da experiência concentracionária, o ato de testemunhar *pelo* mulçumano, para Primo Levi, torna as categorias soberanas e transcendentais de dignidade, culpa e inocência definitivamente obsoletas. Basicamente, não podemos recusar o mulçumano, como não podemos julgar o colaborador, sob pena de repetir a repartição soberana entre humanidade alemã e inumanidade judaica, entre moral humana alemã, e venalidade sub-humana judaica, entre o patrimônio genético do povo alemão e a “vida nua” dos “piolhos” judeus, exterminados nas câmaras de gás. E neste sentido que existe cumplicidade entre a tradição humanista e a bio-mitologia SS. Que o humano não passa do inumano, ou, como formula Agamben, que “o homem é antes de mais nada o não-homem” (Agamben 1999, 106), talvez seja esta a lição biopolítica mais importante de Auschwitz, e que uma ética pós-Auschwitz, para retomar a expressão de Adorno, tem como imperativo formular. O que levaria a paradoxos do tipo: o humano é o inumano — nós que também somos inumanos. Primo Levi “começa a testemunhar — escreve Agamben — uma vez a desumanização completada, e somente quando falar de dignidade não faz mais sentido” (Agamben 1999, 73). Só podemos pensar o que significa uma ética pós-Auschwitz uma vez ultrapassadas as categorias clássicas de bem e de mal, como ocorre na “zona cinzenta” da coação absoluta, e uma vez estabelecida a igualdade essencial entre humano e inumano, conforme propõe a enunciação mulçumana

do testemunho. Só assim poderemos entender o programa estabelecido por Agamben de opor, a uma zoé que é puro *bíos* soberano (programa bio-político da politização da vida, que faz com que o alemão e o judeu sejam vidas imediatamente politizadas mas com destinos radicalmente opostos), um *bíos* que é somente zoé (ou seja: uma singularização vital da política que nos obriga a dizer que o humano é inseparável do inumano e que um é essencialmente o outro). É o que subentende um testemunho de Grete Salus:

[J]amais o homem deveria ser obrigado a suportar tudo o que ele pode suportar e jamais o homem deveria ser obrigado a ver que o sofrimento elevado à mais extrema potência não tem mais nada de humano (Langbein. Apud Agamben 1999, 98).

Todo homem contém a potencialidade do inumano, a potência humana confina como o inumano, já que o homem suporta até o não-homem (Agamben 1999, 99). O que significa que o ser humano é pura potência e não uma essência. O que aconteceu e não deveria ter acontecido nos campos de extermínio SS, aconteceu por causa de uma definição essencialista do humano. Definir o humano a partir de uma essência é, de uma certa maneira, repetir a lógica SS. Como todos os humanismos ela pressupõe uma essência transcendente do homem que parte de uma divisão entre duas substâncias — uma animal (biológica) e outra humana (subjetiva, livre, judicativa). Na origem desta definição transcendente de humanidade, a que o testemunho responde com uma lógica imanente com o enunciado indecidível “o humano é igual ao inumano”, está a divisão metafísica de origem agostiniana entre uma liberdade essencial e uma necessidade a ser controlada, que identifica na vontade livre o problema central do ser humano. É esta divisão que o cartesianismo reformulará para a modernidade como oposição entre um pensamento livre, independente e uma máquina corporal escrava, dependente, e que a tese espinosiana da igualdade entre os atributos do pensamento e do corpo, ambos igualmente atribuídos a uma substância única, repensará radicalmente, como vimos acima. Todo o humanismo ou humanitarismo, como o observamos estampado hoje em dia nos jornais e na televisão, no absurdo lógico das chamadas “guerras humanitárias”, não consegue escapar das aporias do voluntarismo, ou seja, da soberania. A sua lógica essencialmente ambígua foi fundada pela Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão de 1789, a partir de uma divisão inconfessada entre direitos do homem e do cidadão, entre aqueles a quem é conferido o direito natural humano e os cidadãos que decidem sobre este conferimento (Agamben 2002, 140). Da mesma forma, o humanitarismo contemporâneo será sempre constituído a partir da divisão entre um direito sagrado humano, que o simples fato de nascer conferiria, expresso pela vida nua de homens, mulheres e crianças que “precisam de ajuda” espetacularizada pela televisão, e um direito soberano militar-médico-nutricional encarregado de implementá-lo. O que mais espanta aqui não é tanto o fato de o empreendimento humanitário necessitar da guerra para fazer o *bem*, nem a questionabilidade dos critérios de bem e mal, ou o fato de que o *bem* se confunde com a economia de *bens* — o que espanta é o fato de o *bem* consistir no *extermínio* do mal, e que fazer o bem e matar possam ser concebidos como gestos idênticos ou simultâneos, segundo uma antinomia perversa: salvar e exterminar ao mesmo tempo, exatamente aqueles mesmos povos que pretendemos ajudar²¹.

* * * *

Permanece, no entanto, uma dúvida.

O projeto agambeniano de tratar como imanência o testemunho dos campos de extermínio, e especificamente o de Primo Levi, é uma tentativa impressionante de retornar, por assim dizer, à cena originária das políticas humanitárias, reconstituindo a separação soberana entre vida nua e soberania, que o campo de concentração administra, e a que o humanitarismo remete, como antídoto, no entanto, irremediavelmente cúmplice. Entretanto, resta saber se Agamben, ao procurar afastar o fantasma da transcendência humanista e sua “coisa”, a “vida nua”, sob a forma da soberania do direito, não abole, pelo mesmo gesto, qualquer instância judicativa necessária para *discernir* a barbárie da não-barbárie, a justiça do extermínio. Resta saber se, ao distinguir o campo da ética do campo jurídico, moral, e religioso, ele não acaba esvaziando a questão ao mesmo tempo jurídica, moral e religiosa,

da punição dos culpados, ou acaba pelo menos nuançando o que não pode ser nuançado, e sobre o qual não pode permanecer nenhuma dúvida. Resta saber se ele, ao partir da representação moderna (kafkiana) do direito como sistema auto-referencial, ao refutar a possibilidade da decisão soberana, refugiando-se na zona *flo* do *indecidível*, não abdica de uma prerrogativa essencial da justiça que é poder identificar os culpados e distribuir as penas. Resta saber, em suma, se ele, ao generalizar a categoria interna ao campo de “zona cinzenta” descoberta por Primo Levi, não acaba também fazendo-a abarcar os criminosos nazistas, o que seria, no mínimo, uma grande injustiça não só para com Primo Levi, além de uma impropriedade do pensamento.

