



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NORTON GABRIEL NASCIMENTO

A DIALÉTICA DA MORTE

FLORIANÓPOLIS

2023

Norton Gabriel Nascimento

A DIALÉTICA DA MORTE

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Ulisses Razzante Vaccari

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Nascimento, Norton Gabriel
A dialética da morte / Norton Gabriel Nascimento ;
orientador, Ulisses Razzante Vaccari, 2023.
101 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Morte. 3. Dialética. 4. Linguagem. 5.
Testemunho. I. Vaccari, Ulisses Razzante. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

Norton Gabriel Nascimento

A dialética da morte

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 28 de agosto de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Pedro Fernandes Galé, Dr.
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Lucas Piccinin Lazzaretti, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Roberto Wu, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof. Ulisses Razzante Vaccari, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2023.

Em memória dos esquecidos.

Agradecimentos

Nesse intercâmbio de confianças e experiências, afinal, o modo de proceder dessa tese é dialógico, destaco o nome do meu orientador, Prof. Ulisses Razzante Vaccari, que me acompanha desde os meus primeiros passos na pós-graduação, muito além do âmbito acadêmico, na construção de uma grande amizade. Lembro de cada uma de nossas tantas conversas, mas também das palavras de suas respostas, por sinal, fortes e generosas, escritas a partir de suas impressões com a leitura da tese, pacientemente, de um fragmento a outro. O trabalho não seria possível sem o seu apoio, respeito e confiança, para dizer o mínimo. Agora, principalmente, consigo melhor compreender a dimensão dos riscos assumidos com essa proposta, bem como a importância do seu gesto, na concessão de toda a liberdade requerida em tal processo, preenchido por incontáveis desvios.

Aos professores Roberto Wu, Lucas Lazzaretti, Pedro Galé, Ricardo Timm e Márcio Seligmann-Silva, e às professoras Carolina Noto, Daiane Eccel, Maria Aparecida Barbosa e Jeanne Marie Gagnebin, por sua participação, direta ou indireta, seja no meu exame de qualificação, seja na defesa dessa tese, quando for o caso, ou, à parte, com uma contribuição valiosa, transmitida por meio do diálogo, inclusive, o escrito, em referência a sua pertinente produção.

Aos amigos, aqui, especialmente, como os primeiros interlocutores e leitores desse trabalho ou de seus trechos, em minha companhia, cabe dizer, para além do doutorado, Gabriela, Manoela, Gabrieli, Emanuele, Gabriel, Thiago, Raíssa, Marina, Simão, Evelize e Carlo, por sua disposição em ouvir, atualizando o diálogo, a nossa influência recíproca, mesmo em um momento desfavorável a um simples encontro.

Aos membros do grupo de estética, organizado pelo prof. Ulisses Vaccari, que, em meio a encontros e desencontros, resistiu nos últimos anos, promovendo um importante espaço de experimentação e discussão.

A todos os outros amigos e familiares, professores e colegas, com os quais pude estabelecer alguma troca, durante a escrita desse trabalho, ou que fizeram parte da minha formação.

Às testemunhas, *in memoriam*, Primo Levi, Elie Wiesel, Ruth Klüger, Jorge Semprun, Jean Améry, Robert Antelme, Imre Kertész, Bruno Bettelheim, Viktor Frankl, Charlotte Delbo e Paul Celan, lidas por mim durante a composição desse trabalho, pelo testamento deixado a

todos nós. Não é segredo que a presente tese fora escrita em meio à escuta de suas vozes, de uma forma ou de outra, é o que esperamos, ecoadas por entre os seus estilhaços.

Não menos importante, na verdade, a proporção é inversa, é a bolsa de estudos concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da qual sou muito grato, aproveitando para reconhecer a sua presença, por vezes ameaçada, como imprescindível ao desenvolvimento não apenas dessa, mas de tantas outras pesquisas no país.

Por fim, diante de tantas perdas, contra a promoção do esquecimento, gostaria de lançar alguma luz a todos os colegas, mestrandos ou doutorandos, ao nosso redor, que, em face da necessidade, precisaram interromper a formação ou mesmo abandonar os seus cursos, como também a todos aqueles que sofrem, na maioria das vezes em silêncio, sozinhos. Também a eles devemos ceder a nossa voz.

Sem mais nada a acrescentar, espero que todo o resto, por mais que presente apenas como uma espécie de indício, possa ser dito, na verdade, tão somente mostrado, com a leitura da própria tese.

“Mas quem estaria disponível, ao nosso redor, [...] para uma escuta incansável e mortal das vozes da morte?”

(Jorge Semprun, *A escrita ou a vida*)

Resumo

Ao leitor, não sem razão, a presente tese soará como um paradoxo. De fato, o que está em jogo aqui é, em todos os sentidos da palavra, um paradoxo. Algo experienciado, cabe dizer, não apenas do lado de quem lê, como é evidente, mas também do lado de quem escreve. Uma constatação, aliás, da qual a apresentação, que relaciona ambas as perspectivas, antes de se afastar, faz questão de não nos deixar esquecer. Não se trata, portanto, de uma arbitrariedade, certa ingenuidade ou mera impostura acadêmica. Ao contrário, do interior mesmo da academia, como parte da tradição filosófica, sobretudo, em alusão ao que recebe o nome de dialética, é que uma reflexão sobre a filosofia e o seu papel, sobre os limites do pensamento e da linguagem, inclusive, no que diz respeito à possibilidade ou não de uma tese, deveria e, então, fora enunciada. Esse, simplesmente, é o modo de proceder adotado nesse trabalho, à medida que, junto à potência de uma tese, a qual faz de si mesma o seu tema e problema, pensamos a nossa própria tarefa. A única subversão, talvez, é desvelada como uma radicalização dos princípios legitimados pela referida tradição, porém, com a renúncia de qualquer segurança, uma vez que, por levar a crítica às últimas consequências, assumimos o risco de fracasso, com frequência, tão evitado. Afinal, uma tentativa de pensar a morte, a despeito de seu suposto rigor, fora flagrada, inesperadamente, por seu alvo, contudo, não mais como um conceito vazio, abstrato e universal, e sim, como uma experiência concreta, singular, ao mesmo tempo, de luto e de trauma. Como uma imagem ambivalente, a tese expõe a sua dupla reviravolta ao rememorar o nosso encontro com o testemunho da Shoah, a partir da escuta, nesse caso, da leitura, das vozes dos sobreviventes daquela catástrofe, ele próprio, atravessado, de súbito, por um desencontro, na emergência de um momento também catastrófico, para o qual a data de publicação desse trabalho, apontando para trás, é um indício. Ainda assim, a proposta suscitará algum estranhamento. E não haveria condição mais adequada para o seu respectivo vir a ser às avessas. Na verdade, a tese conta justamente com esse efeito inesperado, de inquietação e desconforto, como espelhamento de sua escrita, a partir da paralisação do pensamento, incapaz de reagir à violência provocada com a singularidade da experiência de que é um testemunho. Ao leitor, também exposto ao perigo, dispomos uma abertura, oportunidade de parada, de interrupção e desinvestimento do falatório ideológico, em referência à instrumentalização da linguagem, à força, pelo poder. A reação imediata é o abandono desse texto. Como resposta, demandamos um engajamento de proporção inversa, para o qual não há preparação suficiente, pois estamos na presença de algo impensável *a priori*, ou seja, ilegível se não experienciado. A tese se mostra, portanto, contra as expectativas, quando testemunhada, para além de sua mera letra, esteticamente. Por esse motivo, diante das limitações de um resumo, sem desfigurá-lo ainda mais, podemos apenas convidar o leitor, de algum modo, interpelado pelo título ostentado por esse trabalho, e agora advertido quanto ao seu contexto singular, ao diálogo. Sim, um diálogo sobre a morte, mesmo que interdito, quebrado, contra si próprio, a partir da privação mútua, do isolamento, por entre as fraturas, e aberturas, da linguagem. Enquanto isso, a tese de que se fala, suspensa como uma conversa comum, permanece, sem a pretensão de oferecer a palavra final, e diante da urgência da vida, pacientemente, à espera.

Palavras-chave: morte; dialética; filosofia; linguagem; experiência; testemunho; Shoah.

Abstract

To the reader, not without reason, the present thesis will sound like a paradox. In fact, what is at stake here is, in every sense of the word, a paradox. Something experienced, it must be said, not only on the side of the one who reads, as evident, but also on the side of the one who writes. A finding, moreover, from which the presentation, relating both perspectives, before moving away, makes a point of not letting us forget. It is not, therefore, a matter of arbitrariness, a certain naivety or mere academic imposture. On the contrary, from within academia itself, as part of the philosophical tradition, above all, in allusion to what receives the name of dialectic, is that a reflection on philosophy and its role, on the limits of thought and language, including, about the possibility or not of a thesis, should and then was stated. This, simply, is the way of proceeding adopted in this work, to the extent that, together with the potency of a thesis, which makes itself its theme and problem, we think about our own task. The only subversion, perhaps, is revealed as a radicalization of the principles legitimized by that tradition, but with the renunciation of any security, since, by taking criticism to its ultimate consequences, we assume the risk of failure, often so avoided. After all, an attempt to think of death, despite its supposed rigor, had been caught unexpectedly by its target, however, no longer as an empty, abstract and universal concept, but as a concrete, singular experience, at the same time, of mourning and trauma. As an ambivalent image, the thesis exposes its double twist by recalling our encounter with the testimony of the Shoah, through listening, in this case, reading, the voices of the survivors of that catastrophe, itself suddenly crossed by a disencounter, in the emergence of another catastrophic moment, to which the publication date of this work, pointing backwards, is an indication. Still, the proposal may evoke some estrangement. And there would be no more suitable condition for its respective reversed becoming. In fact, the thesis relies precisely on this unexpected effect, of restlessness and discomfort, as a mirror of its writing, from the paralysis of thought, unable to react to the violence provoked with the singularity of the experience that it is a testimony. To the reader, also exposed to danger, we offer an opening, opportunity to stop, interrupt and disinvest the ideological speech, in reference to the instrumentalization of language by force. The immediate reaction is to abandon this text. As a response, we demand an engagement of inverse proportion, for which there is not enough preparation, because we are in the presence of something unthinkable *a priori*, that is, illegible if not experienced. The thesis shows itself, against expectations, when witnessed, beyond its mere letter, aesthetically. For this reason, given the limitations of an abstract, without further disfiguring it, we can only invite the reader, in some way, challenged by the title displayed by this work, and now warned about its singular context, to dialogue. Yes, a dialogue about death, even if interdicted, broken, against itself, from the mutual privation, from isolation, through the fractures, and openings, of language. Meanwhile, the thesis spoken of, suspended as a common conversation, remains, against the pretention of offering the final word, and in the face of the urgency of life, patiently, waiting.

Keywords: death; dialectic; philosophy; language; experience; testimony; Shoah.

Sumário

Uma tese apesar de tudo	17
À parte	21
A dialética da morte	23
Na ponta da língua.....	81
Referências	85

Uma tese apesar de tudo

“Torna-se uma testemunha,
aquele que escuta uma
testemunha.”

(Elie Wiesel)

A presente tese contraria as expectativas de uma tese, sobretudo, para uma tese de filosofia, de acordo com o modelo consagrado pela tradição acadêmica. Não sem paradoxo, porém, tal herança é reivindicada, à medida que a tese, longe de desacreditá-la, é possível, e faz algum sentido, tão somente com base nos princípios, por intermédio dessa matriz, historicamente, defendidos. De fato, há algo de *infamiliar*¹ nesse trabalho, a começar com a sua apresentação, a sua forma, e, então, com o seu conteúdo, para não citar o seu método, entre outras tantas escolhas improváveis. No entanto, o que aqui permanece em jogo é, enfaticamente, a apresentação², com a tese mesma transfigurada em tema e problema, a fim de anunciar, mostrar a si própria, através de um uso legítimo, embora singular, da linguagem. As limitações, insuficiências e fraquezas dessa proposta jamais são mascaradas em prol de uma aparência de acabamento e progresso, como frequentemente idealizado, e sim, com a utilidade e o mérito negativos³ de uma ignorância que se conhece como tal⁴, conservadas em sua exposição. Ao leitor desavisado, a sós com o nosso texto, com razão, essa escrita parecerá hermética, convoluta, cansativa, se quiser, ilegível. É preciso reconhecer, sem demora, que a tese em evidência requer engajamento, demanda uma espécie de concessão, em certo sentido, confiança, pois só mostra a si mesma em jogo, no decorrer da experiência da leitura, a qual, por sua vez, é espelho do processo angustiante, traumático, de sua escrita. Pedimos muito, e disso temos consciência. Como advertência a quem ainda se dispor a nos ler, respondendo a esse convite ao diálogo, aludimos à presença, em nosso texto, do irreduzível ao pensamento, do que

¹ Cf. FREUD, *O infamiliar*; NIETZSCHE, *O crepúsculo dos ídolos*, VI, § 5, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 82; HÖLDERLIN, *Cartas*, pp. 132-133; SCHELLING, *Philosophie de la mythologie*, p. 430; WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, § 596, p. 209.

² Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, pp. 15-47; ADORNO, *O ensaio como forma*; GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer*, pp. 201-109; GABRIEL, *Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie*, pp. 1-25.

³ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, B 823, p. 579; AUBENQUE, *Dialética e ontologia ou A necessidade da filosofia*, p. 277.

⁴ Cf. CUSA, *A douta ignorância*, pp. 3-5; *A visão de Deus*, p. 190.

é indizível via proposições ou silogismos perfeitos, contudo, possível por uma via negativa, esteticamente, através de imagens, por assim dizer, sem conceito⁵. Logo, se o texto fora escrito, de um modo ambivalente, também como uma composição poética⁶, com a linguagem aberta, a sua leitura, por correspondência, reclama uma postura recíproca. Ao leitor, sugerimos, portanto, que nos leia também alegoricamente, deixando-se envolver com a sua experiência, sem dela se abstrair ou alienar, por intimidade para com a imaginação⁷, ao mesmo tempo, enquanto sóbrio e desperto à reflexão. O nosso modo de proceder, subversivo, por assim dizer, a despeito de sua aparência, não é ocasional, tampouco artificialmente aplicado ao caso em questão. Em poucas palavras, uma tentativa preliminar de pensar a morte, ainda que em relação a uma perspectiva estética, foi flagrada, de modo factual, por um encontro com o testemunho da Shoah. Antes de superar, à força, as contradições ocasionadas com esse súbito revés, e sem a pretensão de invalidar outras propostas, optamos por incorporar a reviravolta, aceitando as eventuais interferências e distorções dessa quebra, por entre a reflexão, ao preço de nossa própria falência. Entre as alternativas excludentes de apropriação e de omissão da palavra dos sobreviventes, que, no fim, são muito próximas, quer por negligência ou arrogância, deixamos as suas vozes ecoarem, indiretamente, sem determiná-las, por meio da recordação da nossa experiência de escuta, isto é, da sua leitura. Entre tudo dizer e nada dizer, entre o escrever e o não escrever absolutos, entre enunciar ou não uma tese, quebramos ambos, tanto o silêncio quanto a palavra, para pensar, recursivamente, a própria tese, junto à potência, à inoperância e à privação, em um gesto filosófico por excelência⁸. Em suma, dentre as estratégias de luta e fuga, como reação ao perigo, evocando um autêntico comportamento antipredatório, há sempre a astúcia da imobilidade⁹. Por meio do que chamamos de licença poética, profanamos os conceitos legados pela tradição, em especial a dialética, da qual somos parte, relendo-os, como metáforas, segundo o paradigma¹⁰ proporcionado pelo testemunho, e não o inverso, por uma sujeição arbitrária desta singularidade a qualquer universal prevalente, a fim de devolver a palavra às vítimas¹¹. A dialética, que, restituída ao uso comum, próxima ao diálogo, para o qual originalmente é arte,

⁵ Cf. KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, § 49, pp. 211-212; § 57, p. 240.

⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Cultura e valor*, pp. 43-44.

⁷ Cf. FICHTE, *A doutrina-da-ciência de 1794*, p. 152.

⁸ Cf. AGAMBEN, *Bartleby, ou da contingência; A potência do pensamento*.

⁹ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [N 10a, 3], p. 518; *Sobre o conceito da história*, XVII, p. 19; VACCARI, *O marxismo literário de Benjamin: entre a dialética e a imagem*.

¹⁰ Cf. AGAMBEN, *Signatura Rerum*, pp. 9-43; GINZBURG, *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*.

¹¹ Cf. SELIGMANN-SILVA, *A era do trauma*, p. 51.

como linguagem¹², conserva os paradoxos, as suspensões, sem reivindicar a palavra final seja sobre a morte, seja sobre a vida, é, por subversão da supremacia da fala, ao contrário, pura disposição para a escuta. De um modo inesperado, o texto, relato de um relato, é também um documento, um registro do que significa escrever uma tese, um trabalho acadêmico, em meio a um momento sobrecarregado de perigo, terror e ameaça. É um trabalho de luto, de resistência à letargia do esquecimento, da negação, ou do veredito de liquidação, há muito pronunciado, e, é necessário admitir, muito próximo a nós, ainda hoje reiterado. Não obstante, a escrita representa a elaboração do trauma, ou melhor, de um trauma, a partir de uma tentativa de reumanizar o pensamento, com o ressoar de uma voz própria, tímida entre tantas outras, sob um risco, muito mais literal do que figurado, de morte, em referência ao momento de emergência durante o qual a tese fora desenvolvida. Por enquanto, em face das delimitações dessa espécie de introdução, uma imagem sinóptica da própria tese, do nosso lado, resta apenas uma deixa, por apontar, sub-repticiamente, para os incontáveis impasses, em última instância, à necessidade de repensar a nossa própria tarefa. Não oferecemos respostas, não determinamos os acontecimentos, sequer esclarecemos os fatos citados. O que dispomos ao leitor, em meio à desesperança, não é uma promessa, mas uma oportunidade de parada, de interrupção do falatório vigente, uma abertura para a escuta, diante da impossibilidade do diálogo, do abandono radical, e da privação do que compreendemos como experiências-limiais¹³. Assim são os incontáveis paradoxos, ostentados, como uma cicatriz¹⁴, inclusive, no estilo¹⁵, nessa escrita irreconciliada consigo mesma. A tese permanece suspensa, à espera, a fim de fazer do leitor, ele próprio, uma testemunha¹⁶, da mesma forma que, antes dele, revezamos esse mesmo papel, atendendo ao apelo de outras vozes, já silenciadas¹⁷. Afinal, se eles foram capazes de falar, no mínimo, podemos reagir a sua coragem, e a sua tentativa de nos apostrofar, com a mera disposição de escutá-los. Como uma dialética quebrada, portanto, às avessas, nos limites do

¹² Cf. LEBRUN, *A dialética pacificadora*, p. 104; *O avesso da dialética*, pp. 11-12; ADORNO, *Minima moralia*, § 152, p. 242; AUBENQUE, *Dialética e ontologia ou A necessidade da filosofia*, p. 274.

¹³ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [O, 2a, 1], p. 535; GAGNEBIN, *Limiar: entre a vida e a morte*.

¹⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Cultura e valor*, p. 112.

¹⁵ Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 20; FRANK, *Style in philosophy*, III, p. 290; GRANGER, *Filosofia do estilo*, pp. 342-345; HINMAN, *Philosophy and style*, p. 514.

¹⁶ Cf. LAUB, *An event without witness*, p. 85; HARTMAN, *Holocausto, testemunho, arte e trauma*, p. 217; MATE, *La autoridad del testigo*, p. 180; RICOEUR, *O testemunho*, pp. 171-175.

¹⁷ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, II, p. 10; GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer*, p. 57.

pensamento e da linguagem, na verdade, justamente por isso, com toda a sua violência, tal testamento, o nosso testemunho da filosofia em face da morte, é *uma tese apesar de tudo*¹⁸.

¹⁸ Cf. DIDI-HUBERMAN, *Imagens apesar de tudo*.

À parte

“Vimos como a palavra se fez carne e como, feita carne, transformou-se em montanhas de cadáveres.”

(Jean Améry)

O tema da presente tese é, sem qualquer hesitação, a morte, a ideia traumática por excelência¹⁹, a partir de sua intimidade com a linguagem. A recusa da linha reta, a quebra da linearidade da narrativa, não determina, em contrapartida, a ausência de um fio condutor. A musa da filosofia²⁰, no entanto, não figura aqui como uma abstração vazia, mera fantasmagoria, e sim, é invocada, negativamente, mediante os testemunhos dos sobreviventes da Shoah, isto é, do seu testamento acerca da experiência-limite dos campos de concentração nazistas. A dialética, violentada pelo paradoxo, não deixa de ser, como em sua origem, verdadeiramente, a teoria da morte²¹. Trata-se, portanto, de uma tentativa de escrever, do traumatismo da linguagem, em meio à quebra do pensamento, sobre o que paralisa o próprio ato da escrita.

A presença-ausente/ausência-presente²² da morte no diálogo, tal como esta joga com a própria vida, um paradoxo que não podemos deixar de reafirmar, somente é assegurada por meio da intimidade da linguagem com a experiência, ou melhor, com *uma* experiência, de acordo com a irredutibilidade de cada vivente, sobrevivente, ou morto-vivo qualquer. Em relação reflexionante²³, tais termos, no entanto, assumem um sentido muito preciso à medida que são destituídos de sua pretensão panlógica, isto é, quando são considerados a partir da singularidade indissociável do eu empírico e vivo²⁴ em seu momento derradeiro, a morte-própria²⁵, ao mesmo tempo, no distanciamento de um outro discurso, o dominante, que procede por sua irrestrita universalização.

¹⁹ Cf. MORIN, *O homem e a morte*, p. 33.

²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, *Sobre a morte*, p. 3.

²¹ Cf. LACOUÉ-LABARTHE, *A imitação dos modernos*, p. 101.

²² Cf. LANDSBERG, *Ensaio sobre a experiência da morte*; MORIN, *O homem e a morte*, p. 145.

²³ Cf. HEGEL, *Ciência da lógica*, v. 2, p. 70.

²⁴ Cf. SCHOLEM, *Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung“*.

²⁵ Cf. JANKÉLÉVITCH, *La mort*.

O falatório ideológico, de um lado, veta à experiência do vivente, o qual se põe em uma relação singular com a linguagem, o acesso imediato à morte, isto é, na interdição de sua voz; do outro, rompe com tal embargo, alcançando, até mesmo um admirável além e após do, até então, fim da vida, do qual, possuindo a única chave, apodera-se, depositando em seu interior toda a sua justificação, enquanto se torna, ao mesmo tempo, seu obstinado intercessor e porta-voz. Por intermédio dessa pretensa posse, a resposta da primeira à última das perguntas, a tão esperada cura para a maior das angústias, a ideologia da morte²⁶, esforçando-se por abarcar a totalidade, disfarça-se como real²⁷, tomando sonho por vigília, ao passo que faz do finito o próprio eterno.

Apesar do desmedido esforço empregado para garantir o seu encobrimento, o deperecer da relação do vivente com a morte, não só privado da morte própria, mas apartado de toda e qualquer experiência-limiar, do luto, na proximidade junto ao moribundo, ao morto ou ao cadáver²⁸, deixa um rastro: o contrassenso deliberado do discurso dominante, que, ao promover uma fuga da vida, na promessa de protegê-la e guiá-la em sua amortal²⁹ transcendência, detém a sua custódia, permanecendo em sua proximidade, para capturá-la, aqui e agora, quando apartada e desprotegida. Somente pelo reconhecimento de tal insuficiência em nossa compreensão familiar de conhecimento, que, de modo arbitrário, imputa valor, portanto, verdade, ao que eleva aos céus como racional, em detrimento da experiência³⁰, perdendo-se, assim, em seu próprio propósito, é que o nada da morte³¹, poderá, enfim, ser declarado como algo para a vida. E não algo qualquer, abstrato e impessoal, compulsão niilista disfarçada de pretensão à universalidade³², mas algo *de* uma vida, nome próprio, e que, unicamente por ela, seja por sua voz, seja por seu gesto, a nós, poderá ser anunciado, mostrado ou transmitido; em outras palavras: *testemunhado*.

