

## A POTÊNCIA DO TESTEMUNHO: UM DIÁLOGO ENTRE ARISTÓTELES E AGAMBEN

Alan Duarte<sup>1</sup>  
Emanuel Nobre<sup>2</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem por objetivo compreender de que maneira a categoria aristotélica de potência (*dynamis*) pode auxiliar no entendimento de uma ética pós-Auschwitz. Tal questão se apresenta na medida em que as aporias acerca da definição do sujeito que testemunha saltam aos olhos. Dessa forma, revelar-se-á o sentido de “estado de exceção” no qual o campo de concentração surge, seguido da apresentação das aporias do testemunho e da investigação acerca das categorias de “potência” e de “homem” na obra *De anima*, de Aristóteles, mediado pela leitura feita por Giorgio Agamben.

**Palavras-chave:** Agamben. Aristóteles. Potência. Testemunho.

## THE POTENCY OF WITNESS: A DIALOGUE BETWEEN ARISTÓTELES AND AGAMBEN

**ABSTRACT:** This article aims to understand how the Aristotelian category of potency (*dynamis*) can help in the understanding of post-Auschwitz ethics. Such a question arises insofar as the aporias about the definition of the subject that witnesses appear in the eye. In this way, the sense of "state of exception" in which the concentration camp emerges will be revealed, followed by the presentation of the aporias of testimony and the investigation of the categories of "potency" and "man" in *De anima*, of Aristotle, mediated by the reading made by Giorgio Agamben.

**Keywords:** Agamben. Aristóteles. Potency. Witness.

---

<sup>1</sup>Estudante de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Universidade Estadual do Ceará. Ceará. Brasil. E-mail: [duartealanaraujo@hotmail.com](mailto:duartealanaraujo@hotmail.com)

<sup>2</sup>Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduação e Mestrado pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Universidade Estadual do Ceará. Ceará. Brasil. E-mail: [emanuel-lucas@live.com](mailto:emanuel-lucas@live.com)

## 1 INTRODUÇÃO

O artigo em questão se propõe a investigar as aporias que Giorgio Agamben, a partir da leitura de Primo Levi, explicita acerca do testemunho daqueles que presenciaram o horror nazista e sobreviveram. Para isso, parte-se da compreensão do “biopoder” atrelado a forma do Estado de governar, que incide, pois, seu domínio sobre os corpos, de maneira tal que o paradigma desse poder é observável na figura da “vida nua”, a qual, em Auschwitz, aparece como o “muçulmano”.

No entanto, o testemunho dos sobreviventes é marcado por uma dupla impossibilidade, que consiste em falarem por “delegação”, ou seja, em nome dos que de fato “tocaram o fundo” de Auschwitz e podem, por isso, serem considerados as “testemunhas integrais”. Mas esse processo de pleno testemunhar se dá em função da morte das mesmas, condição praticamente inerente às “vidas nuas”, pois, matáveis, em que no campo esse caráter se eleva ao extremo. Além disso, observa-se a impossibilidade de transposição de uma não linguagem, mutilada e obscura, daqueles que “fitaram a Górgona”, voltando, quando não mortos, mudos dessa experiência, para a linguagem dos que testemunham. Qual é, portanto, o estatuto ontológico do sujeito que testemunha?

Para responder tal questão, amplamente exposta na primeira parte do artigo, estabelece-se uma via inusitada, pois volta-se as considerações de Aristóteles acerca da “alma” e sua divisão tripartite, bem como sua compreensão da relação umbilical entre potência de ser ou fazer e potência de não ser ou não fazer. Isso se dá em função do importante papel que o filósofo grego assume dentro do quadro intelectual de Agamben, o qual, por essa razão, estabelece, como método de investigação, uma “arqueologia da potência”.

Por fim, na terceira e última parte, estabelece-se a conexão entre as duas partes anteriores, por meio da investigação da “vergonha” e da suposição da semelhança entre a sua estrutura e a da subjetividade, permitindo, por meio do jogo entre potência e impotência, esclarecer as aporias em volta da definição do sujeito que testemunha.