Senão vejamos. Trata-se para Agamben de pensar o campo como “imanência absoluta”, como ele resume, citando o título de seu ensaio sobre Deleuze, isto é: do “tudo que é em tudo” (Agamben 1999, 60), através da abolição literal de qualquer critério discriminatório, num contexto, como o do campo de extermínio, em que a “situação extrema” (Bettelheim) se tornou a regra, e em que é impossível *decidir* sobre a diferença entre uma e outra. Aqui, encontrar-se-ia especificamente a tarefa do pensamento e da filosofia: ver o mundo desde o ponto de vista de uma situação extrema tornada regra. Tarefa associada, salvo engano, a Espinosa, embora o nome de Espinosa não seja mencionado: “segundo alguns filósofos, o nome desta situação extrema é Deus” (idem). Não poder mais discernir a situação extrema da regra, equivale, no jargão espinosiano, a não mais poder separar a substância (Deus) de seus atributos. Ao contrário do projeto metafísico ocidental, de isolar o ser puro (*ôn haplôs*) das múltiplas formas em que ele existe, Espinosa vincula inextricavelmente as duas coisas, criando um campo imanente indecível e não-hierárquico, em que Deus está igualmente em todos os seus atributos, da mesma forma como a situação extrema está na regra.

É precisamente esta, segundo Agamben, a operação realizada pelo testemunho de Primo Levi. Pensar o campo como imanência é dizer que ele só pode ser entendido a partir de suas próprias categorias, exatamente como Primo Levi afirma que não podemos julgar de fora a “zona cinzenta”; escrever para e com o mulçumano é situar o testemunho no intervalo que separa e une o humano ao inumano, e significa pensar o humano como algo que é diferente em si mesmo, e não submetê-lo à discriminação de um critério exterior, abstrato e essencial. Mais ainda: pensar o campo como imanência é transformar a interioridade do campo em pura exterioridade, tornando caduca a oposição entre interno e externo, e gerando uma zona indecível entre as duas. É isto que ocorre se o campo é o paradigma moderno da política, se na política moderna não se pode mais diferenciar a norma da anormalidade, o estado de exceção do estado de direito, como ele escrevera em *O poder soberano e a vida nua*. É o que propõe a ética espinosiana dos modos imanentes da existência, que tem como princípio o *conatus*, ou seja, a “procura de persistir em seu próprio ser” (*Ética*, III, prop. 7), a tendência natural do organismo à auto-preservação enquanto corpo que estende a sua potência o mais longe possível. Uma ética, portanto, avessa à oposição moral entre bem e mal, que trabalhe unicamente com o critério diferencial de buscar encontros que multipliquem o seu próprio ser, e fugir daqueles que o dividam. É por isso que as categorias de culpa e inocência não se aplicam ao deportado. Nem culpados nem inocentes, os deportados, como todos nós, procuram simplesmente “persistir em seu próprio ser”. Se Auschwitz é um acontecimento mais do que único, unívoco, isso implica dizer que a lição que o campo nos ensina é que a vida é um contínuo que não admite divisões. Ou seja: retomar a perspectiva biopolítica de um contínuo da vida, recusando as divisões e hierarquias projetadas sobre este contínuo, que o campo implementa e administra, mas abraçando uma descoberta essencial feita pelos sobreviventes do campo: de que a vida seja, como o atributo espinosiano, substância única e infinita, diferente apenas em si mesma.

Para Agamben, portanto, a “nova terra ética” mapeada por Primo Levi, produz essencialmente três grandes questões: a questão ético-jurídica de “zona cinzenta”, a lingüístico-literária da enunciação testemunhal, e a biopolítica do mulçumano. Resultando, por sua vez, em quatro ordens de enunciados: 1) o que interessa a Primo Levi é aquilo que torna o juízo impossível, a “zona cinzenta” onde as vítimas e carrascos trocam de lugar; 2) o testemunho consiste em testemunhar sobre a impossibilidade de testemunhar (Agamben 1999, 42); 3) “o sujeito do testemunho é aquele que testemunha sobre uma des-subjetivação” (Agamben 1999, 158); e 4) “o homem é antes de mais nada o não-homem” (Agamben 1999, 106). Que enunciam quatro indecibilidades articuladas a quatro impossibilidades: uma indecibilidade do juízo

comunicando com uma impossibilidade de julgar; uma indecidibilidade do testemunho, comunicando com uma impossibilidade de testemunhar; uma indecidibilidade do sujeito, que comunica com uma impossibilidade de separar o sujeito de seu nascimento no não-sujeito; uma indecidibilidade do humano que comunica com uma impossibilidade de definir o humano. Dos quatro enunciados, o sobre a indecidibilidade do juízo e a impossibilidade de julgar, a *impotentia judicandi*, como escreve Primo Levi, sobredetermina todos os outros, pois é o juízo enquanto operação crítica, no sentido forte, que decide ou separa, e como tal, é associado por Agamben à soberania. Ir ao fundo da crítica à soberania, como operação de de-cisão ou separação, significa tocar na raiz do problema do direito, de que se reclamam tanto as tradições progressistas quanto as conservadoras, tanto o totalitarismo quanto o liberalismo, e uma certa tradição humanista da esquerda. Operar uma crítica do direito a partir da “impotência de julgar” significa definir o direito como potência e não fato da lei, o que torna, praticamente, inviável a operação da justiça. Operar uma crítica imanentista ao direito significa abolir a categoria de universalidade de que depende o juízo e a crítica, como patamar exterior meta-físico que subjuga o mundo, entendido agora como potencialidade de encontros fortuitos, libertos da sobredeterminação da moral. O campo como “imanência absoluta” seria algo assim como um espaço interior completamente estilhaçado, e se confundindo com um mundo de diferenças sutis e de nuances indecidíveis, vistas a partir do ponto de igualdade absoluta mulçumana da existência igual a si mesma, situado no centro do campo. O campo como revelação ético-jurídica da “zona cinzenta”, lingüístico-literária da enunciação testemunhal, e biopolítica do mulçumano consiste no enunciado desta igualdade absoluta.