²⁶ Cf. MARCUSE, *A ideologia da morte*.

²⁷ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 523-526.

²⁸ Cf. ELIAS, *A solidão dos moribundos*; BENJAMIN, *Experiência e pobreza; O contador de histórias*; MORIN, *O homem e a morte*; ARIËS, *O homem diante da morte; História da morte no ocidente*; FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, pp. 294-295.

²⁹ Cf. MORIN, *O homem e a morte*.

³⁰ Cf. BENJAMIN, *Sobre o programa da filosofia por vir*.

³¹ Cf. EPICURO, *Máximas principais*, II, p. 14; WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, n. 6.4311, p. 277.

³² Cf. ROSENZWEIG, *Das neue Denken; Der Stern der Erlösung; Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*.

A dialética da morte

“Fundo
na fenda dos tempos,
nos
favos de gelo,
aguarda e espera,
como um sopro cristalizado,
teu incontestável
testemunho.”

(Paul Celan, *Cauterizado*)

Elie Wiesel (1928-2016), um dos sobreviventes da Shoah (שואה), abre o testemunho de sua experiência nos campos de concentração nazistas com a lembrança do relato de outra testemunha, Mochê Bedel, como era conhecido, na pequena cidade de Sighet, um judeu pobre, que, definido por seus pares como um “[...] mestre na arte de se fazer insignificante, invisível”³³, fora de tal forma nomeado “[...] como se a vida não lhe tivesse dado nem mesmo um nome de família”³⁴. Mochê Bedel, na condição de estrangeiro, foi um dos primeiros deportados da comunidade judaica, na época um território disputado entre Romênia e Hungria, em um episódio marcado por grande comoção. No entanto, como conta Wiesel, tudo foi rapidamente esquecido pela população local, que, diante do fato, inclusive, manifestou certa resignação: “O que é que vocês querem? É a guerra...”³⁵.

Passado um determinado tempo, o testemunho conta que Mochê Bedel, considerado morto pela Gestapo, regressa a Sighet após sobreviver à execução do grupo de judeus deportados de que fazia parte, com a esperança de avisar os demais, para alertá-los sobre o que havia presenciado. Ninguém acreditou ou queria acreditar nas palavras daquele sobrevivente, nem mesmo Wiesel, que o considerava seu mestre, aquele a quem sempre poderia recorrer para discutir a respeito da Cabala ou da mística judaica, ainda que pudesse perceber uma grave mudança em um semblante antes dominado pela alegria. Percebendo uma frustração incessante, Wiesel decide questionar o antigo mestre sobre a sua necessidade desmedida em ser ouvido por

³³ WIESEL, *A noite*, p. 15.

³⁴ WIESEL, *A noite*, p. 15.

³⁵ WIESEL, *A noite*, p. 18.

uma cidade que simplesmente o ignora. Após ser confrontado, como narra a nossa testemunha, Mochê Bedel “[...] fechou os olhos, como que para escapar ao tempo”³⁶, e, então, respondeu:

Você não me entende, disse com desespero. Você não pode entender. Fui salvo por um milagre. Consegui voltar até aqui. De onde tirei essa força? Eu queria voltar a Sighet *para contar a minha morte*. Para que vocês possam se preparar enquanto é tempo. Viver? Não ligo mais para a vida. Sou só. Mas queria voltar e adverti-los. *E veja o que acontece: ninguém me escuta...*³⁷

Na época do diálogo, a ideia do extermínio total do povo judeu, ainda que apoiada pela execução de diversas ações antissemitas por parte do então autoproclamado, e muito vociferado, *Drittes Reich* alemão³⁸, parecia inconcebível. Na iminência da catástrofe, o que ainda não se sabia era que, antes mesmo daquela primeira deportação, a decisão pela “Solução final da questão judaica” (*Endlösung der Judenfrage*)³⁹ — de acordo com o insidioso jargão nazista e sua infame compulsão por eufemismos — não só havia sido tomada, como já estava sendo cumprida⁴⁰. Do final de 1942, ano do mencionado encontro, até a primavera de 1944, início da ocupação alemã na região, a vida dos demais moradores de Sighet, privados de qualquer relação para com aquela experiência, no limiar da morte, seguiu com o seu curso normal, enquanto Mochê Bedel, na impossibilidade de ser ouvido — e de atravessar sozinho o falatório de um discurso opaco, hostil ao lampejo enfraquecido de suas palavras — era dominado pelo silêncio.



O desespero de Mochê Bedel, esse sobrevivente precoce, solitário, que, ao anunciar a catástrofe, tem a sua experiência com a morte confrontada com a postura daqueles que “[...] se recusavam não apenas a acreditar nas suas histórias, mas também a ouvi-las”⁴¹, como nos relata

³⁶ WIESEL, *A noite*, p. 19.

³⁷ WIESEL, *A noite*, pp. 19-20, grifo nosso.

³⁸ Cf. KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*, pp. 195-196.

³⁹ Cf. *Protocolo de Wannsee* In: ROSEMAN, *Os nazistas e a Solução Final*, Apêndice A, pp. 125-136.

⁴⁰ Cf. LEVINAS, *Do sagrado ao santo*, p. 188.

⁴¹ WIESEL, *A noite*, p. 19.

Wiesel, é refletido em grande parte dos testemunhos da Shoah, como uma das maiores angústias vivenciadas no interior dos campos de concentração. É o caso de Primo Levi (1919-1987), outro sobrevivente, um dos primeiros a recorrer à escrita, que retrata o temor compartilhado entre as vítimas do *Lager* por meio da rememoração de um sonho recorrente:

O sonho está na minha frente, ainda quentinho; eu, embora desperto, continuo, dentro, com essa angústia do sonho; lembro, então, que não é um sonho qualquer; que, desde que vivo aqui, já o sonhei muitas vezes, com pequenas variantes de ambiente e detalhes. Agora estou bem lúcido, recordo também que já contei o meu sonho a Alberto e que ele me confessou que esse é também o sonho dele e o sonho de muitos mais; talvez de todos. Por quê? Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, *na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?*⁴²

Tal contundente imagem, apresentada a partir da tradução da experiência dos deportados da vigília para o domínio onírico — o que, para nós, constitui uma revelação, mesmo que às avessas — aponta para uma manifestação extemporânea, a intuição por parte das vítimas, ainda no interior do campo, acerca da impossibilidade do diálogo, o qual, reivindicado à experiência-limite a partir de sua função recíproca, também limite, apresenta-se aqui como testemunho⁴³. No entanto, ainda que esse reconhecimento seja conservado no sonho, como mostra a cena narrada por Levi, nem mesmo a força de uma constatação categórica, uma sentença irreversível de morte, era capaz de suprimir o princípio da esperança⁴⁴ — enquanto experiência, simplesmente, a própria espera do inesperado⁴⁵ — por completo. Ao ser transportada, de modo refletido, para o reino do impossível, a ideia do testemunho, que, diante dos fatos, e em conformidade com o seu desinvestimento na história, além e aquém da cerca de arame farpado eletrificada, era tomada como absurda — assimilação da qual deriva o desespero das vítimas — é, então, vivificada, de modo que o referido sonho, apesar de anunciar um desfecho cruel, termina por salvaguardar uma estreita abertura para a sua possibilidade⁴⁶. Enquanto isso, ainda no campo, apesar de todo o sofrimento lá vivido, como também nos conta Wiesel: “Centenas e milhares de homens e mulheres se juntaram em conspiração, muitas vezes

⁴² LEVI, *É isto um homem?*, pp. 85-86, grifo nosso.

⁴³ Cf. SELIGMANN-SILVA, “*Zeugnis*” e “*Testimonio*”.

⁴⁴ Cf. BLOCH, *O princípio da esperança*.

⁴⁵ Cf. BENSUSSAN, *O tempo messiânico*, p. 140.

⁴⁶ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, Apêndice B, p. 20; *Parque central*, n. 35.

em autossacrifício, para permitir um mensageiro sair e entregar uma mensagem, sempre a mesma, para o mundo exterior. Para prestar testemunho”⁴⁷.



O confronto do testemunho da Shoah com o impossível, entre o impensável e o improvável, não é ocasional⁴⁸, dado que, para a sua instituição, uma série de — até então — impossibilidades precisou se tornar possível. Afinal, como nos lembra Levi, os poucos que “[...] tiveram a fortuna e a força de sobreviver, e ficaram para testemunhar”, “[...] só escaparam da morte por uma combinação de eventos improváveis”⁴⁹. O testemunho, considerado aqui na completude de sua manifestação, isto é, não só como sinédoque, nome para o testemunhado, a palavra falada, ou mesmo escrita, da testemunha, mas como *Erfahrung*⁵⁰, experiência coletiva⁵¹, na transmissão indireta e negativa, por meio da linguagem, de um não-conhecimento singular⁵², *episteme aisthetiké*⁵³, do sobrevivente da Shoah a um determinado vivente, com a abertura para um diálogo, tem a sua impossibilidade decomposta, de um modo simplificado, em outras três: a sobrevivência, o relato e a escuta. Nesse encadeamento, tanto a primeira quanto a segunda das impossibilidades incidem diretamente sobre a vítima, que, para se tornar uma testemunha, necessita não apenas sobreviver à catástrofe, mas enfrentar o trauma, refletir sobre a sua experiência, e encontrar disposição, palavras e voz para narrar, ou mesmo alertar, sobre o que viveu. A terceira impossibilidade, em contrapartida, incide sobre o outro, aquele a quem a narração da testemunha se destina, que, para se tornar herdeiro desse relato, deve, espontaneamente, voltar-se à vítima e escutá-la.

⁴⁷ WIESEL, *The Holocaust as literary inspiration*, p. 16, tradução nossa.

⁴⁸ Cf. AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*; LAUB, *An event without witness*; DIDI-HUBERMAN, *Imagens apesar de tudo*.

⁴⁹ LEVI, *Os afogados e os sobreviventes*, pp. 10-12.

⁵⁰ Cf. BENJAMIN, *O contador de histórias; Experiência e pobreza; Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire*.

⁵¹ Cf. BENJAMIN, *O contador de histórias*.

⁵² Cf. KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, § 39-59, pp. 189-252; MAUTHNER, *Contribuciones a uma crítica del lenguaje*, p. 115.

⁵³ Cf. BAUMGARTEN, *Estética*, § 116, p. 53; KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, § 8, p. 111; § 40; § 49; § 56, p. 235.



A insólita cena apresentada por Primo Levi detém o poder de salvaguardar, a um só tempo, a esperança da sobrevivência e a esperança da constituição de um relato, ambas impossibilidades — considerando-se aqui a realidade do campo, de acordo com a monstruosa eficácia do projeto, entre o que fora, com perícia, executado, e a expectativa do programado, sentenciado e ainda não concluído — as quais, no sonho, são pressupostas para a manifestação da esperança última do sobrevivente: ser ouvido pelos outros, os vivos, a fim de tornar a experiência da interlocução e da transmissão, o testemunho enquanto tal, meramente possível. Não se trata, contudo, de uma suposição exagerada, ou mera frase de efeito. Ao contrário, como vemos em Levi: “A necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento até o ponto de competir com outras necessidades elementares”⁵⁴. Desse modo, a impossibilidade derradeira do testemunho, recai, de maneira diversa, não só sobre a testemunha, mas também sobre a sua contraparte, o interlocutor recém-apostrofado, sendo compartilhada por ambos, sobrevivente e vivo, no espelhar e entrever da morte, a partir da transmissão indireta da experiência-limite do primeiro para o segundo — tal como a conhecida fábula de Esopo⁵⁵ — ela própria, recursivamente, uma experiência-limiar⁵⁶.

O testemunho, em última instância, somente é possível quando essa relação especular, ou influência mútua⁵⁷, é, enfim, estabelecida. Nessa abertura, mediante a linguagem, é instituído um diálogo, puro e simples, no qual sobrevivente e vivo, ambos em indeterminação recíproca⁵⁸, direta ou indireta, ocupam um papel particular, de acordo com a configuração habitual de uma conversa: de um lado, o primeiro, na posição inaugural da fala; do outro lado, o segundo, na posição complementar da escuta. Em conformidade com essa dialética, o sobrevivente, testemunha, na condição de locutor, assume o papel de um narrador ou contador de histórias (*Erzähler*)⁵⁹, propondo a abertura de um diálogo, o convite ao testemunho; e o

⁵⁴ LEVI, *É isto um homem?*, p. 8.

⁵⁵ Cf. ESOPPO, *O lavrador e seus filhos*, p. 293; BENJAMIN, *Experiência e pobreza*, p. 114.

⁵⁶ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [O, 2a, 1], p. 535; GAGNEBIN, *Limiar: entre a vida e a morte*.

⁵⁷ Cf. FICHTE, *O destino do erudito*, p. 42.

⁵⁸ Cf. FICHTE, *A doutrina-da-ciência de 1794; O destino do erudito; Da capacidade linguística e da origem da linguagem*; SCHILLER, *A educação estética do homem*.

⁵⁹ Cf. BENJAMIN, *O contador de histórias*.

vivente, destinatário, na condição de interlocutor, assume o papel de ouvinte, reagindo positivamente ao gesto da testemunha.

Embora a última exigência, a escuta, pareça, diante das demais, sequer se sustentar como uma verdadeira objeção, é justamente no seu cumprimento — ainda que negativamente, ao testemunhar acerca de sua própria impossibilidade e privação — que o testemunho depositará a esperança de se tornar possível⁶⁰. O próprio sonho recorrente das vítimas — temor pressentido e prontamente confirmado em sua frustrada, ulterior e factual atualização — mostra também a nós, seus destinatários improváveis, que o testemunho, longe de ser uma espécie de solilóquio privativo da testemunha, para o qual sequer pressupor-se-ia uma eventual audiência⁶¹, é, na verdade, colóquio, um diálogo⁶², o qual não só exige uma reciprocidade entre ambos os papéis em jogo, como demanda uma concessão dupla — é preciso dizer: não coercitiva ou obrigatória⁶³ — para se instituir.



Ao encenar um confronto da testemunha com o outro, o sonho de Levi, além de indicar que o encadeamento da referida série de impossibilidades possíveis não se dá de modo unilateral, mas por uma afinidade eletiva⁶⁴, demonstra que o testemunho é uma manifestação dialética, que se dá — *por meio da linguagem* — a partir da ação recíproca⁶⁵, *philia*⁶⁶, entre sobrevivente e vivente, na relação entre o diálogo e a transmissão. De um lado, a determinação do primeiro ao segundo, *philēsis*, na ação do sobrevivente, portador da experiência, que, ao assumir o papel de testemunha, dirige-se ao outro com a disposição de narrar; e a determinação

⁶⁰ Cf. POLLAK, *Memória, esquecimento, silêncio*, p. 6; MATE, *La autoridad del testigo*, p. 182; ENDO, *Ruína de palavra*, p. 501.

⁶¹ Cf. DERRIDA, *Demorar*, p. 40.

⁶² Cf. RICOEUR, *O testemunho*, pp. 171-175.

⁶³ Cf. BUBER, *Diálogo*, p. 71; BENJAMIN, *Para a crítica da violência*, p. 139; AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 72; SELIGMANN-SILVA, *Narrar o trauma*, p. 72.

⁶⁴ Cf. BENJAMIN, *As afinidades eletivas de Goethe*; LÖWY, *Sobre o conceito de afinidade eletiva*.

⁶⁵ Cf. FICHTE, *O destino do erudito; Da capacidade linguística e da origem da linguagem*.

⁶⁶ Cf. CIRNE-LIMA, *Dialética; Sobre a contradição*, p. 116; SUZUKI, *Ironia: dialética e diálogo*; BUBER, *Diálogo*; ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VIII-IX; PLATÃO, *Lísis*; MALINOWSKI, *O problema do significado em linguagens primitivas*, p. 311.

do segundo ao primeiro, *antiphilēsis*, na ação do vivente, privado da experiência, que, ao assumir o papel de destinatário, responde ao convite da testemunha com a disposição de ouvir. Do lado avesso, a ulterior determinação do primeiro ao segundo, a transmissão da experiência da testemunha ao vivente, é condicionada pela determinação inversa, anterior, do segundo ao primeiro, de modo que o testemunho se manifesta à medida que a escuta, por uma decisão do outro, o interlocutor, é instaurada.



A escuta, essa abertura ao testemunho, que, da perspectiva do vivente, é, tão somente, o seu acesso à experiência da transmissão, é, da perspectiva do sobrevivente, do outro lado desse limiar, o seu egresso. Enquanto for privado do gesto da escuta, a decisão — evidentemente, quando resta alguma condição para tanto — de ouvir do outro, o sobrevivente permanecerá interdito, imobilizado no papel de testemunha, como portador da experiência, mas na impossibilidade de legá-la ao vivente, que daquela tanto carece, mesmo sem o saber. “Mas as pessoas não querem ouvir, ou somente o fazem com uma certa pose, uma certa atitude, não como interlocutoras e sim como pessoas que se submetem a uma tarefa desagradável, em uma espécie de reverência que facilmente se transforma em repugnância [...]”⁶⁷, atesta Ruth Klügler (1931-2020), a última testemunha lida por nós a morrer, precisamente, no tempo em que escrevamos a presente tese.

No entanto, diferente da figura mitológica de Sísifo, a testemunha não dispõe de infinitas tentativas, ainda que sempre malogradas, para a realização de sua tarefa, permanecendo eternamente à espera da escuta: como o relato de Wiesel acerca de Mochê Bedel nos mostra, a testemunha, depois de muito lutar, suportar e resistir, é derrotada e condenada ao emudecimento. E, assim, a sentença nazista, mais uma vez, é cumprida, enquanto a força da vítima para manter uma abertura à possibilidade, desativando momentaneamente um poder sempre renovado, esvai-se. Corroborada pela indiferença do outro, a Górgona se fortalece, impedindo o diálogo, a relação a partir da qual o testemunho se dá, o que termina por

⁶⁷ KLÜGLER, *Paisagens da memória*, p. 102.

transformar a testemunha em pedra: figura opaca, cega e invisível⁶⁸, e imobilizada para sempre em seu silêncio.

Essa concepção, todavia, não sobrevém para invalidar os esforços das testemunhas, da sobrevivência à constituição do relato, como se tais impossibilidades fossem, a elas, desde sempre garantidas, e sim o oposto, para mostrar como a escuta — por conseguinte, o testemunho — torna-se uma abertura para a redenção tanto dos que naufragaram, nas palavras dos deportados, como dos que sobreviveram. Desse modo, é preciso preservarmos a consciência de que a mera ideia de um testemunho, confrontada com o projeto nazista, não passava de um estúpido e risível contrassenso⁶⁹. Enquanto a sobrevivência, na condição de uma esperança em meio ao campo, ou mesmo no limiar da catástrofe, como no caso de Mochê Bedel, é descrita como algo inconcebível: “Fui salvo por um milagre”⁷⁰; a elaboração de um relato é caracterizada como irrealizável ou improvável. Algo atestado pelos relatos dos sobreviventes, como é o caso de Levi:

O campo de concentração não era um lugar onde fosse fácil elaborar as experiências pessoais, muito menos registrá-las por escrito; na verdade, qualquer forma de posse pessoal ali era proibida, aliás, impensável: com mais razão, a posse de um lápis e de uma folha de papel era impossível, e de qualquer modo teria representado um perigo extremo, uma audácia absurda, além de inútil. No entanto, para muitos de nós a esperança de sobreviver se identificava com outra esperança mais precisa: não a de viver e contar, mas a de viver *para* contar. É o sonho dos sobreviventes de todos os tempos, do forte e do covarde, do poeta e do simples [...]. Mas era também uma necessidade mais profunda e refletida, mais forte quanto mais dura era a experiência por transmitir [...]⁷¹.



A tentativa constantemente frustrada da vítima em estabelecer um diálogo para com o outro, ainda que excluía a pretensão de nivelar diferentes relatos, é entrevista, portanto, como

⁶⁸ Cf. VERNANT, *A morte nos olhos*, p. 103; *El espejo de Medusa*, p. 117; FRONTISI-DUCROUX, *Górgona: paradigma da criação de imagens*, p. 19.

⁶⁹ Cf. LAUB, *An event without witness*.

⁷⁰ WIESEL, *A noite*, p. 19.

⁷¹ LEVI, *A assimetria e a vida*, pp. 39-40, grifos do autor.

uma revelação (*Offenbarung*)⁷² pura — ou abertura, como indica a construção do termo na língua alemã — da/na linguagem, uma metáfora acerca da condição da testemunha, algo que ocorre, desde então, repetindo-se incessantemente, mesmo aqui e agora. A urgência da escuta, evidenciada com a esperança do testemunho, é algo que permeia a experiência das vítimas da Shoah, refletindo-se desde a angústia de Mochê Bedel até o sonho compartilhado por Levi e pelos demais prisioneiros (*Häftlinge*), permanecendo inalterada para além, não só da libertação dos campos de concentração, mas da inevitável morte de seus últimos remanescentes. É o que nos mostra Wiesel:

O que devemos fazer com o conhecimento acumulado lá? Em todos nós existia um medo e um só, ser o último, a última testemunha, o último mensageiro, o último a lembrar, o último a saber. Se ele ou ela morrer, o inimigo terá alcançado a sua vitória. Então nada restaria do que lá acontecera⁷³.

Com as possibilidades da sobrevivência e do relato, por assim dizer, asseguradas, a testemunha, que realiza a passagem daquele mundo ao nosso, como uma metáfora-viva, empenha-se na tentativa de assegurar uma abertura, o acesso, por meio da linguagem, a partir do qual a sua experiência naquele mundo pode nos ser apresentada, ainda que indiretamente, por privação, como uma *epifania negativa*⁷⁴. Tal porta, porém, demanda o uso de uma palavra-chave, o sim duplo ao testemunho, de modo que a decisão afirmativa da testemunha aguardará a decisão contingente do outro por ela apostrofado. Jorge Semprun (1923-2011), outro sobrevivente da Shoah, apreendendo a condição da testemunha à espera de uma confirmação cada vez mais improvável, propôs, nesse mesmo limiar, a questão peremptória: “Mas quem estaria disponível, ao nosso redor, naqueles tempos do regresso, *para uma escuta incansável e mortal das vozes da morte?*”⁷⁵.

⁷² Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*; SCHOLEM, *Mística da linguagem*, pp. 9-12; BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 59.

⁷³ WIESEL, *The Holocaust as literary inspiration*, p. 18, tradução nossa.

⁷⁴ Cf. SONTAG, *Sobre fotografia*, p. 30.

⁷⁵ SEMPRUN, *A escrita ou a vida*, p. 156, grifo nosso, tradução modificada.



Apresentar⁷⁶ fragmentos dos relatos testemunhais da Shoah como alegorias, lendo-os como se fossem verdadeiras parábolas⁷⁷ — na forma de uma revelação⁷⁸, ainda que às avessas — define o nosso esforço, a nossa atividade, em seu des-vir-a-ser concreto. Trata-se de uma abertura ao lúdico, ao jogo⁷⁹, uma violência por meio da linguagem, que, de acordo com a postura aqui adotada, desenvolve-se pelo distanciamento de uma mera apropriação daquela experiência, a qual, segundo o procedimento corrente, recria intencionalmente os fatos para satisfazer os princípios prevalentes de universalidade, causalidade e finalidade; e pela aproximação de uma postura crítica, inoperante, que mantém uma consciência acerca da sua condição de mera especulação filosófica, com a responsabilidade de, se não evitar tais preceitos, manter um registro de quando e por que estes ocorrem, já que a própria dificuldade de apresentar o tema, no sentido de reconhecer a legitimidade de uma abertura — de acordo com a perspectiva dominante, certamente, não convencional, improdutiva ou até mesmo nula — à linguagem, é parte da tese aqui defendida, ela mesma, enquanto um verdadeiro problema dialético⁸⁰, o *medium* e a ocasião para o testemunho de uma experiência única.