Para isso, a metodologia utilizada consiste na análise das diferentes obras de Giorgio Agamben, muito embora o foco esteja no seu livro intitulado *O que resta de Auschwitz?*. Ademais, utiliza-se a obra *De anima*, de Aristóteles, além do auxílio de

pensadores como Walter Benjamin e Primo Levi, tentando-se solucionar a problemática em questão.

## 2 AS APORIAS DO TESTEMUNHO

No Prefácio da obra “*É isso um homem?*”, Primo Levi (1988, p. 7) convida o leitor a pensar acerca da “infecção latente” que assola as nações modernas, dizendo respeito à compreensão do estrangeiro com um inimigo. Tal ponto de vista, se tornado premissa maior de um silogismo não enunciado e cruel, conduz à inevitabilidade do Campo de Extermínio, do qual ele foi um sobrevivente.

Tal compreensão, marcada em sua pele, na medida em que Levi trazia as marcas do *Lager* nazista, aponta para um problema maior e mais profundo, referindo-se à própria constituição do *nomos* político moderno. Diante disso, Agamben (2015, p. 42) afirma: “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar regra”. Assim, somos convidados a não observar o “campo” sob o ponto de vista histórico, como algo que ficou (ou restou) do passado, levando em consideração que os Historiadores da *Shoá* já forneceram bastante material sobre esse assunto. Na verdade, tal análise aponta para a matriz oculta (“*arcanum imperii*”) do espaço político de exceção em que vivemos.

Com a exceção tornada regra, mediante a precisa afirmação de Benjamin (2016, p. 13), na sua oitava Tese sobre a História, há uma generalização da “zona de indistinção” entre *nomos* e anomia, de maneira tal que nota-se a sua transposição para o “campo”. Assim, não apenas *nomos* e anomia, mas também dentro e fora, lícito e ilícito, exceção e regra, confundem-se, de modo que no campo isso é experimentado logo na chegada dos deportados, em que a própria descida do trem é marcada por uma incerteza acerca do futuro, pois o critério de distinção entre os hábeis e inhábeis (estes logo mandados para as câmaras de gás) logo desaparece, restando apenas o abrir as portas dos dois lados dos vagões, de modo que a entrada para o campo ou para a câmara, dava-se ao acaso, aleatoriamente. (LEVI, 1988, p. 22)

Desenha-se, pois, um paradoxo, na medida em que há um pedaço do território que é colocado fora do ordenamento, mas que não lhe é exterior. Denota-

se, assim, a íntima ligação do Direito com a sua suspensão, capturando a “vida nua”, aquela que acabou de ser abandonada. (AGAMBEN, 2004, p. 12)

A potência mesma dessa análise diz respeito precisamente a capacidade de observar o “campo” para além dos seus elementos históricos e jurídicos, não se reduzindo a compreendê-lo tão somente a partir da experiência nazista, mas que se alastra para os outros países, assumindo diferentes formas, em face do igual disseminar-se do “estado de exceção”. Assim, os critérios para entender o “campo” são dois: a “materialização do estado de exceção” e a “criação de um espaço para a vida nua”.

Já no livro *O que resta de Auschwitz?*, Agamben é conduzido a se indagar acerca do significado ético do extermínio no campo, bem como sua atualidade. Para tanto, ele se afasta da sua obra “*Homo sacer I*”, em que ele analisa o significado jurídico-político do campo, passando a focar agora na figura do “testemunho”, a qual traz em seu bojo, de forma mais precisa, as aporias do “campo”. Aporia que se apresenta na sua própria figura, na medida em que “*shoá*”, termo que Agamben retoma de Shoshana Felman e Dori Laub, indica, melhor do que “Holocausto”, o que no campo ocorreu, ou seja, o fato de que lá se constitui como um “acontecimento sem testemunhas”. Então, como é possível se falar de testemunhas, ou que posição assume Levi (dentre as outras testemunhas sobreviventes) diante desse paradoxo? (CASTRO, 2012, p. 90)