Ora, Agamben adultera a proposição extremamente sutil de Primo Levi sobre a impotência de julgar os deportados, tornando-a uma proposição geral sobre a indecidibilidade do direito. Ele generaliza a disposição matizada de Primo Levi, de recusar as grandes categorias de bem e de mal, no sentido de um refinamento e complexificação destas categorias, e de uma proposta de trabalhar ao invés com “nuanças e diferenças infinitas” (Levi 1990, 21). Se Primo Levi infinitiza essa diferenças criando um quadro extremamente sutil do colaboracionismo judaico dentro do campo e do sistema totalitário em geral, recusando-se a julgá-lo, Agamben deduz daí, impropriamente, uma tese geral sobre a impropriedade do juízo, como operação do poder soberano, ou lógica auto-referente da lei. Eis o que ele escreve, por exemplo, logo após postular a auto-referencialidade do direito, já que o “juízo é um fim em si”, o que praticamente o exclui como sistema veridictivo de referências, como operador de justiça e de verdade:

Se é assim [se aceitamos a hipótese de que “o fim último da norma é produzir o juízo” e não a verdade, ou seja, de que o juízo é fundamentalmente auto-referente] — e o sobrevivente sabe que é assim — então é possível que os próprios processos (os doze processos de Nuremberg e outros que tiveram lugar na Alemanha, até o de Jerusalém em 1961 que conduziu Eichmann à força e levou a uma nova série de processos na República Federal) sejam em parte responsáveis por esta confusão dos espíritos que durante anos impediu que se pensasse Auschwitz (Agamben 1999, 21).

Ou um pouco adiante:

A confusão entre categorias éticas e jurídicas (com a lógica do arrependimento que ela implica) são aqui absolutas [Agamben coloca lado a lado, neste fragmento, a defesa do advogado de Eichmann, de que o seu cliente se sente responsável diante de Deus mas não da lei, e o argumento utilizado por ex-membros da Brigada Vermelha que vieram a público recentemente declarando-se responsáveis pelo assassinato de um chefe de polícia vinte anos antes, mas descartando qualquer responsabilidade penal]. Ela está na origem também de numerosos suicídios de culpados (não apenas entre os criminosos nazistas), em que o reconhecimento tácito de uma falta moral é suposta redimir uma responsabilidade penal. E é preciso lembrar que o primeiro responsável por esta confusão não é a doutrina católica, já que ela prevê um sacramento específico para liberar o pecador da falta, e sim a ética laica (em sua versão dominante). Após haver erigido as categorias jurídicas em categorias éticas supremas, após haver misturado as cartas irremediavelmente, ela gostaria de fazer valer a sua distinção. Ora, a ética é a

esfera que não conhece nem falta nem responsabilidade: ela é, como o sabia Espinosa, a doutrina da vida feliz. Reconhecer uma falta e uma responsabilidade — coisa que é preciso às vezes fazer — significa deixar a esfera da ética para penetrar a do direito (Agamben 1999, 28).

No entanto, resta saber se o seu argumento que visa a circunscrever o território específico da ética, distinguindo-o das noções moralizantes e religiosas de pena, falta, culpa, e responsabilidade, a ela tradicionalmente ligadas, não acaba generalizando a singularidade ética, e inviabilizando a categoria de justiça. O que implicaria em deixar de entender o campo como singularidade, contradizendo o seu programa inicial. Já que infinitizar a finitude da situação ética in-umana, não pode ser confundido com uma generalização da particularidade do campo como “zona cinzenta” da justiça. E é isso que, me parece, de fato, ele faz. Resta saber se não é Agamben quem acaba embaralhando as cartas, confundindo as vítimas e seus carrascos, ao postular a contaminação essencial da moralidade e da religião, no campo da ética, concluindo daí do caráter irremediavelmente ilegítimo do juízo, mesmo que “às vezes” sejamos obrigados a julgar. A referência a Eichmann e aos 12 processos de Nuremberg situa a discussão de Agamben em torno da referência de Hannah Arendt, efetivamente uma precursora da desconstrução agambeniana da moral e do direito, com a famosa proposição da “banalidade do mal”. É aqui que podemos encontrar o primeiro tratamento sistemático da “zona cinzenta” de Primo Levi, através da temática da imbricação do bem no mal, da mistura do campo das vítimas com o dos carrascos, no contexto do “sistema totalitário”. Conhecemos as demonstrações polêmicas de Hannah Arendt, que escandalizaram seus leitores em 1963²², e que tinham como objetivo basicamente comprovar, por um lado, o comprometimento das lideranças judaicas em toda a máquina de extermínio da Solução Final, desde o papel na polícia e administração dos *progroms*, até o dos Conselhos Judeus, e os *Sondekommandos*; e por outro, do lado dos carrascos, a perspectiva de uma máquina burocrática operando com funcionários destituídos de consciência moral, cometendo atrocidades por mera obediência às “ordens superiores”, o que é emblematizado pela justificativa evocada pelos líderes nazistas em seus julgamentos, do *Befehlsnotstand*, ou o “estado de coação conseqüente a uma ordem”, como o traduz Primo Levi (1990, 32). As vítimas judias aceitam a lógica SS, ao abraçar com todas as forças a categoria de “proeminência judia”, como critério operacional para a seleção dos que deveriam permanecer vivos e dos que deveriam morrer, diferenciando os “casos especiais” da massa de judeus, e endossando assim a lógica da anormalidade normal que define o estado de exceção nazista (Arendt 1977, 132). O resultado da operação arendtiana é aproximar as vítimas de seus carrascos, desconstruindo a idéia transcendente de bem e de mal, e criando uma zona intermediária, generalizada e imanente, que precisa ser finamente esmiuçada, e judiciosamente examinada pelo procedimento crítico, mas que consiste basicamente em uma mesma coação característica do sistema totalitário, que une vítimas e carrascos em um mesmo “colapso moral” (Arendt 1977, 125-126), e de que o nazismo é um caso exemplar.