De fato, estamos nós, junto ao nosso leitor — pressentido⁸¹ aqui em relação ao espelhamento recíproco do diálogo, de acordo com o seu contramolde ou impressão negativa

⁷⁶ Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*; ADORNO, *O ensaio como forma*; GAGNEBIN, *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin*; SELIGMANN-SILVA, *Ler o livro do mundo*.

⁷⁷ Cf. BENJAMIN, *Franz Kafka*; ADORNO, *Anotações sobre Kafka*, p. 241.

⁷⁸ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*; SCHOLEM, *Mística da linguagem*, pp. 9-12; BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 59.

⁷⁹ Cf. LEBRUN, *O avesso da dialética*, p. 11.

⁸⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, XI, 104 b, pp. 359-360.

⁸¹ Cf. HÖLDERLIN, *O modo de proceder do espírito poético*, pp. 224-227; SCHELLING, *Las edades del mundo*, p. 49.

— diante de um limiar⁸², que demanda uma decisão, na condição de uma concessão recíproca ao diálogo. Do nosso lado, a escrita, é preciso reconhecer que tal ponto de partida é, ao mesmo tempo, um ponto de chegada. A apresentação (*Darstellung*) não descreve a passagem para a abertura, e sim, a imanência do que já é testemunho de uma experiência-limite, o confronto do sobrevivente com a Górgona e com a estátua-viva⁸³ por ela petrificada, a nós, por meio de outra experiência, o testemunho da Shoah, refletida ao leitor aqui flagrado, indiretamente, na reviravolta negativa de outra experiência, a dialética, não como uma filosofia do testemunho, mas como um *testemunho da filosofia*, do pensamento e de sua tradição, espiralados através do vórtice daquela singularidade e intimados face a face à quebra de seu espelho, de modo que, em nossa tese, a origem e o fim coincidem⁸⁴ na inoperância da escuta mortal. Toda a exposição aqui desdobrada parte desse *salto mortale* à abertura, momento do qual jamais poderíamos passar sem que a decisão pelo mero ouvir da testemunha, anteriormente tomada, e aqui apresentada ao leitor por rememoração⁸⁵ — na forma de uma analepse registrada em negativo — fosse afirmativa.



Sem a pretensão de um *Tristram Shandy* — aliás, a estrutura do livro de Sterne⁸⁶, com suas incontáveis digressões e interpolações, para não falar do seu uso singular da ironia, é, de uma forma ou de outra, espelhada em nossa apresentação — portanto, de um modo bastante abreviado, podemos indicar a desventura de nossa escrita como uma expressão, em miniatura, do próprio *eros dialógico*⁸⁷. A montagem da tese, *mise en abyme*⁸⁸, espelha a formação paradigmática do relato do relato, o testemunho, mediante a imagem do que podemos

⁸² Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [O 2a, 1], p. 535.

⁸³ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 107.

⁸⁴ Cf. KRAUS, *Der sterbende Mensch*, p. 59; BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, XIV.

⁸⁵ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 442; HÖLDERLIN, *O devir no perecer*.

⁸⁶ Cf. STERNE, *A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy*.

⁸⁷ Cf. BUBER, *Diálogo*, p. 64.

⁸⁸ Cf. GIDE, *The journals of André Gide*, v. 1, pp. 29-30; *Os moedeiros falsos*; POE, *A queda da Casa de Usher*; DÄLLENBACH, *The mirror in the text*.

denominar, junto a Paul Ricœur⁸⁹, de vínculo fiduciário, relação de confiança, à espera de sua atualização, na qual, por testamento, uma herança é transmitida de uma parte à outra, sob a condição de sua retransmissão, também em proximidade ao hábito dos contadores de histórias, descrito por Walter Benjamin⁹⁰, de, antes de tudo, evocarem como as ouviram, amiúde, pela voz de outros narradores. A quebra do silêncio, em nossa abertura, faz alusão justamente a essa passagem, ou intercâmbio, presente no interior do testemunho de Wiesel, outrora lido por nós, o qual, no início, faz, por sua parte, alusão, abreviadamente, ao testemunho de Mochê Bedel, há pouco, rememorado em nosso texto e legado também ao nosso leitor, agora, da mesma forma, sua testemunha. Algo, de fato, não estranho à história da filosofia, e já ilustrado com a exposição do diálogo *O banquete* de Platão⁹¹, no qual o centro, o discurso da sacerdotisa Diotima, é rememorado por Sócrates, partilhado, no referido simpósio, dentre os seus participantes, a Aristodemo, que, por sua vez, conta a história a Apolodoro, o qual a comunica, anos mais tarde, a um companheiro, em algum momento, retomado por Platão, e, então, legado a nós. De fato, uma experiência da filosofia, e da figura em carne e osso, não por acaso, nomeada de filósofo, apresentada através de um testemunho singular, inclusive, sobre a sua própria formação e transmissão como modo de proceder, nesse caso, a dialética, aqui, a despeito de sua profanação, não sem paradoxo, tão somente a partir de sua fraqueza⁹², ostensivamente, reverberada.



A nossa especulação (*speculatio; speculum*) com a preservação da significação plural do termo, a um só tempo, como um espelhar, contemplar, refletir, e indagar acerca da exposição, *em si*, a qual, então, é aqui apresentada, *em si e para si*, não é fortuita, tampouco artificialmente provocada, consistindo em um mero acessório para o discurso, e sim, intimamente ligada à

⁸⁹ Cf. RICOEUR, *O testemunho*, pp. 171-175.

⁹⁰ Cf. BENJAMIN, *O contador de histórias*.

⁹¹ Cf. Cf. PLATÃO, *O banquete*.

⁹² Cf. AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 155; HÖLDERLIN, *O significado das tragédias*, p. 247.

questão da linguagem, do método e da forma e conteúdo⁹³, na relação entre o espírito e a letra⁹⁴, por efeito de sua iluminação recíproca, esteticamente, mediante o poetificado⁹⁵, quer dizer, graças ao que agora recebe o nome de *licença poética*.



A dialética da morte se dá pela contraposição dos diferentes estilhaços de discurso na linguagem, preservando a sua contradição, ou contrariedade, que jamais é superada, nem mesmo com a sua apresentação, como se fosse concentrada e absorvida por uma escrita linear e uniforme. O paradoxo não é esclarecido e assimilado, sendo, por fim, domesticado mediante a um emprego instrumental da linguagem, o que, por si só, determinaria o fim da reflexão⁹⁶, e sim, o próprio texto, que, na indeterminação de seu *télos*, torna-se desprotegido e, flagrado em atualização, é desconcertado por aquela *inoperosidade*. O esforço do pensamento em direção ao testemunho, na intenção de provocar uma interdição, é revelado como um contrassenso⁹⁷, uma vez que a violência pura, entendida aqui a partir da inoperatividade, é imanente de sua manifestação, como uma oportunidade que nos é oferecida desde que a sua escuta é iniciada. Não há, portanto, um impulso ativo e progressivo, mas ausência de movimento, *greve revolucionária*⁹⁸, com o reconhecimento da inoperância na própria imobilidade⁹⁹, à semelhança de um despertar à consciência, apercepção por meio do estado de privação, de trauma, na imagem de um pequeno nascimento¹⁰⁰.

⁹³ Cf. ADORNO, *O ensaio como forma*.

⁹⁴ Cf. FICHTE, *A doutrina-da-ciência de 1794*, p. 152; HÖLDERLIN, *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*.

⁹⁵ Cf. BENJAMIN, *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*.

⁹⁶ Cf. TORRES FILHO, *O espírito e a letra*, p. 257.

⁹⁷ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 349.

⁹⁸ Cf. SOREL, *Reflexões sobre a violência*, pp. 153-154.

⁹⁹ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, N.

¹⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, *Sobre a morte*, p. 56.



Do lado do nosso leitor, a decisão pela escuta, ou leitura, no caso dessa *conversa escrita*¹⁰¹, é, de fato, também pressuposta — em verdade, pressentida em meio à indignação, com certa esperança, a partir do contraste da possibilidade do diálogo com a urgência de experiências-limiaras compartilhadas¹⁰², despertado, como reconhecimento, em meio à agonia do conceito¹⁰³, da própria dialética em perigo — admitindo a sua condição afirmativa, nesse caso, não para recuperar um momento perdido, e sim, para, novamente, evocar a sua imprescindível consciência. As interrupções do pensamento — *parábase*¹⁰⁴, como aqui e agora — são tentativas de preservar o distanciamento do discurso, tão necessário à reflexão¹⁰⁵, na quebra de uma fantasmagoria potencial, impedindo uma certa alienação da leitura, o que, embora comumente não praticado, deveria ter início já na defrontação do leitor com os elementos pré-textuais, ou mesmo com o título, do nosso trabalho.

É preciso reconhecer, ainda que de forma repetitiva, ao preço da monotonia¹⁰⁶, que o texto aqui apresentado constitui uma tese de doutorado ou, mais precisamente, uma tese de filosofia, a qual é desenvolvida, precisamente, a partir de uma matriz acadêmica. Não se trata, portanto, de uma categórica recusa à academia — ou mesmo ao método, à lógica e à racionalidade¹⁰⁷ — da qual o nosso pensamento certamente é autóctone. Ao contrário, a presente tese — no sentido aristotélico da palavra (*thésis*)¹⁰⁸, por sinal, análogo à definição de paradoxo de Diderot¹⁰⁹, também explorada no respectivo verbete da *Encyclopédie*, como concepção absurda em conflito com o ponto de vista oposto, dominante — é interpretada e concebida como uma oportunidade, indicação ou deixa, no sentido de repensarmos, nessa

¹⁰¹ Cf. SCHLEGEL, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, v. II, p. 90.

¹⁰² Cf. BENJAMIN, *O contador de histórias; Passagens*, [O 2a, 1], p. 535.

¹⁰³ Cf. COURTINE, *A tragédia e o tempo da história*, p. 290.

¹⁰⁴ Cf. SCHLEGEL, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, v. XI, p. 88.

¹⁰⁵ Cf. BENJAMIN, *O autor como produtor*, p. 133; *O que é o teatro épico?* (segunda versão), p. 27-28; *Origem do drama trágico alemão*, p. 17; ADORNO, *Anotações sobre Kafka*, p. 250.

¹⁰⁶ Cf. ADORNO, *Anotações sobre Kafka*.

¹⁰⁷ Cf. GAGNEBIN, *História e narração em Walter Benjamin*, p. 107.

¹⁰⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 11, 104 b.

¹⁰⁹ Cf. DIDEROT, *O paradoxo do comediante*; LACOUÉ-LABARTHE, *A imitação dos modernos*, p. 163.

descontinuidade, uma crítica à nossa própria tarefa, a filosofia, incorporando tal procedimento em nossa exposição¹¹⁰.



O primeiro reconhecimento provocado, ao assumirmos a perspectiva da inoperância, no ensejo de um diálogo para com o testemunho, é que não só o sobrevivente é imobilizado com a impossibilidade de testemunhar, com o sonho destinado a se repetir, mas nós, os outros, pela decisão intransigente, redita sem qualquer retratação — sobretudo por parte dos intelectuais, a assim chamada *intelligentsia*¹¹¹, como não podemos deixar de reconhecer — de não o ouvir¹¹². Para compensar, certamente não permanecemos inertes: a despeito das justificativas, sem desconsiderar as devidas exceções, ainda que sem intenção ou sem consciência — é o que mostra a história — a nossa empatia para com o vencedor é inegável¹¹³. Em resposta, podemos ler em Semprun:

Certamente, a melhor testemunha, a única e verdadeira testemunha, segundo especialistas, é aquela que não sobreviveu, aquela que foi até o fim da experiência e morreu. Mas nem os historiadores nem os sociólogos conseguiram resolver essa contradição: como convidar as verdadeiras testemunhas, ou seja, as mortas, para seus colóquios? Como fazê-las falar? É uma questão, em todo caso, que o próprio tempo responderá: logo não haverá mais testemunhas incômodas para a memória atravancadora¹¹⁴.

Como um aviso, que, para nos alcançar em nossa suposta segurança, atravessou uma longa cadeia de resistência e contrariedade, a narração da vítima conserva em si mesma um

¹¹⁰ Cf. ADORNO, *O ensaio como forma*; SCHLEGEL, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, v. II, pp. 133-134; SELIGMANN-SILVA, *Ler o livro do mundo*, pp. 23-76.

¹¹¹ Cf. TRAVERSO, *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*; ARENDT, *A destruição de seis milhões*, p. 795; BAUER, *Is the Holocaust explicable?*, p. 151; MATE, *La autoridade del testigo*, p. 171; WIEVIORKA, *The era of the witness*, p. XIII.

¹¹² Cf. TODOROV, *Diante do extremo*, p. 393; FACKENHEIM, *The Holocaust and philosophy*, p. 505; ROSENBERG, *The philosophical implications of the Holocaust*, p. 5.

¹¹³ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, VII, pp. 12-13; KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*, p. 309; FOUCAULT, *Os intelectuais e o poder*, p. 71.

¹¹⁴ SEMPRUN, *O morto certo*, p. 14.

desconhecimento, apofático¹¹⁵ e indeterminante, capaz de reconduzir a linguagem — recriada, poeticamente¹¹⁶, de acordo com uma coerência à mera vida em sua concretude — para desnudar os falseamentos compulsórios dos discursos fundados e mantidos pelo poder. Eis, portanto, a passagem para a consciência do paradoxo¹¹⁷, que, diante da postura aqui adotada, não deve ser postulado como um mistério a ser desvelado, mas como algo repetidamente mostrado e redespertado.

No entanto, a consciência da contradição é interdita ao vivente, antes mesmo de qualquer aproximação para com a testemunha, pelo próprio poder, o qual, por ação de sua força, mobiliza a linguagem, dotando-a de finalidade, para atender aos seus desígnios, enquanto justifica a si mesmo, perpetuando-se em sua condição soberana, inclusive como portador do cetro de decisão acerca da verdade. O ponto de vista inicial do outro, dessarte, é aquele da má ou falsa consciência, a partir do domínio ideológico, que promove uma segurança ilusória — ainda não entendida como tal — sequer permitindo o reconhecimento de uma contradição em seu interior, ou, quando o faz, admitindo uma oposição, é justamente na forma de um reconhecimento excludente, condenando o discurso divergente para fora de si mesmo, como algo que, por medo e horror¹¹⁸, deve ser evitado e abandonado.

Ao se confundir, por meio da persuasão e da coação, com os limites do possível, da vida, e, então, do próprio mundo, a ideologia¹¹⁹ impõe uma cisão, o abismo intransponível entre o seu discurso, o lado da segurança e do familiar, e os demais discursos, o lado do caos, do não-familiar e da insegurança, com a totalidade correspondendo ao primeiro domínio, responsável por determinar a oposição e estratificá-la, de acordo com a fórmula de uma lógica compulsória, sistema de valorização, em um comércio de ideais petrificados, inclusive, favorecido por intermédio dos filósofos e de seus preconceitos¹²⁰. Não por acaso, como advertido por Imre Kertész (1929-2016):

¹¹⁵ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia mística*; PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*; CUSA, *A douta ignorância; A visão de Deus*; ERIÚGENA, *Sobre las naturalezas*.

¹¹⁶ Cf. HÖLDERLIN, *Juízo e Ser; O modo de proceder do espírito poético*, pp. 224-227; *Prefácio à penúltima versão de Hipérion*, p. 124; AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 156; SELIGMANN-SILVA, *A literatura do trauma*, p. 45; ROUANET, *Édipo e o anjo*, p. 119.

¹¹⁷ Cf. HÖLDERLIN, *Cartas*, p. 116; *O significado das tragédias*, p. 247; VACCARI, *A poética do paradoxo*.

¹¹⁸ Cf. HEGEL, *Ciência da lógica*, v. 2, p. 91.

¹¹⁹ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 520-531; *Sobre a natureza do totalitarismo*; KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*; FAYE, *Introdução às linguagens totalitárias*.

¹²⁰ Cf. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, pp. 39-47; *Além do bem e do mal*, pp. 9-30; *Genealogia da moral*, pp. 17-46.

É muito mais comum roubarem o Holocausto de seus depositários e fazerem dele uma mercadoria barata. Ou instrumentalizarem-no, tecerem seu ritual moral-político, elaborarem sua linguagem – com frequência falsa –, forçarem as palavras a ser públicas para despertar automaticamente no ouvinte ou no leitor os reflexos do Holocausto: em suma, alienarem-no, de todas as formas possíveis e impossíveis. Doutrinam o sobrevivente a como deve pensar o que viveu, independente de quanto esse modo de pensar coincida com o que ele de fato viveu; a testemunha verdadeira é um estorvo, é preciso evitá-la como um obstáculo [...]¹²¹.

A mesma tradição trabalha para deslegitimar todo o discurso que se dá nesse lado avesso, sem voz, da linguagem, tomando esse modo de expressão como mero paradoxo, um absurdo, algo que, para ela, nada significa, quando não decide por sua apropriação, pervertendo tais manifestações a fim de reafirmar a sua absoluta prevalência. A esse não-lugar da linguagem, do qual o testemunho também é originário, são condenados os âmbitos da arte, da sensibilidade e da experiência, bem como da transmissão e do diálogo¹²², visto que também se opõem ao procedimento defendido pela tradição como o único meio de conhecimento legítimo.



O movimento do pensamento, imobilizado ao decidir confrontar o não-familiar, o sem-expressão¹²³ — ainda não reconhecido como tal — do testemunho, busca, sem sucesso, sair de sua imobilidade aumentando a sua força e a sua velocidade, sujeitando-o às suas próprias leis. As tentativas, repetidamente malogradas, só conseguem produzir justificativas para essa insuficiência, contornando, superando e negando, quando não, instrumentalizando, distorcendo e falseando o inexpressivo daquela experiência-limite¹²⁴. O que está em jogo para o pensamento, para a própria filosofia, é a sua própria legitimidade, no sentido da sua verdade, universalidade e totalidade, que parece se dissipar quanto mais a sua lógica se aproxima daquela

¹²¹ KERTÉSZ, *A língua exilada*, p. 174.

¹²² Cf. BENJAMIN, *Rua de mão única*, p. 23.

¹²³ Cf. BENJAMIN, *As afinidades eletivas de Goethe; Dois poemas de Friedrich Hölderlin*; SCHOLEM, *Mística da linguagem*, pp. 9-12.

¹²⁴ Cf. BLANCHOT, *A conversa infinita*, 2, pp. 187-194.

manifestação pura, então compreendida como uma anomalia, a um só tempo, vertiginosamente, concretude inescrutável, irremediável e inexponível.

A contestação dos princípios sacralizados pela tradição desponta como uma impostura, sendo o abalo dessa fé na filosofia¹²⁵, com a transgressão dos limites atribuídos ao pensamento, o qual pretende assegurar sua concessão à linguagem, punida com o silêncio, junto ao não conceitual e ao inefável, como algo ilógico, contraditório ou mesmo falso. A fim de recuperar o seu lugar no discurso, é imposta ao pensamento uma decisão, a qual se traduz pela negação da experiência confrontada e a reafirmação da ideologia¹²⁶, novamente por um reconhecimento ou excludente ou apropriador. Para o discurso dominante, com efeito, não há paradoxo, mas uma oposição entre o verdadeiro, ele próprio, e o falso, o outro, sendo o último purificado do primeiro, que termina por conservar a verdade em si mesmo¹²⁷. O resto, a exclusão, permanece invalidado e despojado da linguagem, com o recurso a esse domínio rechaçado pela tradição, que o entende como um ato de renúncia aos seus ideais, à regência de seu mito — inconsequência passível de anátema.



No extremo, como conclusão lógica de um processo jurídico-burocrático, o infrator, por violar o contrato com o todo¹²⁸, diante do mais forte dos princípios, a não-contradição da palavra final do vencedor, nada pronuncia a partir do descanso ou silêncio¹²⁹ da linguagem, sendo julgado como semelhante a uma planta¹³⁰, em uma leitura desviante de Aristóteles, logo, privado de qualquer proteção — mesmo que ilusória, vigência sem aplicação¹³¹ — em vista de uma ameaça arbitrária de vida-ou-morte. “É preciso que tu não sejas: uma enorme máquina foi

¹²⁵ Cf. HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 167.

¹²⁶ Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, §12; *A gaia ciência*, § 344.

¹²⁷ Cf. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 45; *Genealogia da moral*, I, pp. 17-45.

¹²⁸ Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, II, § 9, p. 60.

¹²⁹ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 348.

¹³⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV; AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 72; ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 525.

¹³¹ Cf. AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 93.

montada a partir dessa absurda e idiota vontade”¹³², conclui Robert Antelme (1917-1990). A dívida de sangue, que, de modo insensato, precede uma culpa primordial¹³³, no contraste entre uma punição real e um crime fictício¹³⁴, determina, por inclusão-exclusiva/exclusão-inclusiva¹³⁵ na utopia abstrata¹³⁶, o fim daquela vida, na lógica do poder, já renunciada pelo vivente quando este, traidor, fora desmascarado como um perigo à comunidade do povo (*Volksgemeinschaft*). O confronto, mediante engenharia reversa, com a figura contraposta à Górgona, produto da fabricação em massa de cadáveres¹³⁷, revela a primeira da série de determinações como a aplicação sem vigência¹³⁸, isto é, para além dos limites do discurso dominante, de um veredito com força de lei (*Gesetzkraft*)¹³⁹, possível somente com a infecção ideológica, pervertida, da linguagem. “Vimos como a palavra se faz carne e como, feita carne, transformou-se em montanhas de cadáveres”¹⁴⁰, é o que testemunha Jean Améry (1912-1978).



Se o discurso dominante desaprova a mera consciência da relação paradoxal entre ele e o discurso que a ele se opõe, não é preciso muito esforço reflexivo para compreender que a atribuição de uma contradição no âmago da própria ideologia é algo impensável. A refutação dessa fantasmagoria¹⁴¹, que, novamente, só nos é apresentada como tal por meio de um trabalho da consciência — antes de assim ser diagnosticada — nem mesmo configura uma tarefa para a reflexão filosófica, acostumada a não só pressupor os fundamentos fornecidos pelo poder, mas a exigí-los sempre que defrontada com outras manifestações, contribuindo para a eficácia

¹³² ANTELME, *A espécie humana*, p. 85, grifo do autor.

¹³³ Cf. FREUD, *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, pp. 209-246; BENJAMIN, *Destino e caráter*, p. 94.

¹³⁴ Cf. ADORNO, *O que significa elaborar o passado*, p. 31.

¹³⁵ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 29.

¹³⁶ Cf. ADORNO, *Anotações sobre Kafka*, p. 268.

¹³⁷ Cf. ARENDT, *Os campos de concentração*, p. 284.

¹³⁸ Cf. AGAMBEN, *Estado de exceção*, p. 93.

¹³⁹ Cf. ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*, p. 165; AGAMBEN, *Estado de exceção*, pp. 53-63.

¹⁴⁰ AMÉRY, *Além do crime e castigo*, p. 20.

¹⁴¹ Cf. NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*; BENJAMIN, *Paris, capital do século XIX* (1939).

daquele projeto. A condição do espelhar, que é intrínseca ao ato reflexivo, é recalçada, permanecendo na repetição de um *em si*, o qual jamais se atreve a um voltar-se a si mesmo, *em si e para si*, no encontro com o seu reflexo. Por artifício de uma espécie de estelionato, enquanto absorva em um discurso fraudulento — que, prontamente, reage a toda interrogação a ele imposta — a comunidade dos falantes e dos ouvintes é persuadida, pela fraseologia do poder, a ceder o concreto, o efetivo e o imediato em vista de uma falsa promessa, de fato, mero prenúncio de sua verdadeira recompensa, então sobreposta ao apagamento de todo o processo precedente: o excêntrico contrafeito de uma consciência universal por procuração.