Testemunho aqui assume uma dupla impossibilidade, explicitando sua aporia constituinte. É a tentativa de desvendar essa aporia que marca a discussão ética pós-Auschwitz em Agamben. Impossibilidade mediante o próprio testemunho, uma vez que no campo surge a figura do “intestemunhável”, de modo que ele, paradoxalmente, é a “testemunha integral”, mas que não sobreviveu, testemunhando Auschwitz em todo seu horror, tocando seu fundo ao “fitar a Górgona”. E ainda que voltasse de lá, estaria mudo. Assim, os que sobreviveram, e portanto não tocaram o fundo do campo, só testemunham por delegação, em nome dos “intestemunháveis”. O testemunho traz em si uma “lacuna”, valendo essencialmente pelo que nele falta, testemunhando-se pela “impossibilidade de testemunhar”. (AGAMBEN, 2008, p. 43)

Tal lacuna do testemunho é fruto de uma não-linguagem, uma linguagem mutilada e obscura que lá surge, a exemplo de Hurbinek, que nasceu no campo, tecendo, posteriormente, não mais do que um “balbuciar desarticulado”. Essa é a

dimensão do voltar mudo do campo. A aporia consiste justamente na passagem, aparentemente impossível, de uma não-linguagem dos que tocaram o fundo, para uma linguagem, a dos sobreviventes. Como dar conta dessa “lacuna”, esse é o problema que o testemunho apresenta.

O “intestemunhável” aparece em uma figura extrema e obscura formada no campo, expondo o limiar de uma (bio)política que gera a “vida nua”: o muçulmano.

A história – ou melhor, a não história – de todos os “muçulmano” que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do Campo, ou por causa d sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronava e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. (LEVI, 1988, p.132)

Ora, o “muçulmano” expõe o caráter irônico do título do texto de Levi, na medida em que já se sabia que eles não eram mais homens, nem vivos, nem mortos, onde apenas suas funções vitais restavam, minimamente, preservadas. Elimina-se, então, toda possibilidade de distinção entre “homem” e “não-homem”, apresentando um umbral entre a vida e a morte, marcado por uma fina película chamada “*Selektion*”, enquanto limite do não-lugar central ocupado pelos “muçulmanos”, decidindo entre quem ia para a câmara de gás ou permanecia vivo. No entanto, sabia-se que, em última instância, o “muçulmano” era o “nervo”, o umbral que todos estavam prestes a ultrapassar. Daí a dificuldade de olhar ou conviver com eles.

Eles são as “testemunhas integrais”, que diferentemente da minoria que sobreviveu, “fitaram a Górgona”, de modo que ou não sobreviveram ou voltaram mudos. (LEVI, 2016, p. 66) Nesse sentido, é válido ressaltar que a referência à figura mitológica da Górgona, vital para a compreensão do campo, não exprime um espaço físico visto pelos que morreram, mas antes uma “impossibilidade de conhecer e ver”, resultando na aporia da não-linguagem que marca o campo.

Nesse sentido, entende-se que, para compreender o estatuto do testemunho, bem como da subjetividade, uma vez que não está claro quem de fato é o sujeito que testemunha, é vital a análise de outra categoria que marca as obras de Agamben, bem como sua compreensão de homem: a potência. Para isso, ele valesse das obras de Aristóteles, perquirindo as aporias lá presentes acerca do embate entre “ato” e “potência”, assim como a distinção entre “potência de ser” e “potência de não ser”.

### 3 O PROBLEMA DA POTÊNCIA EM ARISTÓTELES

O livro *De anima*, de Aristóteles, conduz o leitor a se indagar acerca da natureza da “alma”, colocando em xeque, por meio, principalmente, de aporias, o que os filósofos pré-socráticos de até então tinham teorizado a respeito dessa questão. “Alma” aqui compreendida enquanto “princípio da vida”, de modo que, o que lhe é próprio é o “movimento” e a “sensação”. Esta última será o foco da presente investigação.