Agamben parte de uma posição clara mas qualificada de Primo Levi: “eu nunca compareço como um juiz”, “eu não tenho autoridade para outorgar o perdão. [...] Eu falo sem autoridade”, para extrair a lição geral: “em última análise, não é o juízo que importa para ele — muito menos o perdão. De fato ele parece só se interessar àquilo que torna o juízo impossível, esta ‘zona cinzenta’ onde as vítimas e os carrascos trocam de lugar” (Agamben 1999, 18). Ora, é preciso ter muito cuidado ao discutir essa suposta “troca de lugar”. Philippe Mesnard e Claudine Kahan demonstram com propriedade que a frase de Primo Levi citada por Agamben na seqüência de sua argumentação, “vítima e carrasco são igualmente ignóbeis, e a lição dos campos é a fraternidade na abjeção”, é, na verdade, uma citação descontextualizada de David Rousset, que Primo Levi comenta com desaprovação em uma entrevista (Mesnard e Kahan 2001, 34). Continuando na mesma entrevista, Primo Levi discute brevemente as estetizações “falsas” (escreve ele em outro lugar), de filmes como *O Porteiro noturno* de Liliana Cavani, e conclui que, se é bem verdade que há algo de verdadeiro na frase “assustadora” de Rousset, que remete a uma exterioridade ao “julgamento moral”, é preciso sempre ter em mente que “o carrasco é um carrasco, e a vítima uma vítima” (Levi Apud Mesnard e Kahan, *idem*).

De fato, em *Os afogados e os inocentes*, ele menciona uma vez este mimetismo entre vítimas e carrascos: “Sobre este mimetismo, sobre essa identificação ou imitação, ou ainda troca

de papéis entre o opressor e a vítima, já se discutiu muito” (1990, 24). Esta figura consiste em uma radicalização da zona ambígua moral aquém do bem e do mal, uma gradação do princípio da coação do “macrocosmo da sociedade totalitária”, mas em nenhum momento ele expande esta categoria para abarcar os criminosos nazistas. Não deve pairar qualquer dúvida sobre a justiça da punição de quem deve ser punido, em um livro subtítulo *Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Sobre Muhsfeld, por exemplo, um SS que decide sobre a vida ou morte de uma menina que por acaso não fora morta pelo gás do ácido cianídrico, Primo Levi é taxativo: “Foi processado em 1947, condenado à morte em Cracóvia, o que foi justo [...]” (1990, 30). A justiça da punição, que não remete de maneira nenhuma a uma *impotentia judicandi*, não o impede de especular, sempre de forma complexa e sutil, sobre a pessoa de Muhsfeld: “[M] as nem ele era um monolito. Se tivesse vivido num ambiente e numa época diferente, é provável que se comportasse como qualquer outro comum” (idem). Que fique bem claro, no entanto, que não era um homem comum. É preciso separar bem as coisas, distinguir, *decidir*, o que Primo Levi não deixa de fazer:

Não é difícil julgar Muhsfeld, e não creio que o tribunal que o condenou tenha tido dúvidas; ao contrário, nossa necessidade e nossa capacidade de julgar se detêm diante do Esquadrão Especial [o *Sonderkommando*]” (1990, 31).

Primo Levi, portanto, distingue claramente o caso do *Sonderkommando* do dos carrascos. É preciso não confundir a figura da colaboração judaica com a da “obediência” nazista²³. É preciso entender de uma vez por todas que a coação, a que são submetidos os judeus que colaboraram na Solução Final, não é de maneira nenhuma de mesma natureza da “coação” a que se referem os criminosos nazistas, da obediência às “ordens superiores”. Hannah Arendt, embora tenha sido ela quem efetivamente criou esta confusão, coloca os pingos nos ii, a este respeito: a despeito do que possam dizer os carrascos, suas vidas nunca estiveram em jogo, e a desobediência de ordens não acarretaria em execução, no máximo em perda de posição. O que não é de maneira nenhuma o caso dos judeus que colaboraram, onde o que está em questão, na maioria dos casos, é a sobrevivência ou não. Na discussão com Jean Améry/Hans Mayer, que o acusa de haver “perdoado” os SS, ele responde, para que não permaneça nenhuma ambigüidade:

Não tenho tendência a perdoar, jamais perdoei a nenhum de nossos inimigos de então, nem tenho vontade de perdoar a seus imitadores na Argélia, no Vietnã, na União Soviética, no Chile, etc. [...] (Levi 1990, 83).

A posição de Primo Levi é sem dúvida diferente da de Jean Améry, que postula que se “dê o troco”, a moral do *zurückslagen* (1990, 82). Ele não dá o troco, não porque o reprove moralmente, mas por uma “incapacidade intrínseca”, talvez devido a sua fraqueza física... O que não pode de maneira nenhuma ser confundido com uma “impotência de julgar”: “prefiro, nos limites do possível, delegar punições, vinganças e retaliações às leis de meu país” (1990, 83). Posição fraca e não predominante, diria Agamben, mas que, do meu ponto de vista, remetendo a uma delegação à lei, é simétrica àquela que liga o testemunho inautêntico, que enuncia a verdade da autêntica testemunha que morreu. E que, de toda a forma, não admite nenhuma dúvida sobre os delitos e as penas. Permanece então a pergunta: se o direito é por definição uma operação do estado, do qual seria necessário emancipar-se, se todo o juízo está comprometido pela operação soberana e como tal é marcado de fundamental ilegitimidade, como podemos julgar os criminosos nazistas? Alain Badiou, em *São Paulo. A fundação do universalismo*, sem mencionar o nome de Agamben, mas claramente remetendo a ele, chama de “impostura” a proposição de uma igualdade demonstrada pelas vítimas do campo, em que “cada um, não sendo mais do que um corpo na soleira da morte, é absolutamente igual a qualquer outro” (Badiou 1997, 117). Esta proposição não poderia consistir em um critério singular, de diferenças mínimas imanentes a partir do qual se pudesse fazer uma crítica do universalismo do juízo, com produção do mesmo. Isso porque o campo é sobredeterminado de parte a parte, e essencialmente, por diferenças hierárquicas “exorbitantes”, exemplarizadas pela diferença entre vida e morte das seleções, ou pela diferença entre a raça superior alemã e a sub-raça judia, que proíbem qualquer tratamento da diferença mínima do campo visto como singularidade, e interior estilizado no campo imanente de exterioridades livres. A conclusão de Badiou, neste confronto de São Paulo com o nazismo (e com Agamben), que

aparece no fecho de seu livro, é que é justamente o critério de universalidade, cuja célula mínima é a projeção sobre o outro de si mesmo do “amai ao próximo como a ti mesmo” de São Paulo, que os SS tentaram abolir. É justamente a recusa de projetar-se sobre os outros, o fechamento em si, que permite a carnificina (Badiou 1997, 118)²⁴.