É preciso reconhecer que mesmo as manifestações críticas da filosofia — as quais, certamente, fornecem componentes imprescindíveis para a nossa própria reflexão — ao desnudarem a ideologia, no sentido da contestação do poder, não são imunes ao problema da segurança e da familiaridade¹⁴², que envolve o pensamento quando este é assimilado por uma tradição. Ainda que desponham, na contracorrente da positividade do discurso dominante, de modo subversivo, os esforços críticos não podem ser concebidos como cristalizados, seja por uma reificação dos seus conceitos, por anacronismo, ou por uma resistência desmedida quanto ao que lhe figura como um desafio, o que termina por transformar as tentativas de crítica em seu oposto, como uma projeção fantasmática¹⁴³, ou ficção reguladora¹⁴⁴.

A questão aqui é determinante para a nossa reflexão do testemunho e da relação deste para com a filosofia, embate do qual uma crítica se torna possível, na colisão de seus elementos, entre a linguagem e o que poderíamos denominar, *do reverso*, como reminiscência de seu momento originário¹⁴⁵, a matriz poética, de filosofia estética¹⁴⁶; portanto, *do anverso*, segundo

¹⁴² Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 355, pp. 250-251; *O crepúsculo dos ídolos*, VI, § 5, pp. 43-44; *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 92.

¹⁴³ Cf. MORIN, *O homem e a morte*, p. 17.

¹⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 324, p. 234.

¹⁴⁵ Cf. KANT, *Lógica*, A 31, p. 45.

¹⁴⁶ Cf. HÖLDERLIN, *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, p. 130.

o protocolo da tradição, a mania de esclarecimento¹⁴⁷, tão somente, embora sem protesto, de não-filosofia¹⁴⁸. Para admitir o problema, foi necessário, de antemão, instituir a pergunta; e, antes disso, perceber uma dificuldade, a insuficiência do inventário disponível à realização da tarefa. O caminho natural não só seria, como decerto fora, uma tentativa de salvaguardar a posição do pensamento ante ao fenômeno, por assim dizer, na manutenção do método e na busca por implementos e subsídios amparados pela tradição. Desprovida de uma postura crítica autêntica, a perspectiva inicial, ainda que tenha partido de uma aproximação com a contracorrente avessa ao discurso dominante, mantendo a consciência do diagnóstico por ela fornecido, ao seguir a referida tendência do pensamento à autoafirmação¹⁴⁹, permanecia atrelada a um movimento de captura e assimilação, a fim de consolidar as concepções, a princípio, defendidas.



A bússola, ferramenta do pensamento, orientada ora para o positivo, ora para o negativo¹⁵⁰, em meio à imobilidade, encontra, enfim, a sua obsolescência. Com a inativação da dicotomia beligerante entre os polos, devido à interferência inoperante do infamiliar e do sem-expressão, antes de recorrer a um possível conserto, como usualmente praticado, o antigo instrumento, agora sem qualquer direção ou referência, abre-se para um novo uso¹⁵¹. Em desassossego, a agulha despolarizada, que atenua ou acentua sua rotação conforme à prevalência de uma força, não mais determina um caminho, uma saída segura e familiar, ao pensamento, e sim, detecta, junto ao paradoxo, a intensificação de distorções, as quais, servindo ao poder, pretendem atraí-lo, mobilizando-o conforme a fins. Tal herança filosófica, manuseada de forma lúdica, ao indeterminar de si mesma tendências tanto pacificadoras, na pretensão de

¹⁴⁷ Cf. HEGEL, *Fé e saber*, p. 24.

¹⁴⁸ Cf. JACOBI, *Carta a Fichte*; FICHTE, *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, 7-8, pp. 342-343; FEUERBACH, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 28; NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 24.

¹⁴⁹ Cf. TIMM, *Linguagens da morte*, p. 14.

¹⁵⁰ Cf. ADORNO, *Dialética negativa*; BENJAMIN, *Passagens*, [N 1a, 3], p. 501; LEBRUN, *A dialética pacificadora*.

¹⁵¹ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [J 80, 2/J 80a, 1], p. 414; AGAMBEN, *Elogio da profanação*.

resolver ou superar o conflito da/na linguagem, quanto beligerantes, na pretensão de perpetuar, inverter ou desnivelar a oposição¹⁵², é, ironicamente, uma dialética quebrada¹⁵³.



É preciso reconduzir a nossa atenção, junto ao leitor, para o fato de que a presente exposição, apesar de seus incontáveis desvios, na aproximação de temas da espera prática, por assim dizer, jamais se descola do problema da escrita e do pensamento, mantendo a consciência da concepção dialética aqui anunciada como referente a uma manifestação própria da *linguagem*, de modo que toda a nossa discussão, ou interlocução, deve ser lida somente à luz, e através, dessa retroreflexão. No que diz respeito à dimensão filosófica, o refletir se dá pela contraposição de meros conceitos-limite¹⁵⁴, em uma espécie de subversão, que espelha as determinações direcionadas à realidade para a própria linguagem, isto é, para a sua origem¹⁵⁵. Com isso, depõe-se qualquer finalidade da exposição, na admissão da linguagem como um puro meio (*medium*), isto é, uma atividade não transcendente, que, por outro lado, não nega a dimensão prática, ou a própria facticidade irreduzível dos fatos¹⁵⁶, e sim, reconhece a particularidade de sua tarefa¹⁵⁷, em consonância com a crítica ao procedimento de reificação e abstratificação¹⁵⁸ — o duplo impasse dos traços contraditórios da Górgona¹⁵⁹, a máscara do poder. No caso do testemunho, concebemos a transmissão da experiência da Shoah de acordo com o desdobrar da escrita do sobrevivente, mediante a instituição do texto de testemunho¹⁶⁰ e de sua impreterível leitura, sem esgotá-la, e sem desqualificar outros modos de expressão¹⁶¹,

¹⁵² Cf. LACOUÉ-LABARTHE, *A imitação dos modernos* p. 164; VERNANT; VIDAL-NAQUET, *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, pp. 15-16, BLANCHOT, *A conversa infinita*, 2, p. 35.

¹⁵³ Cf. RICOEUR, *O mal*, pp. 43-46.

¹⁵⁴ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, B 307-311, pp. 251-253.

¹⁵⁵ Cf. BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*; AGAMBEN, *Vórtices*.

¹⁵⁶ Cf. TIMM, *Existência em decisão*, p. 50.

¹⁵⁷ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, XVII.

¹⁵⁸ Cf. ADORNO, *Crítica cultural e sociedade*; LUKÁCS, *O fenômeno da reificação*.

¹⁵⁹ Cf. VERNANT, *Perseu, a morte, a imagem*, p. 187.

¹⁶⁰ Cf. SELIGMANN-SILVA, *A literatura do trauma*, p. 46.

¹⁶¹ Em alusão aos testemunhos orais, registrados por meio de documentários, como *Shoah* (1985) e *Les Quatre Sœurs* (2018), de Claude Lanzmann, e *The Last Days* (1998), de James Moll; ou por projetos de história audiovisual como “USC Shoah Foundation Story” (University of Southern California), “The

também observados, porém, não em detrimento de um uso distinto e paradoxal da linguagem, o qual, ao mesmo tempo que aponta para o caráter paradigmático¹⁶², singular, de tal manifestação, impõe um incômodo desafio a sua crítica.



A revolução, enquanto freio de emergência¹⁶³, é aqui compreendida como uma manifestação imanente à linguagem¹⁶⁴, de modo que, enfim, pode ser revelada como uma cesura do discurso, uma interrupção do falatório ideológico, também traduzida como uma abertura para o familiar, até então inquietante e infamiliar (*Unheimlich*)¹⁶⁵, recalcado e oprimido pelas determinações da tradição, rompendo com um laço atado magicamente por meio da força, convencionalizada aqui, em referência a Sorel¹⁶⁶, como nome distintivo para a violência mítica, predatória, potência arbitrária e administrada, ou, em outras palavras, exterminadora¹⁶⁷ — portanto, em oposição à violência divina, a qual, cancelada como não-violência em relação àquela, é aqui nomeada como violência pura, revolucionária, ou, por efeito da reivindicação de tal contraste, enquanto contraparte da força sancionada pelo poder, simplesmente, violência. Não é possível conjecturar tal aproximação, a partir da linguagem, como deficitária, um prejuízo em relação à ação prática, e sim, como tarefa indispensável para a atividade crítica. Não se trata, pois, de um manifesto político, de um imperativo para a ação ou de uma mera propaganda¹⁶⁸, como se a linguagem fosse reduzida apenas ao artifício da mera informação ou comunicação dos esforços práticos¹⁶⁹. Uma exigência de transpor os limites da linguagem

Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies” (Yale University) e “Voices of the Holocaust” (Illinois Institute of Technology).

¹⁶² Cf. AGAMBEN, *Signatura Rerum*, pp. 9-43; GINZBURG, *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*.

¹⁶³ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito de história. Edição crítica*, [M 60], p. 202.

¹⁶⁴ Cf. AGAMBEN, *Sobre os limites da violência*, p. 10.

¹⁶⁵ Cf. FREUD, *O infamiliar*; NIETZSCHE, *O crepúsculo dos ídolos*, VI, § 5; KAFKA, *A Metamorfose*; HOFFMANN, *O homem de areia*.

¹⁶⁶ Cf. SOREL, *Reflexões sobre a violência*, pp. 195-199.

¹⁶⁷ Cf. LEVINAS, *Do sagrado ao santo*, p. 188.

¹⁶⁸ Cf. HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 188.

¹⁶⁹ Cf. BLANCHOT, *A literatura e o direito à morte*, p. 306.

parece somente corroborar com os critérios impraticáveis impostos pela ideologia para a sua superação, isto é, a utilidade imediata à condução da mudança, como um meio sempre direcionado a um fim para além de si próprio. Ao coagir a linguagem, estabelecendo o propósito de sua ultrapassagem, na verdade, muito se perde, com a desativação de seu potencial crítico, já revolucionário, constantemente esquecido, uma vez que a dominação que ocorre em seu interior é desconsiderada, o que reforça a pressuposição da neutralidade do discurso, a fé na lógica e na gramática¹⁷⁰, defendida justamente pelo lado do poder. Há, certamente, uma luta travada no interior na linguagem, que permite uma espécie de guerra de todos contra todos, não no sentido bélico e hobbesiano do termo¹⁷¹, mas como *ágon*, conservando as oposições, entre pessoas, tempos e lugares distintos, mas que, de acordo com um projeto de dominação, pode ser alvo de falseamento, perdendo o seu caráter aberto, para atender a um fim pré-determinado, a serviço do vencedor. A revolução diz respeito ao salto a essa origem, *Ursprung*¹⁷², que consiste na indeterminação, ou enfraquecimento, do discurso dominante, por desvio, com a abertura a uma outra, imprevista, relação para com a linguagem.



A libertação dos campos de concentração e de extermínio constitui um relato à parte não só da narração das vítimas, mas da própria história da Shoah, como um episódio igualmente doloroso, de modo que o fim da guerra, no desdobrar dos acontecimentos, parece figurar apenas como um passo dentre muitos outros, lentos e sempre adiados, rumo à liberdade — por assim dizer — propriamente dita. A libertação, porém, está longe de ser considerada efetiva, na forma de um abandono completo e definitivo da vítima com relação ao campo, o *Lager*: de maneira oposta, na condição de sobrevivente, não é possível à testemunha se despojar daquela experiência, ainda muito viva, como uma ferida incicatrizável, que, entre o sofrimento passado e presente, é desdobrada em uma dupla condição precária, ao mesmo tempo física e psicológica,

¹⁷⁰ Cf. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 34.

¹⁷¹ Cf. HOBBS, *Leviatã*, p. 109.

¹⁷² Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*; GAGNEBIN, *História e narração em Walter Benjamin*, pp. 7-30.

dominando a sua — já demasiadamente frágil — presença no mundo. “Ao alcance da mão, essa certeza: nada é verdade a não ser o campo de concentração, todo o resto não terá sido mais que um sonho, desde então”¹⁷³, escreve Semprun.



A queda no processo, na catástrofe, o *mysterium burocraticum*¹⁷⁴, fora decidida na consumação de um lance retroativo de dados, precedido, não por uma série irregular de outras jogadas, como determinará a atualização precisa de tal deslocamento retrógrado, mas por uma guerra¹⁷⁵ vencida, *em contrapartida*, tanto no campo de batalha efetivo, vida contra vida, como no teatro de operações da linguagem, palavra contra palavra, ambos estrategicamente atravessados e envoltos por uma cortina de fumaça capaz de dissimular a sua fronteira, entrecruzando os seus assaltos e as suas dimensões de confronto. Percebido como um efeito imanente, como poeira levantada em decorrência da colisão mútua, esse terceiro personagem, a ideologia¹⁷⁶, então disfarçado no papel de adversário comum, intercede, com efeito, em nome de um único oponente — aquele que, por determiná-lo na qualidade de sistema produtor de determinações, enquanto afirma o próprio princípio da determinabilidade, dispõe a si mesmo como determinável em relação à eficácia de tal aparato; como se uma estátua, muito antes de Pigmaleão, esculpisse a si mesma por dar à luz ao seu escultor, instituindo, assim, a arte para a qual servirá de arquétipo — a fim de, a um só golpe, resguardar a iniquidade de sua ação e comprometer qualquer elaboração dos eventos não suscitada em decorrência de sua exibição fantasmagórica — em alusão à *pareidolia* — segundo a figuração, a nuvem, delineada por tal insídio.

¹⁷³ SEMPRUN, *A escrita ou a vida*, p. 231.

¹⁷⁴ Cf. BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem; Para a crítica da violência*; AGAMBEN, *Mysterium burocraticum*.

¹⁷⁵ Cf. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, pp. 58-59; *Genealogia e poder*, pp. 176-177.

¹⁷⁶ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 523-526.



A nossa impostura se dá mediante o diálogo — tão logo apostrofados e à escuta — com o recredenciamento do lugar do sobrevivente da Shoah — em sua imbricada posição de *testemunha, poeta e contador de histórias* — à linguagem. A singularidade dessa expressão de vida, a nós dispõe o tresp dobrado desafio de considerar como legítima a manifestação coincidente, não subordinada, ou mesmo restrita, de três distintos papéis, os quais, desinvestidos e escamoteados pela tradição¹⁷⁷, ressurgem, diante do paradigma da catástrofe, entrelaçados por meio do sobrevivente e de seu testemunho. A condição multifacetada da testemunha, no entanto, está longe de lhe garantir um livre acesso ao discurso, no sentido de recuperar o espaço ocupado por tais posições em um passado já muito longínquo, e prontamente esquecido. Ao contrário, tal indeterminação termina por reforçar o descredenciamento¹⁷⁸ da tradição — com as posturas estratégicas do filósofo, do historiador e do crítico, entre a indiferença, a desconfiança, a contestação e o apoderamento, incluídas em tal improbidade¹⁷⁹ — que trabalha justamente para a consumação de um apagamento, programado, tencionado e, por pouco, não desdobrado até o fim pelo poder.



O quebra-cabeça sem fim da definição e categorização do testemunho, nesse caso, enquanto manifestação escrita, obra ou registro, em referência ao relato produzido pelo sobrevivente, desconcertante até mesmo com relação ao procedimento de nomeá-lo — que, em verdade, é muito mais uma tentativa febril de classificação conforme a um modelo de crítica

¹⁷⁷ Cf. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*; ALTAVILA, *A testemunha na história e no direito*; HARTOG, *A testemunha e o historiador*; DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*; BENJAMIN, *Experiência e pobreza*; *O contador de histórias*.

¹⁷⁸ Cf. DANTO, *O descredenciamento filosófico da arte*.

¹⁷⁹ Cf. TRAVERSO, *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*; WIEVIORKA, *The era of the witness*; FACKENHEIM, *The Holocaust and philosophy*; FREEMAN, *The Speaking about the unspeakable*; SELIGMANN-SILVA, *A era do trauma*, p. 51.

não imanente ao seu suposto objeto, ou mania antiquária¹⁸⁰ — pode ser desativado, se compreendermos que tanto o jogo, quanto as suas peças, ingênuos e ineficazes frente à situação-limite e sua excepcional manifestação, perderam, conjuntamente, a sua função, aplicabilidade e efeito. A aspiração de tal modelo a uma absoluta categorização, sustentada mediante a infundada primazia do universal sobre o singular, a partir de uma validade incorruptível, necessária e prevalecente do primeiro em detrimento do segundo, incorre, tão somente, na permanência — certamente não inofensiva — de uma estrutura condenada a desabar por desconsiderar o terreno no qual impôs o seu próprio alicerce. Elie Wiesel, em um artigo de 1975, escrito para o periódico *Sh'ma*, é categórico:

Não há algo como uma literatura do Holocausto, nem poderia haver. A própria expressão é uma contradição de termos. Auschwitz nega qualquer forma de literatura, pois desafia todos os sistemas, todas as doutrinas; confiná-la a uma filosofia é minimizá-la, distorcê-la.¹⁸¹

Algum tempo depois, em um colóquio promovido pelo Departamento de História da Northwestern University, realizado durante a celebração de aniversário do Levante do Gueto de Varsóvia, Wiesel retorna à questão, interrogando-a sob outra perspectiva. Em seu discurso, proferido em abril de 1977 — por sorte, transcrito e então publicado — o sobrevivente, dirigindo-se ao público “[...] como um Judeu, uma testemunha e um escritor, e todos os três fundidos num só”¹⁸², retoma parte do texto anterior — inclusive, sem excluir a crítica antes apresentada — para reformulá-lo e ampliá-lo. Nessa segunda versão, que resgata e incorpora fragmentos de relatos diversos da experiência de outras vítimas da Shoah, Wiesel recorda, propondo-nos, diante da catástrofe, e na contramão de sua negação e apagamento deliberados, a seguinte ressalva:

Mas então há as testemunhas e há o seu testemunho. Se os gregos inventaram a tragédia, os romanos a epístola, e o renascimento o soneto, a nossa geração inventou uma nova literatura, *aquela do testemunho*. Todos nós temos sido testemunhas e sentimos que devemos testemunhar para o futuro. E isso se tornou uma obsessão, a obsessão mais poderosa que permeou todas as vidas,

¹⁸⁰ Cf. NIETZSCHE, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, pp. 28-29.

¹⁸¹ WIESEL, *For some measure of humility*, p. 314, tradução nossa.

¹⁸² WIESEL, *The Holocaust as literary inspiration*, p. 5, tradução nossa.

todos os sonhos, todo o trabalho dessas pessoas. Um minuto antes de morrerem, eles pensaram que isso era o que tinham que fazer.¹⁸³

Como uma espécie de advertência a todo aquele que se dispor a ouvir, sem incorrer em qualquer dissimulação com relação à dificuldade da tarefa, a manifestação, nesse caso, tripartida, do testemunho, a um só gesto, surpreende, em flagrante, o vivente exposto à ameaça — arbitrariedade ilimitada — do poder. A escrita do sobrevivente é puro contraste de vida e morte. A palavra abafada, refratária à reflexão, só se deixa traduzir, de um modo imediatamente indireto, do expirar de uma voz ao inspirar de uma escuta, em resistência a sua própria asfixia.



O momento de perigo, aqui e agora, é o solo tornado infértil pelo poder, no qual o pensamento, inclusive o nosso, contrariando a probabilidade desfavorável, resiste, germinando pouco a pouco, sem qualquer garantia de prosperar em seu desenvolvimento. Não é possível, ou mesmo almejável, desassociar a reflexão dessa realidade, que se impõe de modo contundente, não apenas como um projeto, uma ideia pervertida, mas como uma ação concreta, fulminante. A força do poder já é conhecida e nomeada, sendo renovada, de tempo em tempo, enquanto assume diferentes formas, em diferentes lugares, mas sempre conservada em um mesmo discurso, que, destituído de sua falsa aparência, revela-se como contrário à vida para a qual serviria de proteção, sobretudo, frente a um medo contínuo e perigo de morte violenta¹⁸⁴.

A ideologia fascista¹⁸⁵ — para além da figuração mítica do nacional-socialismo¹⁸⁶, ou dos limites da infame filosofia do hitlerismo¹⁸⁷ — ainda que, reiteradamente, exposta e combatida, não é derrotada, de modo que a capitulação dos últimos estados totalitários parece figurar apenas como o seu adiamento, momento, inclusive, aproveitado pelo poder, que

¹⁸³ WIESEL, *The Holocaust as literary inspiration*, p. 9, tradução nossa, grifo nosso.

¹⁸⁴ Cf. HOBBS, *Leviatã*, p. 109.

¹⁸⁵ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*; KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*; FAYE, *Introdução às linguagens totalitárias*; LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, *O mito nazista*; STEINER, *O milagre vazio*; ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*.

¹⁸⁶ Cf. LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, *O mito nazista*; ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*.

¹⁸⁷ Cf. LEVINAS, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*.

metamorfoseia sua aparência aceleradamente. Um passo à frente do pensamento, que não consegue acompanhar o seu ritmo, o discurso dominante carece de obstáculos: a filosofia é para ele apenas um resto, resquício do que já não é mais praticável. Ainda assim, não são poucas as ações empreendidas com o fim de impossibilitar a atividade crítica mediante a filosofia, que, encurralada em espaços de mobilização cada vez menores, suporta tal asfixia.

O desespero e a angústia da vida concreta invadem o pensamento, já dilacerado, que ainda tenta dizer algo com sentido acerca de sua condição. Há sempre a alternativa de buscar refúgio na abstração¹⁸⁸, no jogo reflexivo válido por si mesmo, conforme à tendência axiomática, autotélica e tautológica do conceito¹⁸⁹, mas nem mesmo essa reclusão lhe é assegurada. A urgência da catástrofe em permanência¹⁹⁰, sentida onde a filosofia, em relação íntima com a vida, nasce, torna qualquer projeto dispensável, quando não inútil, redirecionando a prioridade para a máxima da sobrevivência.

O alarme de incêndio tem soado incansavelmente, enquanto seu aviso é abafado, tornado indiscernível entre o falatório da tradição, que ressoa, cada vez mais alto. A ansiedade, a angústia e o trauma imperam, alimentados pela frustração do encontro malgrado entre uma atividade que demanda paciência e uma situação-limite que não admite espera. Resta ainda, a despeito de toda a contrariedade, uma escolha para a atividade filosófica: a oportunidade de permanecer junto à mera vida, sem subjugar-la, de modo imanente, na preservação da consciência de sua própria fragilidade. Em outras palavras, ao vislumbrar o seu rosto refletido nos olhos da Górgona, a figura com traços de Medusa que vem ao seu encontro¹⁹¹, mesmo um filósofo é capaz de se reconhecer, enquanto matável, como uma vida entre tantas outras vidas, filósofo humano, ou um homem, se for o caso — designado não por um conceito abstrato qualquer, e sim, tão só por um nome próprio¹⁹², singularidade absoluta e pessoal¹⁹³ — com os outros¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Cf. ARANTES, *Ressentimento da dialética*.

¹⁸⁹ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 512-531; STEINER, *O repúdio à palavra*.

¹⁹⁰ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [J 66a 4], p. 392.

¹⁹¹ Cf. BENJAMIN, *Teorias do fascismo alemão*, p. 72.

¹⁹² Cf. SCHELLING, *The grounding of positive philosophy*, pp. 211-212.

¹⁹³ Cf. SCHELLING, *The grounding of positive philosophy*, pp. 211-212; LANDSBERG, *Ensaio sobre a experiência da morte*, p. 21.

¹⁹⁴ Cf. FEUERBACH, *Princípios da filosofia do futuro*, § 61.