Para isso, como nos lembra Aristóteles (2011, p. 43): “O ponto de partida de toda demonstração é, de fato, uma definição da essência”. Nesse sentido, deve-se indagar se a “alma” é substância, qualidade ou quantidade; se é ato (*energeia*) ou potência (*dynamis*). O que o auxilia, inicialmente, nessa investigação, é pensá-la a partir de seus “estados passivos” (tais como o ardor, a coragem, o medo, a alegria, etc.) os quais são expressos na matéria. Por isso compete ao “físico” (cientista da natureza) tal pesquisa.

Somente na segunda parte de sua obra, uma vez que já levado até as últimas consequências as aporias que conduzem o indivíduo ao pensar o “movimento” como constituinte, necessariamente, da alma, o autor pôde levar a cabo a definição buscada. Para isso, ele distingue, dentro do “Ser”, um de seus gêneros, a “Substância”, a qual pode ser tanto “matéria” (potência, uma vez que indeterminada) quanto “forma” (ato, que determina a matéria), bem como as duas coisas ao mesmo tempo (ARISTÓTELES, 2011, p. 71)

Nesse sentido, a partir desses dois conceitos, pode-se pensar um corpo natural, o qual adquire vida por meio da “alma”, em oposição a um corpo inerte, mera matéria. A “alma”, portanto, é apresentada como a “forma de um corpo natural

que possui vida em potência”, ou, mais claramente, “alma é o ato de um corpo”, sua substância formal, a qual determina a matéria, conferindo-a vida. O mesmo raciocínio está presente na representação de um “olho” (mera matéria) que se torna o que é a partir da “visão”, a qual é sua “forma”, portanto.

Diante disso, Aristóteles divide a alma em três funções ou faculdades primordiais: nutritiva, sensorial e intelectual. O problema surge justamente na tentativa de pensar mais a fundo o que é a sensação. Daí perguntar o porquê de não percebemos os nossos próprios sentidos. Para isso, explica ele que “[...] o perceptível não é em ato, mas apenas potência. A faculdade sensorial é paralela ao que é combustível, que nunca se inflama espontaneamente, exigindo um agente capaz de desencadear a ignição” (ARISTÓTELES, 2011, p. 86).

A pergunta pelo significado da “faculdade” enuncia algo mais sério, uma discussão acerca da potência, subjacente a ela. Isso se expressa na medida em que há agora a distinção clara entre “sensação em ato” e “sensação em potência”. A primeira só se realiza em face de um “catalisador”, o objeto, caso contrário, permanecendo tão somente em potência. É nesse sentido que o “termo ‘faculdade’ exprime, assim, o modo como uma certa atividade é separada de si mesma e atribuída a um sujeito, o modo como um vivente ‘tem’ sua práxis vital” (AGAMBEN, 2015, p. 245).

O separar-se da sua atividade ocorre na medida em que a sensação traz em seu bojo a dupla significação de ser em ato e em potência, e uma vez que ela não pode ser sempre em ato, somente em potência que se observa tal separação e formação como “faculdade”. Esta é entendida como “*hexis*” (de *echo*, “ter”), o “ter” uma “in-existência” da sensação, a qual não é uma simples ausência, mas que atesta a presença da falta em ato. “Ter uma potência, ter uma faculdade significa: ter uma privação. [...] *hexis* de uma *steresis*”.

Em Aristóteles, tal questão é ilustrada a partir do problema da definição do “ser como conhecedor”.