Há também, a meu ver, da parte de Agamben, uma incompreensão da tese de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal, neste livro que pretende de fato radicalizá-la, tomando para si, e generalizando, a afirmação de Primo Levi de que talvez “tenha chegado o tempo de explorar o espaço que separa (não só nos *Lager* nazistas!) as vítimas dos opressores” (1990, 19). Isso porque o mal definido como banalidade, cadeia infinita de *relais* de subordinações e coações, tornando impossível identificar uma transcendência do mal, não impede que ele seja localizável, ao longo de toda a cadeia, até o mais íntimo de seus elos, dos maiores aos menores, dos mais “responsáveis” aos menos “responsáveis”, na cadeia de colapso moral generalizado do estado de exceção. Repensar o problema da atribuição de responsabilidades, dar a este conceito uma profundidade insuspeitada, consiste mesmo o que o projeto de Hannah Arendt tem de mais notável. Mas é justamente o fato de que apesar de imanente o mal é atribuível e consignado às diversas responsabilidades que torna possível julgar Eichmann, apesar de todas as limitações e impropriedades de que foi vítima o Julgamento de Jerusalém. Julgar Eichmann é “justo” conclui Arendt, dando ao termo de justiça toda a sua dimensão e profundidade problemática²⁵. E é justamente aqui que se situa a diferença entre o projeto de Agamben e o de Arendt. Arendt situa o problema do mal na fissura irreduzível das relações de poder no contexto de uma grande figura: a sociedade totalitária. O intervalo maligno, por assim dizer, é no entanto, “julgável” – as ruelas dentro do sistema são culpadas, há critérios objetivos — os atos — para se julgar, “mesmo que oitenta milhões de alemães tenham feito como” fez Eichmann (Arendt 1977, 278). Enquanto isso, Agamben, em sua “zona cinzenta”, avessa à jurisdição do direito e da moral, impermeável a toda e qualquer forma de juízo, ontologiza o intervalo “cinza” do estado de exceção, feito de “nuanças e diferenças infinitas” identificando o carrasco à vítima, a partir do grau zero de sua igualdade absoluta, o que o impede de enxergar as grandes desigualdades e diferenças abissais que a hierarquia SS cria e administra, e razão única pela qual uma tal figura da igualdade absoluta da vida-morte do mulçumano jamais foi concebida. Transformar o campo em campo de imanência, em cujo centro se encontra a “lacuna” do mulçumano, e a partir da qual se desenham as pequenas diferenças dos deportados de Auschwitz, definindo o testemunho como relação paradoxal (im-) possível entre o indecível humano e inumano, a voz que falta e a voz que fala, forma-de-vida que não é fato e sim potência de vida, é expandir de tal forma o escopo do campo testemunhal que perdemos de vista o essencial: o fato de que o que ocorreu nunca deveria ter acontecido, e que testemunha-se, sobretudo, e antes de mais nada, para comprovar a verdade do acontecido, como maneira de que isso nunca mais volte a acontecer.

Nunca convém esquecer que o programa testemunhal consiste em acreditar a verdade do acontecido nos campos, consignar provas sobre a terrível e inacreditável realidade do que ali ocorreu, de forma a contradizer o cínico veredicto contado por Simon Wiesenthal, e citado por Primo Levi no início de *Os afogados e os sobreviventes*, dos SS que diziam aos prisioneiros: “Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. [...] E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança [...]” (Levi 1990, 1). Comprovar, dar crédito a fatos narrados inacreditáveis, são operações legais, e resumem o que está em jogo em “prestar testemunho”. O sobrevivente é em si a prova dos fatos que narra, ao mesmo tempo que encarna a falha improvável do programa SS de erradicação e silenciamento dos fatos. Que esta falha fale, eis o imperativo que marca a enunciação testemunhal. O testemunho é, ao mesmo tempo, e indissolivelmente *testis*, “aquele que se põe como terceira parte entre duas partes em um processo ou litígio”, e *supertestes*, “aquele que viveu algo, atravessou de parte a parte um acontecimento, e pode portanto testemunhar sobre o corrido”, segundo a etimologia que Agamben resgata, a partir de Benveniste (Benveniste 1995, II, 278; Agamben 1999, 17-18). Ao mesmo tempo sobrevivente (*supertestes*) e terceira parte em um julgamento, que restitui a verdade dos fatos em litígio (*testis*). Ao contrário do que afirma Agamben — “É claro que Levi não é um terceiro; ele é de parte a parte,

um *superstite*, um sobrevivente” — o que define o testemunho é que o sobrevivente é, ao mesmo tempo, terceiro. É o duplo status de vítima e testemunha, o fato de a autoridade da verdade se confundir com a da experiência, a indissolubilidade entre parte interessada e parte desinteressada, entre experiência da objetivação e enunciação subjetivante de fatos objetivos, que confere a especificidade do testemunho. Querer separar um elemento do outro, como forma de purificar a ética das operações do direito e do juízo, enquanto formas de soberania, é descaracterizar profundamente a essência do testemunho, é perder de vista a sua razão de ser. É mais uma vez, soberanamente, decidir sobre a separação entre o ser e suas múltiplas formas de ser, ontologizando a ética como forma de soberania, distinta do juízo. O que comprova a tenacidade da separação soberana, que acaba aparecendo onde menos poder-se-ia esperar, aqui sob a máscara de emancipação ética da soberania e da política.

A experiência levada a cabo pelo testemunho é uma experiência da verdade, por mais improvável e precária que ela seja. Pois é justamente a sua improbabilidade e precariedade que conferem a especificidade a esta experimentação. É certo que o testemunho de sobreviventes contém a verdade da potencialidade indecível do humano, e como tal uma lição do múltiplo da existência, mas é preciso nunca nos esquecermos do óbvio: de que esta verdade nunca deveria ter sido revelada. É o que o testemunho não cessa de demonstrar: a verdade inquestionável do acontecimento, e o imperativo de sua não repetição. É sobretudo no imponderável deste futuro, na possibilidade de poder ser (por oposição à narração do que foi), que se situa a potência de vida contida no testemunho, ou o testemunho enquanto potência: a possibilidade de fazer com que os fatos ocorridos nos campos nunca mais sejam possíveis. Esta é de fato a forma-de-vida contida neste acontecimento: a possibilidade de que um tal acontecimento não mais seja.