A palavra redenção não deixa de ser, ela mesma, um sopro — no sentido da subtração de que nos fala Rosenzweig¹⁹⁵ — como herdeira de uma outra história, então messiânica, em familiaridade com o modo de transmissão promovido, sobretudo, no interior da tradição judaica. Ao lado das manifestações da criação e da revelação, as quais se desdobram, entrelaçadas, nesse novo pensamento¹⁹⁶, a redenção é um nome insuflado, ao mesmo tempo, pela rememoração do sofrimento e pela esperança de redimi-lo. Ao nos aproximarmos dessa concepção, que ressurge, de modo refletido, por meio da crítica, à contrapelo do discurso dominante, a responsabilidade de não a trivializar, sob pena de sua reificação, torna-se um mandamento. A nossa atividade, a dialética, detém um fim preciso, em si mesmo, na linguagem, em referência a sua condição de espelho, como superfície reflexiva, ou, literalmente, *medium-de-reflexão*¹⁹⁷. A redenção é, em vista disso, interpretada em consonância com a experiência do testemunho da Shoah, na abertura à violência da escuta mortal. Como um meio puro, inoperância, a redenção é — agora com Benjamin, leitor de Rosenzweig — uma revolução messiânica, reviravolta redentora¹⁹⁸, não como um mero objetivo, e sim, como termo, *Ende*¹⁹⁹.



A possibilidade de tornar a própria Górgona em pedra²⁰⁰, destruindo-a, à medida que esta é confrontada com a sua fulminante imagem-reflexo, irrompe como uma oportunidade

¹⁹⁵ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*.

¹⁹⁶ Cf. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*; TIMM, *Existência em decisão*.

¹⁹⁷ Cf. BENJAMIN, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*; SELIGMANN-SILVA, *Ler o livro do mundo*.

¹⁹⁸ Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 250; SCHOLEM, *The messianic idea in Kabbalism*, pp. 37-38; *Toward an understanding of the messianic idea in Judaism*, pp. 5-12.

¹⁹⁹ Cf. BENJAMIN, *Fragmento teológico-político*, p. 23; ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 349.

²⁰⁰ Cf. FRONTISI-DUCROUX, *Górgona: paradigma da criação de imagens*, p. 20.

oferecida pelo momento de perigo²⁰¹. Ao desnudar a sua origem, a dominação da linguagem, é possível uma apropriação não-teleológica, com a profanação²⁰², subversão da fantasmagoria, que é flagrada²⁰³ em sua ação perniciosa, a transformação do vivente, por meio da linguagem, em estátua, como antecipação da morte na própria vida. Como a imagem velada em Saïs²⁰⁴, no entanto, é possível ao vivente uma impremeditada subversão: contra a paralisia da vida, a astúcia da suspensão da linguagem, radical privação da palavra²⁰⁵, pregando uma peça na Medusa, que, ao tentar desvelar a sua verdade, a fim de esclarecer o inefável, é surpreendida por um típico comportamento antipredatório, a tanatose, ou imobilização reflexa²⁰⁶. A violência pura, antes de uma disputa de forças, é a sua interdição, de modo que, capturada em meio ao vórtice da inoperância, face a face com a palavra aberta²⁰⁷, o monstruoso dispositivo de morte é, indiretamente, inativado e destruído.



A redenção, ora relida enquanto descanso, pausa e suspensão²⁰⁸, ainda assim, revolucionária²⁰⁹, no que diz respeito ao testemunho, é entendida como gesto do sobrevivente, mensageiro do mundo dos mortos²¹⁰, que, restitui, publicamente, o lugar dos interditados na linguagem. Os esquecidos, silenciados ou, mais precisamente, os mortos, são rememorados, mas não sem violência à ideologia dominante. Para salvá-los, a testemunha termina por destruir o discurso de opressão — nesse caso, relevado como um certo uso da linguagem, então aparelhada — subvertendo-a para um fim outro. No entanto, o gesto não se restringe apenas a uma rememoração, mas se torna um aviso, aqui e agora, ao vivente — nós, os outros — que,

²⁰¹ Cf. HÖLDERLIN, *Patmos*, p. 363; BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, VI, p. 11.

²⁰² Cf. AGAMBEN, *Elogio da profanação*.

²⁰³ Cf. ADORNO, *Anotações sobre Kafka*, p. 269.

²⁰⁴ Cf. SCHILLER, *Das verschleierte Bild zu Saïs*; BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 25.

²⁰⁵ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia mística*.

²⁰⁶ Cf. MORIN, *O homem e a morte*, p. 56.

²⁰⁷ Cf. BRECHT, *Os medos do regime*, pp. 198-199, tradução modificada.

²⁰⁸ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 349.

²⁰⁹ Cf. SCHOLEM, *Toward an understanding of the messianic idea in Judaism*.

²¹⁰ Cf. BENJAMIN, *Rua de mão única*, p. 61.

impedido desta consciência, é exposto à face monstruosa da Górgona. “Aconteceu, logo pode acontecer de novo: este é o ponto principal de tudo quanto temos a dizer”, diz Levi, que então complementa: “A destruição de um povo e de uma civilização se revelou possível e desejável, tanto em si mesma quanto como instrumento de dominação”²¹¹. A transmissão da experiência, no diálogo, é abertura para uma inesperada relação entre a linguagem e a vida, que, no entanto, não configura uma mera promessa de segurança, na instituição de um novo e suntuoso edifício, um baluarte de palavras²¹², em substituição ao anterior. “A linguagem foi corrompida ao ponto a partir do qual precisou ser reinventada e purificada. Agora nós escrevemos não com as palavras, *mas contra as palavras*”²¹³, diz Wiesel.

Afinal, a apresentação do paradoxo, com o ressoar e ecoar das vozes da morte, é, antes de tudo, uma cesura, a qual, detém em si mesma a possibilidade do encontro, comunidade, com o outro, apesar de tudo. Ao propor tal convite, a testemunha, à espera de nossa confirmação, empenha-se nos preparativos, reservando a todos um lugar à mesa²¹⁴, isto é, nessa relação imediata, própria — por ora não-familiar e até mesmo imprópria — para com a linguagem.



O engenho de Hamlet, que, para denunciar o crime à vida de seu pai, recorre ao espelho²¹⁵, na construção de uma imagem da ação perniciosa, voltando-a contra quem a praticou, em uma exposição negativa, por assim dizer, nos fornece, de modo alegórico, a imagem da violência como meio puro, *revolucionária por entre o discurso*²¹⁶. O gesto de Hamlet, de modo análogo ao gesto Bartleby, é inoperante. Enquanto o escritor imobiliza a relação entre a potência e o ato de escrever, em uma relação imediata com a linguagem, o príncipe, conservando esta mesma postura, encontra na arte, no âmbito poético do discurso, a

²¹¹ LEVI, *Os afogados e os sobreviventes*, pp. 164-165.

²¹² Cf. STEINER, *O poeta e o silêncio*, p. 56.

²¹³ WIESEL, *The Holocaust as literary inspiration*, p. 8, tradução nossa, grifo nosso.

²¹⁴ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [N 15, 2], p. 523.

²¹⁵ Cf. DÄLLENBACH, *The mirror in the text*, p. 12; SÜSSEKIND, *Hamlet e o espelho*.

²¹⁶ Cf. AGAMBEN, *Sobre os limites da violência*, p. 10.

oportunidade de revolta, como uma espécie de contra-dispositivo²¹⁷. A peça consiste em uma apresentação indireta, que é capaz de despertar a consciência da figura do perpetrador²¹⁸. Essa manifestação, a despeito do efeito nos demais espectadores, estabelece uma relação singular para com a fonte do poder como força. Não se trata, nesse caso, portanto, apenas da célebre condição do público defrontado com o fenômeno do trágico e do sublime, com a possibilidade de um reconhecimento do espectador em relação à ação encenada no palco a sua frente, por exemplo, por efeito do medo e da compaixão, *phóbos* e *éleos*²¹⁹, mas, para além dela, com a confrontação da ideologia vigente, do exercício do poder através da linguagem²²⁰, com o seu próprio reflexo. A perspicácia desse gesto reside em provocar, indiretamente, o sobressalto da Górgona, que é flagrada, dissipando, ainda que momentaneamente, a ilusão de sua máscara ou falsa aparência. Nesse momento preciso, a contradição, a fantasmagoria, é exposta, mostrando a inversão operada no discurso, que é dominado à serviço do criminoso. A apresentação, nesse sentido, deve considerar o paradoxo, algo possibilitado com o recurso à dimensão poética da linguagem, que no caso de Hamlet, ocorre por meio do teatro. A exposição da inverdade, além de promover a consciência da falsidade, aponta para a inutilidade e para a desnecessidade do falatório processual, invalidando a sua persuasão. Destituído de seu fundamento, antes de tentar se conservar, novamente, valendo-se da coação, a força desse discurso tem sua fragilidade desnudada. Nas palavras de Primo Levi: “De opressores ou espectadores indiferentes eles se tornariam leitores: *eu os forçaria a ficar diante de um espelho*”²²¹.



A escrita da catástrofe germina no deserto da especulação²²², atividade da qual a filosofia não pode abdicar²²³ — à exceção de sua abertura à vida, por ceder à tendência

²¹⁷ Cf. AGAMBEN, *O que é um dispositivo*, p. 45; *Elogio da profanação*.

²¹⁸ Cf. ADORNO, *Educação após Auschwitz*, p. 106; *Crítica cultural e sociedade*, p. 25; *Anotações sobre Kafka*, p. 269.

²¹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*; SZONDI, *Ensaio sobre o trágico*.

²²⁰ Cf. FOUCAULT, *Diálogo sobre o poder*, p. 235.

²²¹ LEVI, *Os afogados e os sobreviventes*, p. 138, grifo nosso.

²²² Cf. HÖLDERLIN, *Cartas*, p. 122; VACCARI, *A poética do paradoxo*.

²²³ Cf. ADORNO, *Dialética negativa*, p. 22.

dominante, o monoteísmo da razão²²⁴, a fim de ultrapassar os limites do infilosofável — e sim, somente desativar, ao mesmo tempo, por assim dizer, na suspensão e exposição de si mesma, como anúncio de sua insuficiência, reflexão de uso meramente negativo, como, astuciosamente, reconhecido por Kant²²⁵, prontamente paralisada, à medida que, em sinal de luto, cobrimos os nossos espelhos.



A linguagem enfrenta aqui o desafio, a impossibilidade, de se desenvolver, paradoxalmente, a partir de sua própria ruína²²⁶, não mais como a imagem de uma fênix, sempre renovada, voltando a sua antiga forma, *restitutio in integrum*, e sim, Ouroboros, no sentido de uma autofagia efetiva, como resto, subtração de si mesma, o que, por seu turno, espelha a condição do homem que, da mesma forma, sobrevive ao homem²²⁷. É, pois, a voz de uma massa como poeira, sem nome, de que nos falamos Nietzsche e Benjamin²²⁸, esquecida e rejeitada, como se partilhasse da mudez da qual a natureza fora, antes dela, condenada²²⁹. A testemunha, que, ao se situar nesse limiar — na definição de Jean Améry, “[...] a *conditio inhumana* das vítimas do Terceiro Reich [...]”²³⁰ — enquanto esmagada pelo inexprimível, torna-se remanescente, nomeando-o, é voz da morte.

²²⁴ Cf. HÖLDERLIN, *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, p. 130.

²²⁵ Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, B 823, p. 579.

²²⁶ Cf. HÖLDERLIN, *Cartas*, p. 116; *O significado das tragédias*, p. 247; *A juventude de Hipérion*, p. 109; BLANCHOT, *A literatura e o direito à morte*, p. 292; AGAMBEN, *O tempo que resta*, p. 155.

²²⁷ Cf. AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*.

²²⁸ Cf. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 45, p. 49; BENJAMIN, *Sobre o conceito de história. Edição crítica*, p. 146.

²²⁹ Cf. BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, pp. 69-71.

²³⁰ AMÉRY, *Além do crime e castigo*, p. 15.



Para além das interrupções, dos desvios e dos silêncios, — em alusão ao diálogo entre Jacques, o fatalista, e o seu amo, paradigma de escrita, e de apresentação, por nós sequestrado da obra de Diderot²³¹ — a atividade do pensar impôs uma outra necessidade, a interpolação. Trata-se de uma outra forma de cesura do especulativo²³², ou de reconhecer a oportunidade oferecida por meio de tal cisão, isto é, a introdução do desdobrar introvertido do pensamento sobre si mesmo no próprio texto, *mise en abyme*²³³, de modo que a escrita e a leitura, ainda que em gérmen, constituem aberturas, na interrupção do raciocínio por parte da dúvida, do esquecimento e do estranhamento, permitindo novas relações, alusões e referências.

As entreaberturas da exposição, nesse caso, renunciam à aparência da redação de um todo, homogêneo e ultimado — portanto, absoluto — para reivindicar a própria diversidade concreta, então inexplorada, como a sua prerrogativa. A partilha não diz respeito apenas à condição multidimensional do texto, que se mostra a partir de um discurso irregular e fragmentado, mas igualmente a sua relação descontínua, à medida que falas, silêncios, e entreditos de interlocutores distintos são alternados e justapostos, através do princípio da reciprocidade indireta, contra qualquer síntese ou média, na forma de uma simples conversa²³⁴. A teleologia, isto é, o impulso à determinação de fins, é inativada, refreando, assim, qualquer antevisão de um ponto final, a imagem de um silogismo perfeito, de forma que as reflexões aqui apresentadas, por sua indecidibilidade, permanecem, *por assim desdizer*, meros excursos em devir.



²³¹ Cf. DIDEROT, *Jacques, o fatalista, e seu amo*.

²³² Cf. LACOUE-LABARTHE, *A imitação dos modernos*, p. 208.

²³³ Cf. GIDE, *The journals of André Gide*, v. 1, pp. 29-30; *Os moedeiros falsos*; POE, *A queda da Casa de Usher*; DÄLLENBACH, *The mirror in the text*.

²³⁴ Cf. SCHLEGEL, *Conversa sobre poesia*.

O suspense — e aqui o recurso à etimologia da palavra é imprescindível — entre as falas descoincidentes é, pois, o efeito de um jogo com espelhos, que conserva a tensão entre os fragmentos ou estilhaços de discurso, de modo imediato, na produção de uma imagem da colisão de seus reflexos. Não há angústia gerada por uma expectativa do fim, da posse do todo, de um último sentido, como uma espécie de recompensa concedida ao leitor por sua persistência. A própria ausência de resposta é tornada um pressuposto, que, por seu turno, é conservado como um princípio de uso regulador — nada mais do que um alerta, e não, uma espécie de lei — que é prontamente apresentado a quem nos lê, sendo a sua presença não um rastro de progresso, mas registro de uma paralização, a cesura²³⁵: um desvio por indeterminação, que é calculado, à maneira de Hölderlin²³⁶, diante da tarefa da exposição. Eis, portanto, uma escrita que, por emergir de um pensamento inconforme a fins, é irreconciliada consigo mesma.



Em oposição a uma tendência de desumanização do pensamento²³⁷, a reflexão precisa reconhecer que imana — ainda que como um suspiro, estertor — de um indivíduo concreto²³⁸, empírico, a mera vida, ou, de outro modo, a vida nua²³⁹, a qual é exposta ao poder, que, a fim de capturá-la, domina também a linguagem. Pois não seria “[...] obvia a observação de que, quando se violenta o homem, também se violenta a linguagem [...]”²⁴⁰, e vice-versa, como atesta Primo Levi? A reflexão, que se dá a partir da consciência da finitude humana, uma vida — como regra, e não como simples exceção, angustiada e desesperada — é confrontada com o sofrimento irresolvido²⁴¹ de sua alteridade, a partir das vozes, reiteradamente silenciadas, dos outros viventes.

²³⁵ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [N 10a, 3], p. 518.

²³⁶ Cf. HÖLDERLIN, *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*; VACCARI, *A poética do paradoxo*.

²³⁷ Cf. HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 31.

²³⁸ Cf. CAMUS, *A criação absurda*, p. 63.

²³⁹ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 121; 166.

²⁴⁰ LEVI, *Os afogados e os sobreviventes*, p. 73.

²⁴¹ Cf. GAGNEBIN, *História e narração em Walter Benjamin*, p. 108.



A tentativa de imortalizar, a partir de seu exílio suprassensível-transcendente, o discurso filosófico, como se fosse possível garantir a sua sobrevivência após a catástrofe, em uma espécie de autonomia frente ao *humanus*, na aquisição da escritura de um paraíso artificial, não passa de um frívolo autoengano, falseamento, que permanece contrário à vida da qual é simples reflexo²⁴². A filosofia não perde por se despir de sua falsa aparência, a qual não passa de mero orgulho, um propósito arbitrário, inconsequente e até mesmo contraproducente: ao contrário, ao identificar e romper com a alienação de que nos fala Feuerbach²⁴³, ela, atividade paradoxal do próprio Eros²⁴⁴, pode se tornar pensamento — e crítica — de si mesma, de modo que as incessantes tentativas a fim de instrumentalizá-la e, assim, reduzi-la a uma racionalidade conforme a fins, são flagradas e prontamente desativadas.



Convalescentes da doença dos filósofos, a *apoplexia philosophica*²⁴⁵, porém, não mais ébrios de deslumbre, colocamo-nos face a face a um apagamento, não mais vã representação, efeito da fantasmagoria teatral, mas assassinato da memória²⁴⁶, concreto e implacável, em um crime continuado, que sentencia ambos, o registro dos fatos, transmitido e compartilhado entre uma comunidade de viventes, e o seu porta-voz, a vida que rememora e preserva o relato e a sua inscrição, à morte. Subtraída do discurso vencedor, que reclama a si mesmo a autoria da história, ela própria recolhida dentre os espólios da catástrofe sem fim²⁴⁷, a marcha do poder, entre o fundar e conservar de sua supremacia, só é nomeada, indiretamente, por alusão às impressões forçadas por seu calcar. As raras pegadas que não foram eliminadas ou mesmo

²⁴² Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 28, pp. 148-149.

²⁴³ Cf. FEUERBACH, *A essência do cristianismo; Princípios da filosofia do futuro*.

²⁴⁴ Cf. PLATÃO, *O banquete*, 204 b.

²⁴⁵ Cf. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*.

²⁴⁶ Cf. VIDAL-NAQUET, *Os assassinos da memória*.

²⁴⁷ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, IX, p. 14.

dissimuladas por outras, encobertas por um campo minado, se, hipoteticamente, reencontradas, são desacreditadas como simulacros, índices de algo inconcebível, à medida que, por perjúrio da mesma tradição que as demarcou, mediante o trauma, são tornadas apócrifas.



Em consonância com a concepção de violência como meio puro aqui exposta, é possível, sem prejuízo, voltarmos-nos para o conceito-limite de inoperância (*inoperosità; désœuvrement; katargéō*), que, apropriado em sua indeterminação, é empregado por nós, de modo ambivalente, como uma expressão da imediaticidade da linguagem, pura e ateleológica. A inoperância é relida como um gesto-reflexo — em si mesmo violento — daquela violência pura²⁴⁸, próxima ao sentido de uma greve — ou violência — revolucionária²⁴⁹. Do mesmo modo que a palavra ineficaz e disfuncional do escrivão Bartleby, personagem de Melville, o gesto inoperante²⁵⁰ — a operação inoperativa²⁵¹ — é revolucionário por meio da linguagem. “No começo havia silêncio – não palavra. A própria palavra é um ato de violência, quebra o silêncio. O que podemos fazer é, de alguma forma, carregar as palavras com silêncio”²⁵², rememora Wiesel.



A ideologia não funciona como um espelho, mediante o reflexo, e sim, atua como uma câmara escura²⁵³, por meio da inversão, colocando, portanto, o mundo de cabeça para baixo. A

²⁴⁸ Cf. BENJAMIN, *Para a crítica da violência*; AGAMBEN, *Sobre os limites da violência*.

²⁴⁹ Cf. SOREL, *Reflexões sobre a violência*.

²⁵⁰ Cf. AGAMBEN, *Bartleby, ou da contingência*.

²⁵¹ Cf. AGAMBEN, *Arte, inoperatividade, política*, pp. 48-49.

²⁵² WIESEL, *How and why I write*, p. 119, tradução nossa.

²⁵³ Cf. MARX; ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 19.

fantasmagoria por ela projetada é pentimento, que, sob o efeito *trompe-l'oeil*, não só dissimula a sua ação na linguagem, mas surpreende a mera vida, vulnerável a sua ilusão, a fim de dominá-la. A imagem do processo, em vista da maquinação de tal espectro ideológico, admite, contudo, outra tradução.

De súbito, ao passo que o enredo de uma teodiceia é surpreendido em pleno encenar, como um teatro de sombras, somos confrontados com o desenrolar de uma perversão: na intermitência do jogo de luzes e o seu intercalar com a escuridão absoluta, são confundidos palco e plateia, elenco e espectadores, de forma que, neste agora, para nós, a despeito de um lapso — a penumbra oportunizada pelo tremeluzir do claro e escuro — somente a fumaça a nossa volta é constante e discernível. A transfiguração, porém, não diz respeito a um inverter ou a um igualar das partes, simplesmente, mas a uma alternância entre a determinação de papéis, falas e cenários, em um ato contínuo de sobrenomeação, a cada aceno, prontamente justificado.

O desenlace, sempre adiado, é aguardado com grande expectativa, ainda que alheio e inconciliável à história apresentada, uma vez que o seu cumprimento é assegurado por um simples e eficaz recurso, o *deus ex machina*. Através do vertiginoso alternar de luz e treva, que, desvinculadas e em sua configuração pura, isto é, cada qual em sua manifestação plena, são inter-relacionadas por uma mesma determinação de invisibilidade, privando-nos de qualquer visão, transpassa uma oportunidade, a penumbra por meio da qual, a um só tempo, o que foi velado reaparece e o que se faz desvelado desaparece, tornando a própria inversão visível.

O cinza desse instante, que, a princípio, nada novo oferece aos nossos olhos, como uma transição tênue, sem importância, dos atos — na verdade, signo da unidade de ação, isto é, do nexa causal e da necessidade do que é representado — é, paradoxalmente, a deixa para o seu fim. As sucessivas reviravoltas, ao mesmo tempo que incitam uma sensação de torpor, o que assegura um imperturbável suspender do argumento em sua inconclusão, atendem o propósito de aparelhamento e desfiguração da interrupção, então antecipada e integrada à *mise en scène*.

Como um sonho diurno²⁵⁴, contudo, o desfecho se faz, diferente daquela promessa insidiosa, próximo e tangível. A presença — inaparente por privação — da abertura à desativação do dispositivo teatral, que, para escrever o seu espetáculo do absurdo — a inversão de perspectiva entre o familiar e o não-familiar, o possível e o impossível, ou, em outras

²⁵⁴ Cf. BLOCH, *O princípio da esperança*.

palavras, a substituição recíproca entre o verossímil e o inverossímil²⁵⁵ — faz da história um palimpsesto, autodeterminando-se no papel de dramaturgo enquanto reifica a sua ficção, é reconhecida à medida que a sua centelha atravessa a cortina de fumaça e recai, junto às cinzas, sobre uma experiência concreta. O instante de paralização, semelhante ao lendário espelho de Arquimedes, concentra o forte raio que incide sobre tal *focus*, todavia, não mais com o propósito de destruí-lo, e sim, para reacendê-lo, de forma que, por ele, possa ser iluminado e, enfim, reencontrado.



Afundada no lamaçal do esquecimento²⁵⁶, a origem — à maneira de uma genealogia às avessas; de um lado, inoperante e destrutiva, de outro, autofágica e salvadora — é relida, passo a passo em falso, a partir de sua própria rasura, na marca negativa de sua inscrição, à contraluz, quando sobreposta ao rebrilhar da experiência dos que, derrubados e pisoteados, sequer detêm um nome. O sofrimento não-redimido dos vencidos, lamento inaudito, é conservado na memória do lado avesso, no resto: algo não escrito ou tornado público, mas que, suprimido e sub-rogado, resiste à completa obliteração.



Ao concebermos a linguagem em sua imediatividade, enquanto meio puro, reivindicamos a sua inocência²⁵⁷, do mesmo modo que a genealogia de Nietzsche, na indeterminação dos pressupostos da gramática, compreendeu a manifestação do devir²⁵⁸. No

²⁵⁵ Cf. FEUERBACH, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 33; STEINER, *O milagre vazio*, p. 139; TIMM, *Linguagens da morte*.