Pode-se falar de um ser como conhecedor quer quando dizemos que um ser humano é conhecedor, entendendo que ele pertence à classe dos seres cognoscentes e que possuem o conhecimento, quer quando nos referimos a um ser humano que possui realmente o conhecimento do ler e escrever. Cada um deles possui uma potência, mas não do mesmo modo. O primeiro a possui no sentido de que seu gênero ou matérias é este ou aquele, o

segundo no sentido de que é capaz de especulação, quando o desejar, na hipótese de não haver um obstáculo externo que o detenha. Enfim, há o caso daquele que já se encontra especulando: ele é um conhecedor em ato e conhece no mais pleno sentido, por exemplo, que isso é A. Portanto, os dois primeiros são conhecedores em potência: o primeiro realiza sua potência mediante uma alteração qualitativa, nomeadamente passando reiteradamente, graças ao estudo de um estado para seu oposto; o segundo realiza sua potência diversamente, passando da simples posse do sentido ou a gramática (ler e escrever) para o próprio exercício.

A expressão sofrer ação não é uma expressão simples, mas de múltipla acepção. Numa acepção, indica uma forma de destruição sob a ação do contrário; numa outra, significa, em lugar disso, a preservação do ser em potência graças ao ser em ato e a ele semelhante da mesma maneira que a potência em relação ao ato. (ARISTÓTELES, 2011, p. 87)

Esse longo trecho denota que há dois tipos de potência. Uma que sofre alteração e se destrói para formar uma outra coisa. E outra que é uma potência que preserva sua potência na passagem ao ato, podendo por isso voltar a ser potência, ou seja, aquele que especula pode parar de fazer isso, dialogando com sua privação, sem que com isso seja prejudicado sua potência.

Aristóteles, mais à frente, dá exemplos ainda mais concretos para auxiliar nessa distinção. Ele se refere a uma “potência genérica” como no caso do menino que pode se tornar um general ou o que quiser quando crescer. É uma “potência específica” daquele que já possui certo saber ou habilidade, como o arquiteto que tem a potência de construir quando não está construindo, ou o tocador de cítara, que, ainda que não toque, pode tocar novamente. Nesse caso, não há uma alteração qualitativa, que pressuporia uma destruição da potência na sua passagem ao ato, uma vez que não se poderia voltar atrás, como no caso da criança que, uma vez tornada adulta, não pode voltar a ser criança, rejuvenescer. Desse modo, a “potência específica” se apresenta como “possibilidade do seu não-exercício”, “disponibilidade de uma privação” (AGAMBEN, 2015, p. 246).

Vale ressaltar que definir a potência pela sua “potência de não” (ser ou fazer) não implica anunciar uma “ausência de potência” nem uma “alteração qualitativa”. No embate (de termo opostos, mas complementares) entre “*dynamis*” e “*energeia*”, passa-se ao ato não sofrendo uma destruição, mas se conservando e aperfeiçoado a si (quando mais toca-se cítara, por exemplo, melhor músico se torna). Conserva-se como “potência de não” (toco, mas posso deixar de tocar), a qual é exclusiva dos humanos, uma vez que os animais estão limitado às suas condições biológicas determinadas. Anuncia-se tal “potência de não” para contrapor-se a tese dos

megáricos, de que se a potência fosse sempre de ser ou fazer, ela confundir-se-ia com o ato que a realiza. “Uma experiência da potência como tal é possível apenas se a potência for sempre também potência de não (fazer ou pensar algo) [...]” (AGAMBEN, 2015, p. 21).

Para melhor compreensão da maneira pela qual a potência é definida pela “potência de não”, a qual não é mera ausência, mas “presença privativa”, Aristóteles nos remete para o problema do “escuro”. Ainda sobre a discussão dos “sentidos”, ele separa cada um dos cinco sentidos e se propõe a pensar cada um deles.

No que se refere a visão, ele observa que seu objeto é o “visível”, o qual é composto pela “cor” mais “um certo tipo de objeto passível de ser descrito verbalmente, mas que carece de um nome”, que mais à frente ele o chamará de “transparente” (ou “diáfano”). Tanto “cor” quanto o “transparente” estão implicados, uma vez que a “cor” põe em movimento o “transparente” e esse constitui a “cor”, permitindo que ela seja visível. Isso ocorre, pois o “transparente” em ato é a luz, enquanto que em potência, é a escuridão (ARISTÓTELES, 2011, p. 90).