NOTAS

¹ Parte deste ensaio saiu em Seligmann-Silva, Márcio (org.) *Palavra e Imagem, Memória e Escrita*. Chapecó: Editora Argos, 2005. As perguntas de Jaime Guinzburg, Rodrigo Duarte e Márcia Tiburi me ajudaram a repensar alguns aspectos deste trabalho. Este ensaio foi escrito como parte do Pós-Doutorado em Estudos Culturais do Programa Avançado de Cultura Contemporânea (PACC) – UFRJ.

² Para um apanhado das reações negativas, sublinhando sobretudo o silêncio desaprovador da crítica após a publicação do livro, assim como uma revisão extremamente negativa do projeto do livro como um todo, inserindo-o no contexto das obras anteriores de Agamben, ver *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz* de Philippe Mesnard e Claudine Kahan.

³ Ver, a respeito, a aula de 17 de março de 1976, em *Em Defesa da sociedade*, e o capítulo “Direito de morte e poder sobre a vida” em *História da sexualidade I. A vontade de saber*.

⁴ Schmitt: “Embora ele [o soberano] permaneça fora do sistema legal normalmente válido, ele no entanto pertence a ele, pois é ele quem deve decidir se a constituição precisa ser suspensa na sua totalidade” (Schmitt 1985, 7). O que define o movimento de dupla exclusão e dupla inclusão política, central para o funcionamento da soberania: a soberania se subtrai à norma, constituindo-a, ao mesmo tempo que, constituída, a norma se subtrai à soberania, abandonando-a como estado-limite; a soberania inclui a norma como exterior a si mesma ao fundá-la, ao decidir onde começa a norma e a anormalidade, ao mesmo tempo que a norma inclui a exceção soberana ao mantê-la sempre como limite, e condição exterior interna para seu funcionamento. Os estados de exceção, nem tão excepcionais assim (Benjamin: “o estado de emergência” em que vivemos não é a exceção, mas a regra” [1969, 257]), são aqueles em que o banimento recíproco da exceção no estado de direito (a decisão é banida da norma, excluindo-a, e a norma bane a decisão interiorizando-a) é substituído pela identificação absoluta da anormalidade à norma, da violência ao estado de “tranquilidade superficial” das nossas democracias parlamentares, de forma que cheguemos ao paradoxo tipicamente moderno de uma violência tranqüila.

⁵ Como escreve Primo Levi: “Era comum a todos os Lager o termo *Muselmann*, “mulçumano”, atribuído ao prisioneiro irreversivelmente exausto, extenuado, próximo à morte” (Levi 1990, 57).” Os *Muselmann* eram assim chamados por uma referência ao modo de andar, de cabeça baixa, e joelhos dobrados dos turcos mulçumanos, onde não estão ausentes alguns elementos racistas (Mesnard e Kahan 2001, 43). Sobre as razões do termo *Muselmann*, ver as detalhadas reconstituições de Mesnard e Kahan (2001, 42-44). Assim como, é claro, as especulações de Agamben (2001, 52-54).

⁶ Ver, a respeito, a bela elaboração que faz do programa agambeniano, Peter Pál Pelbart, em *A vertigem por um fio* (2000, 26-27).

⁷ Em um parágrafo particularmente agudo, situado no final do capítulo "Potência e direito", que recoloca o projeto do livro no contexto metafísico do debate aristotélico sobre a potência e o ato, ela amplia esta lista para incluir também Nietzsche, Bataille, e Bartleby, o escritor de Melville (Agamben 2000, 55-56). A Bartleby, Agamben dedicou o livro *Bartleby ou a criação*.

⁸ *Ser e tempo* I (2001, 77), tradução modificada.

⁹ Referência à frase famosa de Aristóteles, no livro Z da *Metafísica*: "O ente pode ser dito de diversas maneiras..." (*Tò òn légetai pollakòs*) (1028a 10). Ver a respeito o belo ensaio de Jean Beaufret, "Note sur Platon et Aristote": "O verdadeiro título da ontologia de Aristóteles não é um nome, e sim o aforisma: *Tò òn légetai pollakòs*" (Beaufret 1973, 117).

¹⁰ A expressão italiana foi traduzida em português como "Os submersos e os salvos", como capítulo de *É Isto um homem?* por Luigi Del Re, e como *Os afogados e os sobreviventes*, como título do volume, por Luiz Sérgio Henriques.

¹¹ Em seu estudo sobre o humano, Primo Levi parte da dicotomia estrutural darwiniana entre "submersos" e "salvos", ou seja, entre os não-adaptados e os adaptados à luta pela sobrevivência, identificando a condição de "salvação" à "proeminência", ou seja, ao privilégio obtido por meio de astúcia. Ele divide, em seguida, os proeminentes entre judeus e não-judeus, interessando-se pelos primeiros: enquanto os não-judeus eram automaticamente consignados a funções especiais, "os judeus tinham que fazer intrigas e lutar duramente para conseguir essas funções" (Levi 1988, 92). Os proeminentes não-judeus se subdividem por sua vez também em duas categorias: os criminosos comuns, epítome da crueldade humana, e norma anormal nos campos, retirados das prisões alemãs para aí desempenharem funções administrativas, e os prisioneiros políticos, que surpreendentemente rivalizam com aqueles em brutalidade. Primo Levi conclui o seu estudo com quatro casos de indivíduos que exemplificam as múltiplas estratégias de sobrevivência no campo: Schepschel, o galego que excedia no "jeitinho"; Alfred L, o dirigente de uma fábrica de produtos químicos, oriundo da classe alta, que faz pouco a pouco valer sua disciplina interior de classe e consegue com isso obter privilégios do *Kapo*; Elias Lindzin, um polonês mínimo vindo do gueto de Varsóvia, dotado de extremo vigor físico, ladrão nato, meio demente, que visseja no campo e teria dificuldades em viver na sociedade civil; e Henri, o mestre do contrabando de mercadoria inglesa, que aprende a usar a compaixão dos superiores em seu proveito.