²⁵⁶ Cf. BENJAMIN, *Franz Kafka*, p. 155; VACCARI, *O lamaçal do progresso*.

²⁵⁷ Cf. AGAMBEN, *Ideia da prosa*, p. 126.

²⁵⁸ Cf. NIETZSCHE, *O crepúsculo dos ídolos*, VI, § 8, p. 47.

entanto, tal movimento não diz respeito a uma ingenuidade inconsequente, como se a possibilidade de dominação fosse, de modo permanente, escorraçada para além dos limites do discurso. A identificação do livre jogo, *ágon*, relação da qual a dialética é imanente ou autóctone²⁵⁹, conduz a reflexão ao paradoxo da inexorável ausência de segurança, a partir da qual nenhum projeto consegue se fundar. A tensão, todavia, deve ser encarada como uma prerrogativa da linguagem, que não se deixa cristalizar, nem mesmo a fim de se fortificar na defesa de si própria. Aberta, a linguagem não produz palavras de ordem, entre imperativos incondicionais e sentenças inelutáveis, como se fosse orientada por uma positividade *a priori*, e sim, apenas mandamentos, ou apelos, *a posteriori*, lidos, alegoricamente, a partir de outro uso²⁶⁰, aliás, oposto — portanto, sem a força de lei, a universalidade e a necessidade, outrora a eles imposta.

Por outro lado, de modo análogo à mera vida, igualmente refratária à atribuição de fins a ela alheios, a linguagem que conserva as oposições pode ser exposta à dominação²⁶¹, com a edificação de fantasmagorias²⁶². O poder — de um lado, fundado, como força que institui e instaura; de outro lado, conservado, como força que mantém, confirma e assegura²⁶³ — reivindica a decisão acerca dos limites do discurso, atribuindo valores de acordo com o que lhe é favorável ou útil, ao passo que, uma leitura, dentre tantas outras possíveis, do mundo, é confundida com o real, tornando-se a própria verdade. Nesse movimento, a ação recíproca entre o dito e o não dito é interdita, e o que antes era alegórico é, então, apreendido e aprisionado como se fosse um símbolo petrificado²⁶⁴. A autêntica revolução na linguagem, por esse motivo, volta-se para a possibilidade mesma do discurso, em gérmen, entre a capacidade humana, ao mesmo tempo, inventiva e nomeadora, na astúcia da subversão, no gesto avesso ao procedimento reificador-abstratificador da ideologia.

A possibilidade de defesa da linguagem, portanto, não sobrevém da imposição de determinações contrárias ao discurso dominante, uma reação imediata de contra-ataque, o que, de golpe em golpe, só perpetuaria a catástrofe²⁶⁵, mas da sua indeterminação, a partir da

²⁵⁹ Cf. LEBRUN, *A dialética pacificadora*, p. 115.

²⁶⁰ Cf. BENJAMIN, *Para a crítica da violência*, pp. 152-153; ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 242.

²⁶¹ Cf. HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 183.

²⁶² Cf. NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*; BENJAMIN, *Paris, capital do século XIX* (1939).

²⁶³ Cf. BENJAMIN, *Para a crítica da violência*; DERRIDA, *Força de lei*, p. 73.

²⁶⁴ Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*; TIMM, *Linguagens da morte*.

²⁶⁵ Cf. ADORNO, *Minima Moralia*, § 33.

imobilidade, como paralisação aniquiladora e redentora²⁶⁶. A imagem de um monólogo, o qual determina, de modo unilateral e por coação do poder, a produção de sentenças irrefletidas e desconexas, fundadas e conservadas mediante a um ideal transcendente, ele próprio, arbitrário e injustificado, dá lugar à imanência de uma conversa infinita²⁶⁷, que, abreviada, rememora, em si mesma, os momentos de dominação, preservando a consciência de um perigo sempre presente. Como a árvore da ciência, tal conhecimento não diz respeito ao ensinamento acerca do bem ou do mal — o que, naquele caso, em verdade, constituía a própria proibição à pergunta²⁶⁸ — e sim, aponta para o reconhecimento de uma ficção reguladora²⁶⁹, a teodiceia, por meio da qual o discurso dominante falseia a sua fundação mítico-falaciosa²⁷⁰. A principal tarefa, se ainda é possível falar nesses termos, reside na conservação da potência crítica, enquanto *medium*-de-reflexão, algo que não é antecipação com relação ao novo, mas uma disponibilidade, aqui e agora, para a revolução: *a ruptura catastrófica da catástrofe*²⁷¹.



O não-refletido, o inapresentável, ou, nesse caso, o que jamais se deixa escrever, justamente por conta do gesto do pensamento de encontrá-lo e conjugá-lo como tal, ao preço de sua própria inoperância, apresenta-se, mediante a sua privação, ágrafo, isto é, enquanto não-apresentado — o que, em meio ao jogo dos estilhaços de espelho, irrompe como uma inquietante falha na especulação, ou, por assim dizer, como corrosão da superfície do pensamento a partir de sua relação com o impensável. Tal configuração dos fragmentos possibilita, a um só tempo, duas tendências às imagens de pensamento intermitentes, apresentadas por meio do par de conceitos-limite reflexão e refração, então relacionados como

²⁶⁶ Cf. GAGNEBIN, *História e narração em Walter Benjamin*, p. 102; BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, XVII.

²⁶⁷ Cf. BLANCHOT, *A conversa infinita*, 2.

²⁶⁸ Cf. BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 69.

²⁶⁹ Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 344, p. 234.

²⁷⁰ Cf. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 96; FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, p. 15; BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 69.

²⁷¹ Cf. BENSUSSAN, *O tempo messiânico*, p. 144; SOREL, *Reflexões sobre a violência*, p. 85; BENJAMIN, *Sobre o conceito de história. Edição crítica*, [M 60], p. 202; SCHOLEM, *The messianic idea in Kabbalism*, pp. 37-38; *Toward an understanding of the messianic idea in Judaism*, pp. 5-12.

anverso e reverso, respectivamente. Em jogo, cada fragmento apresenta a sua insuficiência, de modo indireto, à medida que não só reflete a si mesmo em vista de outro, em referência à recursividade, como também refrata, sub-repticiamente, parte do feixe incidente através de seu próprio vidro, ora exposto por conta da falha em seu revestimento, conjugando uma imagem à parte do referido jogo, como expressão de uma de suas jogadas, porém, sem estabelecer uma falsa identidade, ou mútuo encaixe, com a correção do corte súbito entre o refletido e o refratado.



A dominação, fundada e conservada mediante o exercício conforme a fins do poder, é o excesso da aplicação unidirecional da força²⁷² — a despeito de seu enredar em uma configuração excêntrica — que, ao irradiar por entre a linguagem — em tal caso, limitada à função extrínseca de mero dispositivo — não apenas otimiza o golpe desferido contra o seu antagonista, mas o investe em relação a si mesma, como uma espécie de ressaltado ou recuo, rigorosamente, calculado. Sem qualquer gesto aparente de esquiva, à medida que, às escuras, jaz impassível sem mostrar-se como tal, o poder autoriza, promove e antecipa o contragolpe do alvo subjogado por sua determinação, mobilizando-o para o fim derradeiro, a operatividade do processo a partir do qual exerce a sua força, *no anverso*, de forma direta e imanente à relação, como observância e aplicação da lei — a positividade da dimensão discursiva mediatária das partes, ou, simplesmente, ideologia — ela própria fundação de tal competência para subjugar a contraparte a ela duplamente relacionada; *no reverso*, de forma indireta e transcendente àquela, como legislação, jurisprudência e manifestação da lei constituída, a qual intervém, para além do credenciamento das partes contrapostas de forma assimétrica e não-recíproca, não sem antes alienar, perverter e persuadir, em favor do vício em si mesmo e sua regeneração, no desdobrar do reverso pelo dobrar do verso, e vice-versa — tática responsável por assegurar a incontestabilidade de tal supremacia.

²⁷² Cf. FOUCAULT, *Poder e saber*, pp. 231-232.



A imagem de uma pacificação ou consenso perpétuo, ainda que assumida apenas como uma espécie de princípio regulador, ao ser aplicada à linguagem — portanto, à revelia de sua eficácia ou ineficácia na esfera prática — é revelada como destituída de sentido, impraticável, como um mero ideal transcendente. Se pudermos conceber, hipoteticamente, uma ocasião na qual o acordo pudesse nos ser apresentado como regra, tal momento está perdido, como nos revelam as alegorias da *Queda* e da *Torre de Babel*. Se o método — e o pensamento — da filosofia dita especulativa deve espelhar as contradições e as fraturas da realidade em seu desenvolvimento, à maneira de Hegel²⁷³, ou mesmo de Adorno²⁷⁴, podemos, por transporte, compreender que — tal como a história — a linguagem não é o palco da felicidade²⁷⁵, de modo que, paradoxalmente, uma vez mais, a exceção nos é revelada como regra²⁷⁶. O ideal da compreensão mútua, na exclusão completa da contradição, do não-dito e do sem-expressão, embora assumido como projeto factível do discurso dominante, não consegue esconder a sua fundação delirante, arbitrária e compulsória, à medida que segue os mesmos passos de Ninrode, na construção de uma fortaleza, palavra sob palavra, até desmoronar sobre a vida, contra a qual, efetivamente, investia toda a sua força.

Não obstante, a pretensão do poder de limitar e regular a linguagem²⁷⁷ — conservando, por consequência, a sua primazia com relação à vida — antes de perder o seu ânimo, cada vez mais, é intensificada. Na verdade, já não é mais possível falar em termos de uma mera presunção: basta olhar à volta, resistindo ao ímpeto de desviar o olhar do sofrimento presente, para sentir um sopro de morte capaz de dissipar a névoa que perturba a visão e obnubila qualquer pensamento. Tal como observado por Benjamin²⁷⁸, no que diz respeito ao exercício do poder, não se deve insistir na identificação do momento de sua suposta fundação, e sim, no seu reiterado esforço para conservar a sua supremacia. O acúmulo das catástrofes decorridas, associado à presença do perigo, aqui e agora, então relido como um autêntico documento de

²⁷³ Cf. HEGEL, *Ciência da lógica*, v. 2; *Enciclopédia das ciências filosóficas*, v. 3.

²⁷⁴ Cf. ADORNO, *O ensaio como forma*.

²⁷⁵ Cf. HEGEL, *Filosofia da história*, p. 30; BENJAMIN, *Fragmento teológico-político; Passagens*, [N 7, 2], p. 511; FOUCAULT, *Genealogia e poder*, p. 177.

²⁷⁶ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, VIII, p. 13.

²⁷⁷ Cf. KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*; STEINER, *O milagre vazio*.

²⁷⁸ Cf. BENJAMIN, *Para a crítica da violência*.

barbárie²⁷⁹, desperta a consciência da frágil condição humana frente a tal força, que permanece inabalável em sua empresa, enquanto falseia, pacientemente, o seu indelével malogro com relação à vida — o que, para o poder, de modo inverso, é anúncio de sua perpétua vitória.

Em continuidade com o aludido transporte, cabe ao pensamento crítico, reflexivo e inoperante — portanto, dialético — apontar para a criação da ilusão, reconhecendo que os momentos de conciliação, na concordância dos discursos, não passam de páginas em branco²⁸⁰, apropriação e instrumentalização de um momento, parte do jogo discursivo, no qual a oposição se ausenta para, em outro momento, fazer-se novamente presente. Essa remissão, todavia, não deve ser encarada como uma supressão efetiva da contrariedade do discurso, e sim, como neste pressuposta, enquanto peça-chave de seu jogo, do mesmo modo que, na conversa, a fala é interrompida pelo silêncio, pelo inesperado e pela sobreposição de outra fala; ou o dito é contraposto ao não-dito, sem, com isso, determinar o término do diálogo. Não se trata, pois, de um movimento unilateral, mas de um espelhamento, reversão e conversão²⁸¹, uma vez que a dialética pressupõe, ao mesmo tempo, alternância e ação recíproca, sem desconsiderar, por outro lado, o princípio da *Aufhebung* — reintegrado aqui ao jogo agonal, a despeito da heresia²⁸², por correspondência pura e não operante — em sua apresentação. A linguagem, em sua origem, portanto, é o palco do paradoxo. Por conseguinte, à medida que é aparelhada por ação do poder, sendo limitada a corresponder ao que chamamos de discurso dominante, entre os procedimentos de falsificação, reificação-abstratificação, e atribuição de finalidade e de valor, a linguagem nos é revelada em sua estarrecedora *fácies hipocrática*²⁸³, historicamente, também como o palco da barbárie, no qual o sofrimento — enquanto grito de silêncio, voz da morte — é apresentado.



A tradição jamais deixou de promover, incansavelmente, registros que, embora difiram quanto ao seu modo de representação, convergem — inclusive, por referência a um padrão

²⁷⁹ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, VII, p. 13.

²⁸⁰ Cf. HEGEL, *Filosofia da história*, p. 30.

²⁸¹ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*.

²⁸² Cf. ADORNO, *O ensaio como forma*, p. 45.

²⁸³ Cf. BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, p. 176.

comum, *rapport*, ou quadro das premissas dominantes a ser replicado por seu tear; e à relação não-recíproca, o processo, a partir da qual são fiados — para uma mesma constituição formal e universal dos fatos, os quais, purificados de qualquer contradição, desconfiança ou incerteza, alcançam o consenso assegurado àqueles que se comprometem com a verdade, como se os acontecimentos, falando por si mesmos, revelassem a sentença de seu próprio julgamento. A palavra final, que se impõe, soberana, até mesmo sobre o que ainda não foi ou jamais será dito, é desvinculada de sua matriz, concessão confiscada pelo vencedor, afirmando-se como descendente legítima do panteão no qual repousam os princípios constitutivos da própria realidade — eles próprios, de modo análogo, conceitos universais alienados de sua origem arbitrária²⁸⁴. A gênese, uma ficção reproduzida *ad nauseam*, e certificada por uma instância de arbitragem absoluta, de modo conveniente, ao mesmo tempo, geração espontânea e transcendente a qualquer beligerância, dita que, sem qualquer trapaça, a presunção — prontamente substituída por um contrato jamais revogado²⁸⁵; senão sequer provido de alguma rubrica, assinado antes mesmo de sua redação propriamente dita — de um comensalismo isento de revés, ou vantajosa curatela²⁸⁶, no qual a lógica de uma ideia, por procuração, decidiria o dissenso entre os viventes — o que elevaria o progresso de sua espécie à última potência, domesticando até mesmo o insopitável, a Górgona e o seu poder de morte²⁸⁷, tanto mais a vida, na inversão ardilosa do nexos efetivo, nela parasitasse — fez de uma trégua imemorial ensaiada entre as partes a declaração de paz fundadora da não-relação ora operante entre os herdeiros da civilização erguida sobre as ruínas de Babel.



²⁸⁴ Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, I, pp. 17-45; FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, p. 15; *Vigiar e punir*, p. 161.

²⁸⁵ Cf. HOBBS, *Leviatã*, XVII-XVIII, pp. 143-158; BENJAMIN, *Para a crítica da violência*, p. 137; DERRIDA, *Força de lei*, p. 109; FOUCAULT, *Direito de morte e poder sobre a vida*, pp. 127-136; *O sujeito e o poder*, pp. 231-249; KNIGHT, *Language co-evolved with the rule of law*, pp. 109-128.

²⁸⁶ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 154.

²⁸⁷ Cf. VERNANT, *A morte nos olhos*, p. 103; *El espejo de Medusa*, p. 121; FRONTISI-DUCROUX, *Górgona: paradigma da criação de imagens*; MARCUSE, *A ideologia da morte*, p. 346; AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 98; FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, pp. 285-315; *Direito de morte e poder sobre a vida*, pp. 127-136; BENJAMIN, *Para a crítica da violência*, p. 134.

O dilaceramento da vida, orientado pelo fim da aniquilação do homem, é, também, experimento do impensável²⁸⁸. O monstruoso, administrado com perícia e rigor, é impulsionado pela banalidade²⁸⁹ de seu trato, com sua eficácia facilmente verificada pela concretude das fábricas da morte²⁹⁰. A administração da morte em vida, resultado almejado e alcançado pelos arquitetos da destruição²⁹¹, torna-se possível, em meio ao processo de consolidação ou coordenação (*Gleichschaltung*), de um lado, com a produção de uma oposição falaciosa, paranoica²⁹², que institui o inimigo, determinando-o como sub-humano, momento no qual a reificação de um discurso, progressivamente, ocorre²⁹³; de outro lado, no qual é possível encontrar a inovação de tal projeto, o empreendimento de tornar tal determinação ideológica real²⁹⁴, aplicando-a, por força, à vida, que deverá correspondê-la. “[...] não achavam que éramos merda, menos-que-nada, sub-homens?”²⁹⁵, pergunta Semprun. Com a dominação da linguagem levada à cabo, um discurso passa a se confundir com a realidade, de modo que já não é mais possível distinguir a vida de tal falatório, aparelhado conforme a fins. “Tinha-se a impressão de ser um lixo humano, e era isso mesmo”²⁹⁶, complementa Klüger, por outra perspectiva.

Há, nessa perversão compulsória, o duplo processo de reificação-abstratificação, uma espécie de metáfora da *stasis*²⁹⁷ — transportada aqui para o domínio da linguagem, como *double bind*²⁹⁸, prosopopeia ou personificação do que se representa como abstrato, amortal e universal; e antiprosopopeia ou antipersonificação do que se apresenta como concreto, mortal e singular — que tem o seu movimento corrompido, mediante o exercício do poder, com a fortificação, não mais como simples devaneio ou retórica, de uma falsa simetria entre a vida e a fantasmagoria a ela imposta, contra a experiência concreta, na derivação invertida da primeira

²⁸⁸ Cf. AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 60.

²⁸⁹ Cf. ARENDT, *Eichmann em Jerusalém*.

²⁹⁰ Cf. ARENDT, *A imagem do inferno*, pp. 226-227.

²⁹¹ Referência ao célebre documentário de Peter Cohen, *Arquitetura da destruição*, lançado em 1989.

²⁹² Cf. HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 181; ADORNO, *O que significa elaborar o passado*; ARENDT, *As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração*.

²⁹³ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*; *As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração*; LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, *O mito nazista*; KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*; STEINER, *O milagre vazio*.

²⁹⁴ Cf. ARENDT, *A imagem do inferno*, p. 228.

²⁹⁵ SEMPRUN, *O morto certo*, p. 54.

²⁹⁶ KLÜGER, *Paisagens da memória*, p. 95.

²⁹⁷ Cf. AGAMBEN, *Stasis*.

²⁹⁸ Cf. BATESON; JACKSON; HALEY; WEAKLAND, *Toward a theory of schizophrenia*; BATESON, *Double bind*, 1969.

a partir da segunda, tanto mais a prevalência do pensar em detrimento do ser²⁹⁹ é certificada. A estrutura do plano, porém, é capaz de suportar a sua interrupção, uma vez que a fé em sua eficácia é conservada — quando não radicalizada por frustração com a vitória dada como certa, em resposta à sordidez de um inimigo a ser declarado — como retirada estratégica, por meio de seu adiamento, o qual não deve ser desconsiderado, ingenuamente, como uma promessa vazia, de acordo com o sempre renovado juízo acerca da impossibilidade de tais desvios, simples exceções ou anomalias, frente ao domínio categórico do progresso.



A “Solução Final” é a verdadeira conquista de um ideal petrificado, o ponto de chegada, ou triunfo da vontade³⁰⁰. Por meio da polarização (*Polarisierung*), de um lado, a produção do sub-humano (*Untermensch*), o não-ariano (*Nichtarier*), singular universalizado como parte de uma infra-espécie, dos muçulmanos (*Muselmänner*), de acordo com o jargão do campo, ao seu apagamento enquanto meras figuras (*Figuren*)³⁰¹, como privação não apenas da vida ou da morte, mas do próprio direito de ter existido³⁰², portanto, menos-que-nada, à sua radical obliteração; de outro, a produção do super-homem (*Übermensch*), o ariano (*Arier*), individualidade pessoal reconhecida como parte de uma comunidade, ou super-espécie, enquanto glorificada como ideal encarnado, purificação radical da verdadeira, primeira e última, humanidade absoluta. Em suma, *ao pé da letra*, quando a linguagem, à força, é reduzida a um único uso, portada como uma arma, não por acaso, com eficácia comprovada, a palavra mata. De fato, como expressa Levi, em face de uma imagem singular, “[...] o mandamento ‘Não matarás’ foi posto de cabeça para baixo”³⁰³. O juízo final, agora executado por mãos

²⁹⁹ Cf. SCHELLING, *The grounding of positive philosophy*; FEUERBACH, *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 31.

³⁰⁰ Referência a uma das principais engrenagens da máquina nazista, a força da propaganda, com o infame documentário dirigido por Leni Riefenstahl, *Triunfo da vontade*, de 1935.

³⁰¹ Cf. AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 58.

³⁰² Cf. ARENDT, *Os campos de concentração*.

³⁰³ LEVI, *A assimetria e a vida*, p. 47.

humanas, é retirado de sua transcendência e antecipado³⁰⁴, de um decreto especial a outro, com extraordinária eficácia. A mera vida, sob custódia protetiva (*Schutzhaft*), como uma coisa qualquer entre tantas peças (*Stücke*), selecionada, logo é reduzida a pó e cinza, ascendendo aos céus somente enquanto fumaça.



Em um pequeno discurso de 1958, proferido na ocasião do recebimento de um prêmio literário, ora publicado, Paul Celan faz alusão à relação, no alemão, entre as palavras pensar (*denken*), agradecer (*danken*) e lembrar (*gedenken*), realizando um desvio para a recordação mesma de um então não-lugar, a região da Bucovina, da qual a sua cidade natal, Czernowitz, era parte. Foi nessa terra, “[...] agora caída no esquecimento da História [...]”³⁰⁵, que Celan, ainda jovem, teve o seu primeiro contato com as obras de Rudolf Borchardt e de outros importantes escritores de língua alemã. A alocução, que teve lugar em Bremen, discorre sobre a relação entre homens e livros, da intimidade do poeta com a língua, inclusive em referência a esta mesma cidade, que, na época, embora um solo fértil nesse sentido, era envolvida por uma aura inacessível — aqui, em oposição a Viena, então vista com maior proximidade por Celan.

Sem, de fato, nomear a catástrofe da qual também sobrevivera, o poeta volta a examinar a sua relação para com essa inacessibilidade, propondo o seguinte diagnóstico:

No meio de tantas perdas, uma coisa permaneceu acessível, próxima e salva — a língua. Sim, apesar de tudo, ela, a língua, permaneceu a salvo. Mas depois teve de atravessar o seu próprio vazio de respostas, o terrível emudecimento, as mil trevas de um discurso letal. Ela fez a travessia e não gastou uma palavra com o que aconteceu, mas atravessou esses acontecimentos. Fez a travessia e pôde reemergir “enriquecida” com tudo isso.³⁰⁶

Celan, é importante recordar, — a despeito dos sopros de iídiche e de hebraico em sua poesia — escrevia em alemão, assumindo a difícil tarefa, sobretudo para uma vítima, de

³⁰⁴ Cf. ARENDT, *Origens do totalitarismo*, pp. 518-519; ADORNO; HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 174; AGAMBEN, *Sobre os limites da violência*, p. 6.

³⁰⁵ CELAN, *Arte poética*, p. 33.

³⁰⁶ CELAN, *Arte poética*, p. 33.

reclamar a linguagem, ainda em meio aos escombros da ideologia que o capturara, colocando-se em frente ao que a ele restava: uma língua, a sua, como reivindicado nesta mesma fala, que fora constrangida e ferida por um mesmo poder como força, em conformidade com o que, nomeadamente, podemos interpelar com a palavra nazismo (*Nazismus*)³⁰⁷. A linguagem é, diante dessa situação-limite, ela própria, sobrevivente. Se o homem é aquele capaz de sobreviver ao homem³⁰⁸, no encontro com o inumano, a linguagem, de modo análogo³⁰⁹, é aquela que pode, perante o silêncio e o inefável, subsistir a si mesma.