Escuridão pode, então, ser entendida como a “cor da potência”, uma vez que expressão da “privação” da determinação no transparente. A indicação de uma “privação da presença”, no caso em questão, assume somente no Livro III a forma de uma aporia, diante da súbita percepção de que quando vemos, sentimos que vemos (e sentimos pelo mesmo sentido que vemos): “Se perceber pela visão é ver e o que é visto é cor, ou colorido, então se é para vermos aquilo que vê, este originalmente tem que ser colorido” (ARISTÓTELES, 2011, p. 114).

Assim, pois está esclarecido a aporia, do sentir que vê com o mesmo sentido que vemos, já indicando que na passagem ao ato da visão, ainda se verifica a preservação de potência. Somente assim é possibilitado ver a si mesmo, ou seja, a “autoafecção”. Ora, aquilo que tem cor, possui também “transparente”, o qual pode ser tanto “luz” (ato) como “escuridão” (potência). Sintetiza-se tal caráter duplo em uma frase: “quando não vemos, é através da visão que distinguimos a escuridão da luz”. Mas o que isso quer dizer?

Quando não vemos (isto é, quando nossa vista permanece em potência) distinguimos, porém, o escuro da luz, vemos, digamos assim, as trevas, como cor da visão em potência. O princípio da visão ‘é, de algum modo, colorido’, e suas cores são o escuro e a luz, a potência e o ato, a privação e

a presença. Isso significa que sentir que se vê é possível porque o princípio da visão existe como potência de ver e também como potência de não-ver, e esta última não é uma simples ausência, mas algo existente, a *hexis* de uma privação (AGAMBEN, 2015, p. 248).

Não obstante, a própria neurofisiologia parece confirmar essa compreensão atribuindo tal atividade para a retina, ainda que estejamos com os olhos fechados. Isto é ocasionado pelas “células periféricas ditas *off-cells*” que produzem a autoafecção que chamamos de “escuro”. Assim, Agamben (2015, p. 248) completa: “A obscuridade é verdadeiramente a cor da potência, e a potência é essencialmente disponibilidade de uma *steresis*, de uma potência de não-ver.”

Resta agora analisar a última faculdade elencada por Aristóteles, exclusiva ao homem: a faculdade intelectual. Esta é responsável pelo pensamento, o qual pode ser distinguido, como já visto, em ato (especulação) e em potência (conhecimento). Mas seria o pensamento, enquanto faculdade, também potência, assim como a faculdade sensitiva?

Ora, o princípio do pensar, embora impassível, deve ser capaz de receber a *forma* de um objeto. Assim podendo ser idêntico em potência ao objeto, sem ser o próprio objeto. Para isso, não deve o pensar possuir nenhuma natureza própria, devendo, antes, ser “livre de mistura” para não criar nenhum obstáculo a nenhuma forma estrangeira. Nem deve ser mesclado ao corpo, para não assimilar suas qualidades. Dessa forma, pode-se concluir que a natureza do pensamento é “ser em potência”. Alegoricamente, podemos pensar nele como se o fosse uma “tabuinha” (*grammateion*), em que nada está inscrito em ato (ARISTÓTELES, 2011, p. 124).

Quando o pensamento se converte em um objeto específico no ato em que se diz conhecedor, na especulação, ele não passa integralmente ao ato, mas permanece em potência (de não). Esta é distinta da potência precedente à aquisição do conhecimento por aprendizagem, pois este suporia uma “alteração qualitativa” e um esgotar da potência na passagem ao ato, resultando na impossibilidade de retornar à situação anterior. A potência, pois, “específica” do pensar é o que possibilita o pensamento pensar a si mesmo.

#### 4 O SUJEITO QUE TESTEMUNHA

O problema ético que aparece a partir de Auschwitz, de acordo com Agamben, diz respeito ao lugar ausente que ocupa esse sujeito do testemunho. Portanto, o curso do trabalho dirigir-se-á para as aporias que circundam tal problemática, agora, já capacitados de resolvê-la, uma vez que a teoria aristotélica da potência e do homem foi descortinada.