¹² Sobre este ponto, ver as análises de Lacoue-Labarthe e Nancy em *O mito nazista*, assim como toda a terceira parte de *Homo Sacer. O poder soberano e vida nua*, "O campo como paradigma político do moderno" de Agamben. Foucault: "No fundo, o evolucionismo, entendido no sentido lato — ou seja, não tanto a própria teoria de Darwin quanto o conjunto, o pacote de suas noções (como: hierarquia das espécies sobre a árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos adaptados) —, tornou-se, com toda a naturalidade, em alguns anos do século XIX, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los" (Foucault 1999b, 307).

¹³ O capítulo "O intelectual em Auschwitz" de *Os afogados e os sobreviventes*, responde às críticas endereçadas a ele por Hans Mayer/Jean Améry, autor do testemunho *Além do crime e do castigo*, que se suicidou assim como, ao que tudo indica, o próprio Primo Levi iria fazê-lo posteriormente em 1987.

¹⁴ Trata-se da sóbria avaliação adorniana da ópera de Arnold Schönberg, *O sobrevivente de Varsóvia*. Apesar de tudo, o princípio de estilização artística ainda confere sentido ao que não tem sentido nenhum, fazendo com que a "crua dor corporal dos castigados com coronhadas" provoque prazer: "Pelo princípio de estilização estética e até pela prece solene do coro, o destino imponderável se apresenta como se tivesse tido algum sentido algum dia" (Adorno 1991, 65).

¹⁵ "Deus é conhecido não somente num conceito análogo ao conceito de criatura, isto é, num conceito que está totalmente distinto daquele que é predicado da criatura, mas nalgum conceito unívoco a ele próprio e à criatura." *Opus Oxoniense*, I, d.3, parte 1, questão 1, argumento 26 (Duns Scot, 1973 164).

¹⁶ É justamente esta utilização inovadora da categoria cartesiana de "distinção real", identificando-a à distinção formal, que constitui, segundo Deleuze, uma das grandes descobertas do espinosismo.

¹⁷ Em *A comunidade por vir*, Agamben dedica o primeiro fragmento à categoria escolástica de *quodlibet*, "qualquer". Na enumeração escolástica dos transcendentais "qualquer ente é um, verdadeiro, bem ou perfeito" (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*), o adjetivo "qualquer" não remete a uma indiferença do ser, mas a um *ser tal que ele sempre importa*. O que permite a Agamben propor um ser porvir singular, nem individual, nem universal.

¹⁸ Salvo engano esta figura intervalar tem sua origem, para Agamben, em Heidegger, na diferença estabelecida em *Ser e Tempo* entre *Historie* e *Geschichte* ("historiografia" ou "ciência histórica" e "história", na tradução de Márcia Cavalcante Schuback). *Gechichte* é a história dos acontecimentos enquanto que *Historie* é a história factual objetiva. A historiografia, o arrolamento de fatos ocorridos só faz sentido se os fatos fechados

do passado forem transformados em abertura para uma possibilidade autêntica de presente. É aqui que se revela de maneira determinante a estrutura temporalizante do *Dasein* que só se espacializa no "aí" (*Da*) enquanto diferença ou exterioridade com relação a si mesmo. É na decisão de repetir o passado no futuro, na disjunção de presente que o Ser-aí se faz — no limite portanto entre o ser-lançado do passado e o projeto por vir (Heidegger II, §76 199-205).

¹⁹ Sobre as ressalvas essenciais ao problema levantado por Agamben, enfatizando o seu caráter mórbido, ligado à estética do sublime, sobretudo no que toca a esta curiosa ênfase na in-visibilidade do mulçumano, ver os esclarecimentos de Philippe Mesnard e Claudine Kahan (2001, 77-85).

²⁰ A noção de "indecidibilidade", ou de "indecidível" [*indécidable*], essencial para o projeto de Giorgio Agamben, foi criada pelo lógico austríaco naturalizado americano, Kurt Gödel, e resgatada por Jacques Derrida, que a menciona pela primeira vez no longo ensaio sobre Mallarmé, de *La dissémination*, intitulado "A dupla sessão" [*La double séance*]. Sobre o "indecidível": "Uma proposição indecidível – Gödel demonstrou a sua possibilidade em 1931 – é uma proposição segundo a qual, dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma conseqüência analítica ou dedutiva dos axiomas, nem está em contradição com eles, não é verdadeira nem falsa em relação a esses axiomas. *Tertium datur*, sem síntese". (Derrida 1972, 248-249).

²¹ Nunca a ambigüidade desta invenção tipicamente contemporânea ficou tão clara quanto na máxima lançada por Tony Blair, "Bread and bombs!" (pão e bombas), que deveria pautar a invasão do Afeganistão em 2001 pelas nações aliadas aos Estados Unidos, e de que "food for oil" (comida em troca de petróleo), na guerra contra o Iraque, é simplesmente uma variante. Em ambos os casos trata-se de submeter ou condicionar a suposta ajuda humanitária identificada simbolicamente à distribuição de comida a uma economia da morte. É no momento em que a distribuição da vida se confunde com a distribuição da morte, (vida para quem? morte para quem?), que se explicita a ambigüidade originária contida já desde a Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão, entre direitos do homem e do cidadão, entre uma igualdade humana de nascimento *de direito*, e um critério seletivo de cidadania, *de fato* (Agamben 2002, 136-140), entre uma sacralidade da vida reduzida ao grau zero da vida, e uma cidadania condicionada e administrada pelos cidadãos de fato. É exatamente esta ambigüidade que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 10 de dezembro de 1948 vai fixar, no contexto das nações unidas do pós-guerra, criando a noção de humanitarismo, e de ajuda humanitária, a ser aplicada seletivamente segundo as conveniências das nações soberanas.

²² Ler notadamente, a este respeito, os dois textos de Gershom Scholem sobre Eichmann, incluindo a sua resposta a Hannah Arendt.

²³ Primo Levi: "Aqui [aos membros do *Sonderkommando*] se lhe oferece a sobrevivência e se lhe propõe, ou antes, impõe, uma tarefa sinistra mas vaga. É este, me parece, o verdadeiro *Befehlnotstand*, 'o estado de coação conseqüente a uma ordem': não aquele sistemático e despidoradamente invocado pelos nazistas levados a juízo e, mais tarde (mas seguindo suas pegadas), pelos criminosos de guerra de muitos outros países" (Levi 1990, 32).