O enriquecimento citado pelo poeta é experiência partilhada entre homem e linguagem, isto é, Celan e o poema, que, mediante a um encontro/desencontro com a rememoração, na alternância entre a interdição da relação e a sua intimidade originária, torna-se testemunho de uma impossibilidade que, paradoxalmente, sobrevive como possibilidade. Não por acaso, ao fim de seu discurso, Celan concebe o poema, justamente a forma por ele adotada para testemunhar acerca do intestemunhável, como uma manifestação da linguagem, que é, em si mesma, dialógica, e, nesse sentido, pressupõe uma ação recíproca entre interlocutores, como experiência coletiva que é, ainda que desinvestida e interditada no decorrer de um eufemismo para uma agonia sem fim, a saber, a História³¹⁰.

A palavra poética, traduzida pelo sobrevivente em uma imagem, como “[...] uma mensagem na garrafa, lançada ao mar na convicção — decerto nem sempre muito esperada — de um dia ir dar a alguma praia [...]”³¹¹, navega, resistindo à tempestade do progresso³¹², contra os fortes ventos do esquecimento e as monumentais ondas da história³¹³, em “[...] direção a algo de aberto, de ocupável, talvez a um tu apostrofável, a uma realidade apostrofável”³¹⁴. Como não ler tais palavras na forma de uma invitation? Estamos nós, uma vez mais, na presença de uma porta entreaberta, acessível não a um passo, mas a uma parada oportuna, o calar de nossa voz, em desatenção ao dito, à escuta de um silêncio, que, embora indizível e inescutável, vibra, expressivamente.

³⁰⁷ Cf. KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*; LACOUÉ-LABARTHE; NANCY, *O mito nazista*; STEINER, *O milagre vazio*.

³⁰⁸ Cf. AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz*, p. 136.

³⁰⁹ Cf. KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, § 59.

³¹⁰ Cf. DETIENNE, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*.

³¹¹ CELAN, *Arte poética*, p. 34.

³¹² Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, IX.

³¹³ Cf. NIETZSCHE, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 75.

³¹⁴ CELAN, *Arte poética*, p. 34.



A queda no processo, no abismo da tagarelice³¹⁵, com efeito, revela a cisão originária entre a escrita e a vida. Essa consciência só é possível após o salto mortal, enquanto suicídio — por *détournement*³¹⁶ do sentido a este atribuído por Novalis — como genuíno ato filosófico³¹⁷. A inoperância da escuta permite um redirecionamento, transfigurando as determinações da tradição, de modo que, ao expor seu fundamento infundado, permite a manifestação multidimensional da mera vida e do meio puro, a linguagem, em seu livre jogo. Nessa relação, agora imediata, o ideal de transcendência perde o seu valor, com a atividade repousando na relação mesma, em si e para si, o que anula a tendência anterior de superação da ação recíproca em direção a uma determinação unilateral da linguagem para com a vida. Diante da experiência do campo de concentração, como lembra Améry, ele próprio, antes da prisão, um estudante de filosofia:

[...] perdiam transcendência as teses filosóficas, que para nós se tornavam constatações objetivas ou pura tagarelice: quando significavam algo, pareciam triviais; quando não eram triviais, não significavam nada. Reconhecer isso não exigia nenhuma análise semântica, nenhuma sintaxe lógica: bastava olhar para a torre de vigilância ou sentir o cheiro de gordura queimada que vinha do crematório³¹⁸.

Com a desativação dessa positividade, a autêntica matriz filosófica, a especulação, rompe com a precariedade do momento anterior para germinar nessa estreita abertura³¹⁹. Tal mandamento, contudo, não diz respeito a uma exclusão recíproca da escrita e da vida, na instituição de um abismo intransponível entre ambas as esferas, e sim, descreve o caráter imanente da relação, que dispensa qualquer ponte heterônoma, uma terceira instância, como que para constituí-la e regulá-la³²⁰. A aparência de uma legislação universal *a priori*, incondicionada, é dissipada à medida que a dialética — então aparelhada e reduzida à configuração de dispositivo monológico — destitui-se do fundamento fornecido por uma má,

³¹⁵ Cf. BENJAMIN, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, p. 69.

³¹⁶ Cf. DEBORD; WOLMAN, *Mode d'emploi du détournement*.

³¹⁷ Cf. NOVALIS, *Polén*, p. 31.

³¹⁸ AMÉRY, *Além do crime e castigo*, pp. 50-51.

³¹⁹ Cf. ADORNO, *Minima Moralia*, § 153.

³²⁰ Cf. BENJAMIN, *Sobre o programa da filosofia por vir*, p. 39.

ou incompleta, consciência, ainda condicionada à prevalência de uma fraseologia burocrática³²¹. A atividade, ou gesto, da nomeação, inspirada, mediante o retorno patriótico de Hölderlin³²², a um só tempo, por uma reapropriação do próprio — a pura linguagem, poeticamente, recém-nascida — e por um reencontro com a escuta originária³²³, antes de apagar a queda, derivando, deste esquecimento, uma ficção de origem, ao apostrofá-la, indiretamente, através de seu remanescer como vertigem, desperta a sua recordação (*Erinnerung*)³²⁴ no momento de maior perigo³²⁵.



Muitas de nossas anotações, ou observações filosóficas³²⁶, surgem como reminiscências — no sentido, primeiramente, elaborado por Platão, e, então, ressignificado por Walter Benjamin. A memória, de fato, tanto em relação com a filosofia, quanto com a poesia, é tematizada por ambos os pensadores, como relacionada ao conhecimento e a sua transmissão. Embora a questão da consciência seja afirmada, de modo reiterado, em nossa reflexão, é preciso reconhecer e demarcar a ação inconsciente, também produtiva, que não representa um descredenciamento estrito do pensamento. Enquanto dialética, a filosofia, como indica Hegel³²⁷, inspirado por Aristóteles³²⁸, é, *em si e para si*, pensamento do pensamento, isto é, filosofia da filosofia. A oportunidade da qual a nossa atividade se desdobra, insuflada por um sopro poético, metafórico, por especulação da fantasia³²⁹, incorpora a interrupção, a cesura³³⁰, não apenas enquanto calculadas e previstas, mas também como manifestações do inesperado, o

³²¹ Cf. STEINER, *O poeta e o silêncio*, p. 70.

³²² Cf. HÖLDERLIN, *Observações sobre Antígona*.

³²³ Cf. ROUANET, *Édipo e o anjo*, p. 119.

³²⁴ Cf. HÖLDERLIN, *O devir no perecer; O modo de proceder do espírito poético*, pp. 224-227; NASCIMENTO; SOUZA, *A astúcia de Hölderlin*; AGAMBEN, *Vórtices*.

³²⁵ Cf. BENJAMIN, *Sobre o conceito da história*, VI, p. 11.

³²⁶ Cf. WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, p. 11.

³²⁷ Cf. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, v. 3; *Introdução à história da filosofia*, p. 341.

³²⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, p. 565.

³²⁹ Cf. SCHLEGEL, *Doutrina da arte*, p. 255.

³³⁰ Cf. BENJAMIN, *Passagens*, [N 10a, 3], p. 518; VACCARI, *O marxismo literário de Benjamin: entre a dialética e a imagem*.

espontâneo, as quais não devem ser — segundo a perspectiva aqui assumida — excluídas do discurso, simplesmente com vista à sustentação de uma aparência de extremo rigor e controle da reflexão, na exaltação de um pensar até o fim, ou até a desmesura³³¹.

O engenho (*ingenium*), por si só, detém a marca do ingênuo (*ingenuus*)³³², que não deve ser confundida com um abandono ao arbitrário, mas como parte da crítica, em sua construção. Platão, antes mencionado, discorre acerca da relação do poeta com as musas, atribuindo a esta condição de inspirar aquele, que, por sua vez, perde o senso, o juízo e a ciência, deixando-se levar, por meio do entusiasmo, ao delírio³³³. O lado avesso do pensamento, com frequência, é escamoteado do diálogo filosófico, ele próprio, quando não suprimido, limitado a um processo dialético. Há uma possibilidade, na contramão desse esvaziamento, no que podemos denominar — com Benjamin, quando este recupera Proust³³⁴ — de memória involuntária, ou, de acordo com a sua dupla afinidade para com o par conceitual *Eingedenken e Erfahrung*, com a singularidade de cada um dos termos preservada, simplesmente, como reminiscência infamiliar, ou anamnese.

No sentido de profanação aqui defendido³³⁵, podemos entender tais atos como uma outra dimensão da interrupção, a qual emerge como uma imagem que, apesar de possuir uma certa continuidade, possui uma duração muito específica, que jamais é, forçosamente, estendida. A questão é que este movimento inicia e finda espontaneamente, o que permite uma abertura para um novo desvio, assim como um retorno, no qual um comentário de tal digressão também pode se fazer presente. Não são as irrupções que devem ser evitadas a todo custo, e sim, a postura de indiferença quanto a sua provável ocorrência. O contraste, entre si, dos momentos singulares — relacionados por parataxe — reforça o caráter aporético, indecيدido e incompleto da dialética³³⁶.

³³¹ Cf. ARANTES, *Ressentimento da dialética*, pp. 133-136.

³³² Cf. KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, § 46, p. 205; SCHILLER, *Poesia ingênua e sentimental*.

³³³ Cf. PLATÃO, *Fedro*; VACCARI, *A poética do paradoxo*.

³³⁴ Cf. BENJAMIN, *A imagem de Proust; Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire*.

³³⁵ Cf. AGAMBEN, *Elogio da profanação; O que é um dispositivo?*, p. 45.

³³⁶ Cf. GAGNEBIN, *O que é a imagem dialética?; História e narração em Walter Benjamin*; ARANTES, *Ressentimento da dialética*, pp. 399-400; LEBRUN, *A dialética pacificadora*, p. 115; AUBENQUE, *Dialética e ontologia ou A necessidade da filosofia*, pp. 275-276.



A cesura da escrita — assim como no caso da lei calculável da composição trágica identificada por Hölderlin³³⁷ — protege as partes, fragmentos ou parágrafos, da apresentação dialética, impedindo a sua iminente destruição, isto é, a sua metamorfose em ideologia³³⁸. Não há choque, curto-circuito, porque uma cisão foi, artificialmente, criada, e sim, porque uma ilusão de continuidade foi, de modo imanente, dissipada da escrita, permitindo a passagem não mais como uma ascensão, então orientada, de um degrau a outro, por uma escada, mas como um livre salto, ora destituído de um curso pré-determinado. A dialética, por esse motivo, não mais demanda um avanço, como uma superação irrefletida de seus momentos, uma vez que reconhece o trabalho negativo, contraproducente, da inoperância, manifestando-se enquanto forma da privação, o brilho último antes do eclipse, como treva mais que luminosa³³⁹. Entre a paciência e o repouso, traços de um tempo inoperante³⁴⁰, a reflexão se torna autofágica, sobrevivendo ao jogo agonal, enquanto, ela própria, é interlúdio, parábase permanente³⁴¹.



O desconversar enquanto tal, esquivo e evasivo em função da urgência do momento de perigo, da impotência e inexperiência dos viventes à ineficácia da língua, com o decorrente desinvestimento de sua relação sob tal ameaça, não deve ser confundido com o aparelhamento do jogo discursivo, do lado do poder, e de sua força através da linguagem, que reduz o diálogo a um monólogo, e a dialética a um processo³⁴² — com o último termo, certamente, extraído do

³³⁷ Cf. HÖLDERLIN, *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*.

³³⁸ Cf. ADORNO, *Crítica cultural e sociedade; O ensaio como forma*; TIMM, *Linguagens da morte*.

³³⁹ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia mística*.

³⁴⁰ Cf. HÖLDERLIN, *Observações sobre Édipo*, p. 262.

³⁴¹ Cf. SCHLEGEL, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, v. XVIII, p. 85; SELIGMANN-SILVA, *Ler o livro do mundo*.

³⁴² Cf. FEUERBACH, *Princípios da filosofia do futuro*, § 62; BUBER, *Diálogo*, p. 54; HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 27; SUZUKI, *Ironia: dialética e diálogo*; TIMM, *Existência em decisão*, p. 138; *Linguagens da morte*, p. 4.

vocabulário de Kafka — tão logo a comunhão fática³⁴³, a inclinação pura e eletiva dos interlocutores, na relação-limite da *conversa fiada*, a despeito de qualquer isolamento, seja desconfigurada na forma de um mecanismo jurídico-burocrático, peça-chave, como interface, do dispositivo de dominação. A dialética compreende, em si mesma, a espontânea relação entre a composição e a dissolução do diálogo, que é constantemente interrompido, seja por desvios, por sobressaltos, por cansaço, ou mesmo por silêncios e reticências. As entrepausas da conversa indicam, ainda, outra possibilidade, a sua suspensão — na expressão prosaica, isto é, coloquial e não operante, da palavra *Aufhebung*³⁴⁴ — por meio da qual ela pode ser retomada ou recapitulada. O procedimento do discurso dominante, em oposição, é a interdição, a proibição do livre jogo³⁴⁵, que é dissimulado, restando apenas uma lacuna jamais preenchida, angústia ora revelada como pobreza de experiência³⁴⁶.



Se falamos em nome de um novo pensamento — aqui, evidentemente, inspirados por Franz Rosenzweig³⁴⁷, porém, sem excluir qualquer um dos outros tantos interlocutores por nós aqui convocados — esta postura deve ser compreendida em consonância com a ideia de revolução, que, por sua vez, é intimamente relacionada a outra ideia, aquela da origem³⁴⁸. O novo é tão somente o infamiliar (*Unheimlich*)³⁴⁹, o inquietantemente familiar e próprio, do qual, à medida que um estranhamento incipiente é ultrapassado, emerge — por efeito de uma inquietação da vida com o paradoxo, isto é, o colidir da perversão do familiar/próprio em não-

³⁴³ Cf. MALINOWSKI, *O problema do significado em linguagens primitivas*; JAKOBSON, *Linguística e poética*.

³⁴⁴ Cf. HEGEL, *Ciência da lógica*, v. 1, p. 111.

³⁴⁵ Cf. KANT, *Crítica da faculdade de julgar*, § 51, p. 219; SCHILLER, *A educação estética do homem*, XV, pp. 77-81.

³⁴⁶ Cf. BENJAMIN, *Experiência e pobreza; O contador de histórias*.

³⁴⁷ Cf. ROSENZWEIG, *Das neue Denken; Der Stern der Erlösung; Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*; TIMM, *Existência em decisão*.

³⁴⁸ Cf. SCHOLEM, *Toward an understanding of the messianic idea in Judaism*, p. 24.

³⁴⁹ Cf. FREUD, *O infamiliar*; NIETZSCHE, *O crepúsculo dos ídolos*, VI, § 5, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 82; HÖLDERLIN, *Cartas*, pp. 132-133; SCHELLING, *Philosophie de la mythologie*, p. 430; WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, § 596, p. 209.

familiar/não-próprio, e vice-versa, na oposição e exclusão do primeiro sentido da inversão em prol do segundo, promovida e fortalecida pela tradição, com a experiência, pura e simples, embora interdita, do reverso enfraquecido — um reconhecer imediato, não como *restitutio ad integrum*, sem cicatriz, do que fora esquecido, algo terminantemente perdido, mas da alienação mesma, a fratura provocada por uma separação compulsória, manifestada tão somente na forma da privação, *stérēsis*³⁵⁰.

O reencontro — com o que deveria permanecer alienado, irreconhecível — não se dá em uma dimensão não cindida, ainda que recriada como tal, do discurso, e sim, por uma consciência, ao mesmo tempo, do abismo e da queda da linguagem, presente apenas por implicação do trauma da desagregação, melancolia, tal como uma sombra sobre a reminiscência³⁵¹. Em outras palavras, muito mais precisas, tal nomeação do pensamento diz respeito ao gesto no qual o *logos* confrontado com a mera vida, redescobre o seu apoio no sangue e na carne³⁵², estremecendo diante da presença da morte, contra a qual, definitivamente, não é capaz de vencer³⁵³. O novo pensamento, que assim o é, tanto quanto mais se deixa flagrar e inoperar em face da experiência-limite, justamente, por reafirmar uma relação dita infértil, contrária ao impulso da transcendência, na negação da morte e de toda a finitude, cresce e desabrocha a partir da vida³⁵⁴, sem, nem mesmo por ocasião de um farto desenvolvimento — portanto, ao preço de sua quebra ou falência — desagregar-se de seu solo.



Do mesmo modo que os estilhaços de um espelho, por si mesmos, não deixam de ser caracterizados como superfícies reflexivas legítimas, a fragmentação do pensamento não incorre na renúncia de seu intrínseco potencial especulativo. O todo relativo, que se

³⁵⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Física I-II*, [133^b 18], p. 45; *Metafísica*, V, 1019 b; AGAMBEN, *O tempo que resta*, pp. 115-120; *Signatura Rerum*, p. 111; *A potência do pensamento*, pp. 245-246.

³⁵¹ Cf. FREUD, *Luto e melancolia*, p. 61.

³⁵² Cf. FEUERBACH, *Princípios da filosofia do futuro*, § 50; CAMUS, *A criação absurda*, p. 63.

³⁵³ Cf. JANKÉLÉVITCH, *O paradoxo da moral*, pp. 59-60; LANDSBERG, *Ensaio sobre a experiência da morte*, p. 37; TIMM, *Existência em decisão*, p. 63.

³⁵⁴ Cf. NIETZSCHE, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*.

apresentava, orgulhosamente, nomeando-se como tudo³⁵⁵ — presunção desmedida, mero delírio febril — é despedaçado³⁵⁶, enquanto o seu reflexo, antes distorcido e consagrado como absoluto, por espontânea correspondência, passa a espelhar uma galeria indefinida de imagens. Cada um dos dessemelhantes cacos, ao vir à luz, pode ser identificado por seu trincado próprio e pela rasura em sua camada de prata, que, além de oxidá-lo, produz uma pequena transparência em sua superfície. Tais lacunas, verdadeiras reticências da contemplação, em contrapartida, jamais são preenchidas em prol de uma unicidade dissimulada, e sim, conservadas na imagem a ser refletida. A fratura, que cancela parte da reflexão, por expropriá-la da incidência a ela disposta, é também abertura, possibilidade de passagem, um desvio de luz através dos espelhos.

“Um estrondo: a
própria verdade
surgiu entre
os homens
em pleno
turbilhão de metáforas.”

(Paul Celan, *Um estrondo*)

³⁵⁵ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 56.

³⁵⁶ Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 91.

Na ponta da língua

“Seremos os vivos fantasmas
para os mortos?”

(Ruth Klüger)

As reticências, precursoras do silêncio, anunciam também a interrupção do pensamento. A aposiopese, como tal sutileza pode ser nomeada, em um aceno improvisado à retórica, é, talvez, a única estratégia, próxima a um desfecho, admitida pela tese então apresentada. É o destino, se ainda é possível falar em termos de um ponto de chegada, quando este, na verdade, configura um ponto de partida, indicado por nossa bússola inoperante. Não que a nossa escrita, atravessada por rupturas, recessos, lapsos e paragens, sem contar as cesuras entre os seus fragmentos, deixe de ostentar a sua irresolução. É justamente da quebra, desses mesmos pontos de suspensão, que defendemos a tese presente. Ao leitor, ora familiarizado com o nosso modo de proceder, o plano de eludir o jogo em uma parada súbita já não provocaria qualquer surpresa. Ao contrário, a presença de uma conclusão, diante da inconclusão tão reivindicada, é que causaria certo estranhamento. Não menos que o subversivo, portanto, seria o esperado. E, outra vez, o paradoxo. No entanto, não há perjúrio: o impremeditado é parte desse trabalho. O nosso tempo é o contratempo. Trata-se, no caso dessa tese, como nos mostra um pensamento reverberado do avesso — para a lógica dominante, uma verdadeira contradição de termos — de uma filosofia experienciada³⁵⁷. Não há segredo: o que então se apresenta como uma tese, aqui e agora, não é a tese que gostaríamos de escrever, tampouco é a tese, por nós, pré-concebida, anunciada, e esperada, antes de qualquer reviravolta, como resultado desse curso de doutorado. Se a experiência de escrita, de algum modo, é refletida na experiência de leitura, tanto melhor para quem escreve, quanto para quem lê, seria o abandono desse texto. Uma obsessão no limiar da morte, entre o trauma, a dor e o luto, e tudo o que, como contrário ao progresso, por ameaçar as nossas velhas utopias abstratas, preferíamos evitar, negar ou apagar. Um rito de sepultamento³⁵⁸, portanto, para o qual o presente título é apenas um epitáfio de um túmulo vazio. O acontecimento de que se fala é cera perdida, presente por intermédio de sua impressão,

³⁵⁷ Cf. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*.

³⁵⁸ Cf. CERTEAU, *A escrita da história*, p. 107; GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer*, p. 47; SELIGMANN-SILVA, *A literatura do trauma*, p. 46.

sua cicatriz, como contramolde, se quiser, um negativo, exposto apenas por uma via indireta. Não há qualquer exaltação ou vaidade: de um modo enfático, essa não é uma tese a ser celebrada. Nenhum trabalho acadêmico, por mais que bem-intencionado, é capaz de substituir o que, de modo genuíno, só é conquistado quando experienciado. O pretexto é simples: às vítimas, aos mortos, devolvemos a palavra. Calados, como dita a sabedoria do senso comum, somos filósofos³⁵⁹. O difícil é justamente aprender a calar³⁶⁰, renunciar à fala, não para sustentar o silêncio radical, irrefletido, do abandono, e sim, a quietude viva da escuta. Ainda seria preciso alguma forma de retratação quando o próprio texto é apresentado como uma espécie de errata de si mesmo? Caímos tal como Tales³⁶¹, talvez o primeiro filósofo, reconhecendo toda a vulnerabilidade da nossa especulação. De fato, experienciamos a nossa própria inexperiência. Sequer somos capazes de oferecer um ponto final, pois, efetivamente, não há aqui palavra final a ser determinada. Ainda assim, como exceção, resta a uma escrita, declaradamente, em agonia, uma prerrogativa, isto é, pronunciar as suas últimas palavras, assinando o que já se lê como um incontestável testamento. É preciso dizer, ainda que para deixar de dizer. Parar, em contrapartida, é uma necessidade. Se há continuidade para a escrita, nesses termos, esta seria a indicação do revezamento do diálogo, como quebra da desilusão com a leitura, da contemplação, da aparência de um todo acabado, enfim, a oportunidade de despertar o leitor, em tal caso, a sós com o texto. À interrupção da leitura é contraposta a interrupção da escrita, e vice-versa, de modo que, das perspectivas de quem o lê e de quem o escreve, um distanciamento mútuo, e um eventual abandono, é agora ofertado. Na condição de estertor da escrita, tal fechamento é lido, portanto, como uma manobra de retirada, a partir da qual, em nossa tese, a eventual aparência de movimento é reconhecida apenas como vertigem. Em outras palavras, a nossa apresentação, já fragmentada, quer por limitação do suporte reflexivo, mediante a impotência do pensamento dito filosófico, quer por interferência da experiência-limite incidente, refratária, pois invisível tanto mais iluminada, é quebrada uma vez mais, à revelia da primeira escrita, como uma reação atrasada, superveniente, que aqui se escreve como uma abertura, saída de emergência, ao leitor perplexo, paralisado, junto a nós, nesse labirinto. O trabalho permanece imperfeito, insuficiente, inacabado, a fim de preservar a experiência, a vida, sem qualquer violação por parte do pensamento³⁶². Mas isso não é tudo. Por outro lado,

³⁵⁹ Cf. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 8, p. 14.

³⁶⁰ Cf. MAUTHNER, *Contribuciones a uma crítica del lenguaje*, p. 101.

³⁶¹ Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 174 a-174 b.

³⁶² Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, p. 213.

precisamos romper com o silêncio e levantar a voz. A presença do nazismo, é preciso admitir, muito próxima a nós, também em sua forma atualizada, sob a renomeação de neonazismo, juntamente com outras expressões do poder, no seu extremo, entre o fascismo e o totalitarismo, é inegável. Testemunhamos, estarecidos, junto a quem nos lê, mesmo aqui e agora, a propagação efetiva desse discurso, retomado e ampliado, muitas vezes como uma citação direta, em uma aplicação fiel de sua lógica. Contudo, não podemos permanecer em meio à perplexidade, confortáveis em nossa letargia. É preciso coragem. A indiferença não ajuda a vítima, apenas o carrasco. Na dúvida, resta o apelo dos vencidos. A linguagem não é mais inocente. A palavra ainda é capaz de matar. Sem hesitação, esperamos que a publicação desse trabalho seja lida, do interior da academia, também como uma forma de posicionamento, e um protesto contra a negação e o esquecimento dos fatos. Há muito a se dizer, e este reconhecimento jamais é contrariado, mas, como não poderíamos deixar de reafirmar, há certamente muito mais para se escutar. Que a presente abertura ao testemunho, apesar de ínfima, seja a oportunidade de encontro direto, à parte, de quem nos lê com as verdadeiras vozes da morte. Em face do dilema ou a escrita ou a vida, pois, do contrário, o nosso gesto seria em vão, por ora respondemos afirmativamente pela vida. A presente tese, e toda a especulação da qual, potencialmente, a sua apresentação é uma amostra, pode esperar, a vida não. No fim, como nos lega, silenciosamente, outra tradição, a fim de levar a negação às últimas consequências, não só precisamos remover as negações, mas a própria dialética³⁶³, inclusive, a quebrada. Ao leitor, com a usura, ou desgaste, do texto apresentado, prestes a ceder a sua apóstrofe, pedimos licença para que a nossa palavra permaneça pendente, assim como a própria tese, *na ponta da língua*.

³⁶³ Cf. PROCLUS, *Commentary on Plato's Parmenides*, VII, 70K-76K, pp. 600-603.

Referências

- ADORNO, T. W. Anotações sobre Kafka In: _____. **Prismas**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- _____. Crítica cultural e sociedade In: _____. **Prismas**. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- _____. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- _____. Educação após Auschwitz In: _____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Tradução de Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Tradução de Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- _____. O ensaio como forma In: _____. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas cidades; São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. O que significa elaborar o passado In: _____. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- _____; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- AGAMBEN, G. A potência do pensamento In: _____. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- _____. Arte, inoperatividade, política In: _____. MARRAMAIO, G.; RANCIÈRE, J.; SLOTERDIJK, P. **Política: crítica do contemporâneo**. Tradução de Simoneta Neto. Lisboa: Fundação Serralves, 2008.
- _____. **Bartleby, ou da contingência**. Tradução de Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- _____. Elogio da profanação In: _____. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____. **Ideia da prosa**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

_____. *Mysterium burocraticum* In: _____. **O fogo e o relato**. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. O que é um dispositivo? In: _____. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O tempo que resta**. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. **Signatura rerum: sobre o método**. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. Sobre os limites da violência. Tradução de Diego Cervelin. **Sopro**, n. 79, pp. 2-10, 2012.

_____. Stasis In: DANNER, L. F.; DE OLIVEIRA, M. V. X. (Organizadores). **Filosofia do Direito e Contemporaneidade**. Tradução de s Marcus Vinícius e Jovanir Dettoni. Porto Alegre: Fi, 2015.

_____. Vórtices In: _____. **O fogo e o relato**. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

ALTAVILA, J. **A testemunha na história e no direito**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1967.

AMÉRY, J. **Além do crime e castigo: tentativas de superação**. Tradução de Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

ANTELME, R. **A espécie humana**. Tradução de Maria de Fátima Oliva do Coutto. Rio de Janeiro: Record, 2013.

ARANTES, P. E. **Ressentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARENDT, H. A destruição de seis milhões In: _____. **Escritos judaicos**. Tradução de Laura D. M. Mascaro, Luciana G. de Oliveira e Thiago D. da Silva. Barueri: Amariyls, 2016.

_____. A imagem do inferno In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Os campos de concentração. Tradução de Rafael Rocca dos Santos. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, n. 15, p. 280-305, 2017.

_____. Sobre a natureza do totalitarismo In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo.** Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARIÈS, P. **História da morte no ocidente.** Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. **O homem diante da morte.** Tradução de Luiza Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2020.

_____. **Física I-II.** Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

_____. **Metafísica.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. **Poética.** Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

_____. Tópicos In: _____. **Órganon.** Tradução de Edson Bini. 2. ed. Bauru: Edipro, 2010.

AUBENQUE, P. Dialética e ontologia ou A necessidade da filosofia In: **O problema do ser em Aristóteles.** Tradução de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

BATESON, G. Double bind, 1969 In: _____. **Steps to an ecology of mind.** New York: Ballantine Books, 1972.

_____; JACKSON, D. D.; HALEY, J.; WEAKLAND, J. Toward a theory of schizophrenia. **Behavioral Science**, v. 1, n. 4, pp. 251-264, 1956.

BAUER, Y. Is the Holocaust explicable? **Holocaust and Genocide Studies**, v. 5, n. 2, pp. 145-155, 1990.

BAUMGARTEN, A. G. **Estética: a lógica da arte e do poema.** Tradução de Míriam Sutter Medeiros. Petrópolis: Vozes, 1993.

BENJAMIN, W. A imagem de Proust In: _____. **Obras escolhidas, volume 1.** Tradução de Paulo Sergio Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. *As afinidades eletivas* de Goethe In: _____. **Ensaaios reunidos**: escritos sobre Goethe. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

_____. Destino e caráter In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Dois poemas de Friedrich Hölderlin In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Experiência e pobreza In: _____. **Obras escolhidas, volume 1**. Tradução de Paulo Sergio Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. Fragmento teológico-político In: _____. **O anjo da história**. Tradução e organização de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. Franz Kafka In: _____. **Obras escolhidas, volume 1**. Tradução de Paulo Sergio Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. O autor como produtor In: _____. **Obras escolhidas, volume 1**. Tradução de Paulo Sergio Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2018.

_____. O contador de histórias In: _____. **O contador de histórias e outros textos**. Tradução de Georg Otte, Marcelo Backes, Patrícia Lavelle. 2. ed. São Paulo: Hedra, 2020.

_____. O que é o teatro épico? (segunda versão) In: _____. **Ensaaios sobre Brecht**. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Para a crítica da violência In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Paris, capital do século XIX (1939) In: _____. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. Parque central In: _____. **Baudelaire e a modernidade**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

_____. Rua de mão única In: _____. **Obras escolhidas, volume 2.** Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire In: _____. **Baudelaire e a modernidade.** Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem In: _____. **Escritos sobre mito e linguagem.** Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Sobre o conceito da história In: _____. **O anjo da história.** Tradução e organização de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. **Sobre o conceito de história. Edição crítica.** Organização e tradução de Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020.

_____. **Sobre o programa da filosofia por vir.** Tradução de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

_____. Teorias do fascismo alemão In: _____. **Obras escolhidas, volume 1.** Tradução de Paulo Sergio Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENSUSSAN, G. **O tempo messiânico:** tempo histórico e tempo vivido. Tradução de Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BLANCHOT, M. **A conversa infinita, 2:** a experiência limite. Tradução de João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. A literatura e o direito à morte In: _____. **A parte do fogo.** Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BLOCH, E. **O princípio da esperança.** Tradução de Nélcio Schneider e Werner Fucks. Rio de Janeiro, Contraponto, 2005 e 2007. 3 v.

BRECHT, B. Os medos do regime In: _____. **Poemas (1913-1956).** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2000.

BUBER, M. Diálogo In: _____. **Do diálogo e do dialógico.** Tradução de Marta E. de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CAMUS, A. A criação absurda In: _____. **O mito de Sísifo.** Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CELAN, P. **Arte poética:** *O Meridiano* e outros textos. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996.

CERTEAU, M. **A escrita da história.** Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1982.

CIRNE-LIMA, C. R. V. Dialética In: _____; LUFT, E. **Ideia e Movimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EdPUCRS, 1993.

COURTINE, J.-F. **A tragédia e o tempo da história**. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

CUSA, N. **A douta ignorância**. Tradução de João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. **A visão de Deus**. Tradução de João Maria André. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

DÄLLENBACH, L. **The mirror in the text**. Tradução de Jeremy Whiteley e Emma Hughes. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

DANTO, A. C. O descredenciamento filosófico da arte In: _____. **O descredenciamento filosófico da arte**. Tradução de Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

DEBORD, G.; WOLMAN, G. J. Mode d'emploi du détournement. **Inter**, n. 117, pp. 23–26, 2014.

DERRIDA, J. **Demorar**. Tradução de Flavia Trocoli e Cada Rodrigues. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

_____. **Força de lei**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DETIENNE, M. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIDEROT, D. **Jacques, o fatalista, e seu amo**. Tradução de Magnólia Costa Santos. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. Paradoxo sobre o comediante. In: _____. **Diderot: obras II**. Estética, Poética e Contos. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

DIDI-HUBERMAN, G. **Imagens apesar de tudo**. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. São Paulo: Editora 34, 2020.

ELIAS, N. **A solidão dos moribundos**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ENDO, P. Ruínas de palavra In: LEITE, N. V. A.; MILÁN-RAMOS, J. G.; MORAES, M. R. S. (Organizadores). **De um discurso sem palavras**. Campinas: Mercado de Letras, 2012.

EPICURO. **Máximas principais**. Tradução, introdução e notas de João Q. de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ERIÚGENA, J. S. **Sobre las naturalezas**. Tradução de Lorenzo Velázquez. Barañáin: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

ESOPO. O lavrador e seus filhos In: _____. **Fábulas completas**. Tradução de Maria Celeste C. Dezotti. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

FACKENHEIM, E. L. The Holocaust and philosophy. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 10, pp. 505-514, 1985.

FAYE, J.-P. **Introdução às linguagens totalitárias**: teoria e transformação do relato. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia In: _____. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.

FICHTE, J. G. A doutrina-da-ciência de 1794 In: _____. **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Da capacidade linguística e da origem da linguagem**. Tradução, organização, notas e posfácio de Ricardo Barbosa. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **O destino do erudito**. Tradução de Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. Rückerinnerungen, Antworten, Fragen In: _____. **Sämtliche Werke**. Band 5. 2 Abth. B. Zur Religionsphilosophie III. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. Diálogo sobre o poder In: _____. **Ditos e escritos, v. IV: estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2006.

_____. Direito de morte e poder sobre a vida In: _____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Genealogia e poder In: _____. **Microfísica do poder**. Tradução de Angela Loureira de Souza e Roberto Machado. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

_____. Os intelectuais e o poder _____. **Microfísica do poder**. Tradução de Angela Loureira de Souza e Roberto Machado. 16. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

_____. O sujeito e o poder In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Tradução de Vera P. Carrero. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 1995.

_____. Poder e saber In: _____. **Ditos e escritos, v. IV: estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2006.

_____. **Vigiar e punir**. Tradução de Raquel Ramallete. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANK, M. Style in philosophy: parts II and III. Tradução de Julia Jansen and Michael K. Shim. **Metaphilosophy**, v. 30, n. 4, pp. 264-301, 1999.

FREEMAN, M. Speaking about the unspeakable: genocide and philosophy. **Journal of Applied Philosophy**, v. 8, n. 1, pp. 3-17, 1991.

FREUD, S. Considerações atuais sobre a guerra e a morte In: _____. **Obras completas, v. 12**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Luto e melancolia**. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. **O infamiliar**. Tradução de Ernani Chaves e Pedro H. Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FRONTISI-DUCROUX, **Górgona: paradigma da criação de imagens**. Tradução de Rui Pires Cabral. Lisboa: KKYM, 2018.

GABRIEL, G. Literarische Form und nicht-propositionale Erkenntnis in der Philosophie In: _____. SCHILDKNECHT, C. (Organizadores). **Literarische Formen der Philosophie**. Stuttgart: Metzler, 1990.

GAGNEBIN, J.-M. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 46, n. 112, pp. 183-190, 2005.

_____. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. Limiar: entre a vida e a morte In: _____. **Limiar, aura e rememoração**. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. O que é a imagem dialética? In: FLORES, M. B. R.; PETERLE, P. (Organizadoras). **História e arte: imagem e memória**. Campinas: Mercado de Letras, 2012.

GIDE, A. **Os moedeiros falsos**. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

_____. **The journals of André Gide**. Tradução de Justin O'Brien. Londres: Secker & Warburg, 1948.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário In: _____. **Mitos, emblemas, sinais**. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRANGER, G. G. **Filosofia do estilo**. Tradução de Scarlett Z. Marton. São Paulo: Perspectiva; Edusp, 1974.

HARTMAN, G. Holocausto, testemunho, arte e trauma In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (Organizadores). **Catástrofe e representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

HARTOG, F. A testemunha e o historiador In: _____. **Evidência da história**. Tradução de Guilherme J. de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime Á. Clasen. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica**. v. 1. A doutrina do ser. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Ciência da lógica**. v. 2. A doutrina da essência. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**. v. 3. A filosofia do espírito. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **Filosofia da história**. Tradução de M. Rodrigues e H. Harden. 2. ed. Brasília: Editora Unb, 2008.

_____. Introdução à história da filosofia In: _____. **Hegel**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HINMAN, L. M. Philosophy and style. **The Monist**, v. 63, n. 4, pp. 512-529, 1980.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOFFMANN, E. T. A. O homem de areia In: _____. **O reflexo perdido e outros contos insensatos**. Tradução de Maria Aparecida Barbosa. São Paulo: Estação Liberdade; 2017.

HÖLDERLIN, F. A juventude de Hipérion In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari São Paulo: Edusp, 2020.

_____. Cartas In: _____. **Reflexões**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. Juízo e Ser In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari São Paulo: Edusp, 2020.

_____. Patmos In: _____. **Poemas**. Tradução de Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida, 1959.

_____. Prefácio à penúltima versão de Hipérion In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari São Paulo: Edusp, 2020.

_____. Observações sobre *Antígona* In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Edusp, 2020.

_____. Observações sobre *Édipo* In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Edusp, 2020.

_____. O devir no perecer In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Edusp, 2020.

_____. O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Edusp, 2020.

_____. O modo de proceder do espírito poético In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari São Paulo: Edusp, 2020.

_____. O significado das tragédias In: _____. **Fragmentos de poética e estética**. Tradução, introdução, comentários e notas de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Edusp, 2020.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

JACOBI, F. H. Carta a Fichte In: _____. **Cartas a Mendelssohn y otros textos**. Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

JAKOBSON, R. Linguística e poética In: _____. **Linguística e comunicação**. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1991.

JANKÉLÉVITCH, V. **La mort**. Paris: Flammarion, 1977.

_____. **O paradoxo da moral**. Tradução de Helena Esser dos Reis. Campinas: Papyrus, 1991.

KAFKA, F. **A metamorfose**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KERTÉSZ, I. **A língua exilada**. Tradução de Paulo Schiller. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

KLEMPERER, V. **LTI: a linguagem do Terceiro Reich**. Tradução de Miriam Bettina Paulina. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

KLÜGER, R. **Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto**. Tradução de Irene Aron. São Paulo: Editora 34, 2005.

KNIGHT, C. Language co-evolved with the rule of law. **Mind & Society**, v. 7, n.1, pp. 109-128, 2008.

KRAUS, K. Der sterbende Mensch In: _____. **Worte in Versen**. München: Kösel-Verlag, 1959.

LACOUÉ-LABARTHE, P. **A imitação dos modernos**. Tradução de João Camillo Penna [et al.]. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____; NANCY, J.-L. **O mito nazista**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002.

LANDSBERG, P. L. **Ensaio sobre a experiência da morte**. Tradução de Estela dos Santos Abreu, Eliana Aguiar e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2009.

LAUB, D. An event without witness In: _____. FELMAN, S. **Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history**. New York; London: Routledge, 1992.

LEBRUN, G. A dialética pacificadora In: _____. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. **O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEVI, P. **A assimetria e a vida**. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. **Os afogados e os sobreviventes.** Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LEVINAS, E. **Do sagrado ao santo:** cinco novas interpretações talmúdicas. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. **Espirit**, Paris, n. 26, pp. 199-208, 1934.

LÖWY, M. Sobre o conceito de afinidade eletiva In: _____. **Redenção e utopia.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LUKÁCS, G. O fenômeno da reificação In: _____. **História e consciência de classe.** Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MALINOWSKI, B. O problema do significado em linguagens primitivas In: OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. **O significado de significado.** Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

MARCUSE, H. A ideologia da morte. Tradução de Luís Gustavo Guadalupe Silveira. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 26, n. 51, pp. 337-349, 2012.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATE, R. La autoridad del testigo In: _____. **Memoria de Auschwitz.** Madrid: Editorial Trotta, 2003.

MAUTHNER, F. **Contribuciones a una crítica del lenguaje.** Tradução de José Moreno Villa. Barcelona: Herder, 2001.

MORIN, E. **O homem e a morte.** Tradução de Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

NASCIMENTO, N. G.; SOUZA, G. N. A astúcia de Hölderlin In: CORREIA, A. F. G. (Organizador). **A palavra de Hölderlin.** São Paulo: Editora Giostri, 2022.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal.** Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Da utilidade e desvantagem da história para a vida.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **O crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NOVALIS. **Pólen**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2007.

_____. Lísis In: _____. **Cármides. Lísis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EdUFPA, 2015.

_____. **O banquete**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: EdUFPA, 2018.

_____. Teeteto In: _____. **Teeteto. Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EdUFPA, 2001.

POE, E. A. A queda da Casa de Usher In: _____. **Contos de imaginação e mistério**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Tordesilhas, 2012.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n. 1, pp. 3-15, 1989.

PROCLUS. **Commentary on Plato's Parmenides**. Tradução de Glenn R. Morrow e John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.

PSEUDO-DIONÍSIO. Teologia mística. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. **Mediaevalia**, v. 10, pp. 10-25, 1996.

RICOEUR, P. O testemunho In: _____. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François [*et al.*]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. **O mal**. Tradução de Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papyrus, 1988.

ROSEMAN, M. **Os nazistas e a Solução Final**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ROSENBERG, A. The philosophical implications of the Holocaust In: BRAHAM, R. L. (Editor). **Perspectives on the Holocaust**. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1983.

ROSENZWEIG, F. **Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2018.

_____. Das neue Denken In: MAYER, A.; MAYER, R. (Editores). **Franz Rosenzweig Der Mensch und Sein Werk**. Gesammelte Schriften III, v. 3. Dordrecht: Springer, 1984.

_____. **Der Stern der Erlösung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

ROUANET, S. P. **Édipo e o anjo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1990.

SHELLING, F. W. J. **Las edades del mundo**. Tradução de Jorge Navarro Perez. Madrid: Akal, 2002.

_____. **Philosophie de la mythologie**. Tradução de Alain Pernet. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1994.

_____. **The grounding of positive philosophy**. Tradução de Bruce Matthews. Albany: State University of New York Press, 2007.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem**. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. Das verschleierte Bild zu Saïs In: _____. **Gedichte**. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1960.

_____. **Poesia ingênua e sentimental**. Estudo e tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

SCHLEGEL, A. W. **Doutrina da arte**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Edusp, 2014.

SCHLEGEL, F. Conversa sobre poesia In: _____. **Fragmentos sobre poesia e literatura (1797-1803)**: seguido de Conversa sobre poesia. Tradução de Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. **Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe**. Müncher: Ferdinand Schöningh, 1967. 22. v.

SCHOLEM, G. Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung“ In: ROSENZWEIG, F. **Der Stern der Erlösung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 525-549.

_____. Mística da linguagem In: _____. **O nome de Deus, a teoria da linguagem, e outros estudos de cabala e mística**: Judaica II. Tradução de Ruth Joanna Sólón e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. The messianic idea in Kabbalism In: _____. **The messianic idea in Judaism**. Tradução de Michael A. Meyer. New York: Schocken Books, 1971.

_____. Toward an understanding of the messianic idea in Judaism In: _____. **The messianic idea in Judaism**. Tradução de Michael A. Meyer. New York: Schocken Books, 1971.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a morte**. Organização de Ernst Ziegler. Tradução de Karina Jannini. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

SELIGMANN-SILVA, M. A era do trauma. **Cult**, São Paulo, n. 205, pp. 47-51, 2006.

_____. A literatura do trauma. **Cult**, São Paulo, n. 23, pp. 40-47, 1999.

_____. **Ler o livro do mundo**. São Paulo: Iluminuras, 1999.

_____. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, pp. 65-82, 2008.

_____. “*Zeugnis*” e “*Testimonio*”: um caso de intraduzibilidade entre conceitos. **Pandaemonium Germanicum**, São Paulo, n. 6, pp. 67-83, 2002.

SEMPRUN, J. **A escrita ou a vida**. Tradução de Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **O morto certo**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Arx, 2005.

SONTAG, S. **Sobre fotografia**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOREL, G. **Reflexões sobre a violência**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

STEINER, G. O milagre vazio In: _____. **Linguagem e silêncio**. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. O poeta e o silêncio In: _____. **Linguagem e silêncio**. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. O repúdio à palavra In: _____. **Linguagem e silêncio**. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STERNE, L. **A vida e as opiniões do cavalheiro Tristram Shandy**. Tradução de José Paulo Paes. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SÜSSEKIND, P. Hamlet e o espelho In: FREITAS, V.; COSTA, R.; PAZETTO, D. (Organizadores). **O trágico, o sublime e a melancolia**. v. 1. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2016.

SUZUKI, M. A ironia: dialética e diálogo In: _____. **O gênio romântico**. São Paulo: Iluminuras, 1998.

SZONDI, P. **Ensaio sobre o trágico**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TIMM, R. **Existência em decisão**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. Linguagens da morte. **Veritas**, Porto Alegre, v. 65, n. 1, pp. 1-16, 2020.

TODOROV, T. **Diante do extremo**. Tradução de Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

TORRES FILHO, R. R. **O espírito e a letra**. São Paulo: Ática, 1975.

TRAVERSO, E. **La historia desgarrada**: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales. Tradução de David Chiner. Barcelona: Herder, 2001.

VACCARI, U. R. **A poética do paradoxo**: estética e filosofia em Hölderlin. Florianópolis: Editora da UFSC, 2022.

_____. O lamaçal do progresso. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 153, pp. 781-802, 2022.

_____. O marxismo literário de Benjamin: entre a dialética e a imagem In: CORREIA, A.; RENAN R.; RENNYSER, R. (Organizadores.). **Pensamento & Realidade**: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

VERNANT, J.-P. **A morte nos olhos**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. El espejo de Medusa In: _____. **El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia**. Tradução de Javier Palacio. Barcelona; Buenos Aires: Paidós, 2001.

_____. Perseu, a morte, a imagem In: _____. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Tradução de Anna L. A. de Almeida Prado, Filomena Y. H. Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VIDAL-NAQUET, P. **Os assassinos da memória**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1988.

WIESEL, E. **A noite**. Tradução de Irene Ernest Dias. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. For some measure of humility. **Sh'ma**, Port Washington, v. 5, n. 100, p. 314-316, 1975.

_____. How and why I write In: _____. **Against silence**. v. 2. New York: Holocaust Library, 1985.

_____. The Holocaust as literary inspiration In: _____; DAWIDOWITZ, L. S.; RABINOWITZ, D.; BROWN, R. M. **Dimensions of the Holocaust**. 2. ed. Evanston: Northwestern University Press, 1990.

WIEVIORKA, A. **The era of the witness**. Tradução de Jared Stark. Ithaca: Cornell University Press, 2006.

WITTGENSTEIN, L. **Cultura e valor**. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Investigações filosóficas**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.