²⁴ A crítica contundente de Badiou é tanto mais relevante quando se sabe que a *Ética. Um ensaio sobre a consciência do mal* de Badiou é uma referência secreta do projeto de Agamben em *O que resta de Auschwitz*.

²⁵ Uma vez desconstruído o último resquício de qualquer noção de que o crime perpetrado por Eichmann fosse um crime contra uma natureza definida, de que a justiça fosse uma vingança e restituição naturais, uma vez esclarecidas as impropriedades imensas do Julgamento de Jerusalem, Arendt é obrigada a afirmar, quase que a despeito de si própria, um sentido explícito de justiça: "E no entanto, penso que é inegável que seja precisamente a partir destas proposições há muito esquecidas que Eichmann foi levado a julgamento para começar, e que elas foram, de fato, a suprema justificação para a pena de morte. Porque ele fora implicado e teve um papel central em uma empresa cujo objetivo explícito era eliminar para sempre certas 'raças' da superfície da terra, ele tinha que ser eliminado. E é verdade que 'a justiça não deve apenas ser feita, mas deve ser vista para ser feita', então a justiça do que foi feito em Jerusalém teria emergido para ser vista por todos se os juizes tivessem ousado dirigir-se ao réu em alguma coisa como os seguintes termos [...]" (Arendt 1977, 277). E se segue uma acusação hipotética a Eichmann purificada de todas as aderências indevidas a que o julgamento de Jerusalém ainda recorria.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor. "Engagement" in: *Notas de literatura*. Tradução: Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991, segunda edição.

Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. Tradução: E. B. Ashton. New York: Continuum, 1990.

Adorno, Theodor. *Quasi una fantasia. Essays on Modern Music*. Trad. Rodney Livingstone. Londres: verso, 1992.

- Agamben Giorgio. "Form-of-Life" in: Virno, Paolo e Hardt, Michael (eds.) *Radical Thought in Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Agamben, Giorgio. "Imanência absoluta" in: Alliez, Éric (org.) *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: 34 Letras, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Bartleby ou la création*. Tradução: Carole Walter. Paris: Circé, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Estado de exceção. Homo sacer II, I*. Tradução: Iraci Poteli. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2004
- Agamben, Giorgio. *Ce qui reste d'Auschwitz. Homo sacer III*. Tradução: Pierre Alfieri. Paris: Payot & Rivages, 1999.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Tradução: Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).
- Antelme, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Galimard, 1957.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. New York: A Double Day Anchor Books, 1959.
- Aristóteles. *Metaphysics. Books I-IX*. Tradução: Hugh Tredennick. Londres: Harvard University Press, 1933.
- Badiou, Alain. *Ética. Um ensaio sobre a consciência do mal*. Tradução: Antônio Trânsito e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- Badiou, Alain. Saint Paul. *La fondation de l'universalisme*. Paris: PUF, 1997.
- Beaufret, Jean. "Note sur Platon et Aristote", in: *Dialogue avec Heidegger*. Philosophie grecque. Paris: Minuit, 1973.
- Benjamin, Walter. "Parque central" in: *Obras escolhidas III*. Tradução: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994, terceira edição.
- Benjamin, Walter. "Pour une critique de la violence" in *Mythe et violence*. Tradução: Maurice de Candillac. Paris: Denöel, 1971.
- Benjamin, Walter. "Theses on the Philosophy of History" in: *Illuminations*. Trad.: Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969.
- Benveniste, Emile. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Volumes I e II. Tradução: Denise e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995).
- Burgos, Elisabeth. *Meu nome é Rigoberta Menchú*. São Paulo: Paz e terra, 1993.
- Caruth, Cathy. *Trauma. Explorations in Memory* (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- Daston, Lorraine. "Baconian Facts, Academic Civility, and the Prehistory of Objectivity" in: Megill, Allan (ed.) *Rethinking Objectivity*. Durham: Duke University Press, 1994.
- Derrida, Jacques. *La dissémination*. Paris: Ed. Seuil, 1972.
- Duns Scot, John. *Seleção de Textos*. In: *Os pensadores. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockam*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999, oitava edição.
- Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- Foucault, Michel. *História da Sexualidade I. Vontade de saber*. Tradução: Maria Theresa da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- Freud, Sigmund. *Edição eletrônica brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, s/d.

- Gagnebin, Jeanne Marie. "Após Auschwitz" in: *As luzes da arte*. Duarte, Rodrigo e Figueiredo, Virgínia (orgs.) Belo Horizonte: Editora Opera prima, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do espírito II*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1998, terceira edição.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo I e II*. Tradução: Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, décima edição.
- Hölderlin, Friedrich. *Reflexões*. Tradução: Márcia Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, segunda edição.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Trad. T.K. Asbbott. New York: Prometheus Books, 1996.
- Lacoue-Labarthe, Philippe e Nancy, Jean-Luc. *O mito nazista*. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- Levi, Primo. *É isto um homem?* Tradução: Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988, segunda edição, 1997.
- Levi, Primo. *Os afogados e os sobreviventes. Os delitos, os castigos, as penas, e as impunidades*. Tradução: Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- Leys, Ruth. *Trauma. A Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Marx, Karl. "German Ideology" in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Tradução Loyd D. Easton e Kurt H. Guddat. New York: Anchor Books, 1967.
- Mesnard, Philippe e Kahan, Claudine. *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz. Temoignages/Interpretation*. Paris: Kimé, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *A gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Trad. Walter Kaufmann e R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.
- Pelbart, Peter Pál. *A vertigem por um fio. Políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- Schmitt, Carl. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Tradução George Schwab. Cambridge. MIT Press, 1985.
- Scholem, Gershom. "On Eichman" in: *On Jews and Judaism in Crisis*. Selected Essays. Edição de Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books, 1976.
- Spinoza, Baruch. *Ethics. Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*. Tradução: Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.
- Van Der Kolk, Bessel A. e Van Der Hart, Onno. "The Intrusive Past: the Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma". In: Caruth, Cathy. *Trauma. Explorations in Memory* (ed.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- Viezzler, Moema. *Se me deixam falar...* São Paulo: Global editora, 1981.
- Zizek, Slavoj. *The Ticklish Subject*. Londres: Verso, 1999.