No livro *O que resta de Auschwitz?*, tal reflexão é colocada nos dois últimos capítulos, o terceiro e o quarto, intitulados, respectivamente: “A vergonha, ou do sujeito” e “O arquivo e o testemunho”. Como o título do terceiro capítulo sugere, o problema é posto a partir da “vergonha”, ou mais especificamente, a partir de uma crítica à associação “apressada” de Levi (2016, p. 57) entre “vergonha” e “culpa”: “É um fato verificado e confirmado por numerosos depoimentos que muitos (e eu mesmo) tenham experimentado ‘vergonha’, isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento e depois.” Tal culpa se refere ao fato de viverem, aqueles que sobrevivem, no lugar de outrem, os quais são melhores, uma vez que não tiveram que adaptar-se à lógica do campo, como as reflexões referentes à “zona cinzenta” indicam, em que se nota as dificuldades de se estabelecer quem é a vítima e quem é o carrasco. Isso resulta no posterior desbravar de um novo terreno ético: o da “não-responsabilidade”, dado que seu oposto, a responsabilidade, é categoria ainda jurídica e, portanto, não ética (LEVI, 2016, p. 32-33).

Desativa-se tal articulação entre “vergonha” e “culpa”, pondo fim ao “conflito trágico” que reina nos problemas que se mascaram de éticos, os quais flertam com a junção “culpado-inocente”, uma vez que dele também se vale os agentes nazistas da SS, como Eichmann ao afirmar ser inocente perante os homens, mas culpado perante Deus. Agamben encaminha o leitor a pensar a “vergonha” para além dessa articulação, valendo-se dos textos de Levinas, filósofo francês, apontando-a não como uma carência ou algo que nos falta, mas como uma impossibilidade do nosso ser de “dessolidarizar-se” de si mesmo, conduzindo-nos a uma não suprimível presença a nós mesmos, a um *inassumível*.

Envergonhar-se significa: ser entregue a um *inassumível* [*inassumibile*]. No entanto, este *inassumível* não é algo exterior, mas provém da nossa própria intimidade; é aquilo que em nós existe de mais íntimo (por exemplo, a nossa

própria vida fisiológica). O eu é, nesse caso, ultrapassado e superado pela sua própria passividade, pela sua sensibilidade mais própria; contudo, esse ser expropriado e dessubjetivado é também uma extrema e irreduzível presença do eu a si mesmo. [...] Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria dessubjetivação, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito. Esse duplo movimento, de subjetivação e dessubjetivação, é a vergonha (AGAMBEN, 2008, p. 110)

Mais adiante, em ordem de melhor explicar o conceito que ele resgata de vergonha, o qual também pode ser entendido como “asco”, ele volta-se para Walter Benjamin, para quem o “asco” apresenta-se enquanto a sensação dominante de sermos reconhecidos por aquilo de que sente-se asco. Revela-se, pois, uma “alteridade *inassumível*”, uma vez se reconhece no objeto da repulsa, temendo ser reconhecido por ele. O que é facilmente observado dentro do “campo” em relação ao muçulmano e sua dificuldade de ser visto, enquanto o “nervo” deste espaço biopolítico. Dessa forma, quem sente vergonha é oprimido pelo fato de ser “sujeito da visão”, dialogando, portanto, “olhar e ser olhado”, revelando, inicialmente, a profunda conexão que a vergonha possui com o “sujeito”, compreendido nos seus dois sentidos: “ser sujeitado e ser soberano” (AGAMBEN, 2008, p. 112).

Muito embora essa seja uma relação interna ao sujeito, pode-se observá-la externamente, no ponto em que se assume a vergonha como objeto, no caso do “sodomismo”, em que reina dois polos: o masoquista e o sádico. Ora, ainda que o masoquista apaixone-se por sua passividade, reivindicando-a e, portanto, negando sua posição de sujeito soberano, ele tenta inutilmente fixar a passividade *inassumível*, mas, ao fazê-lo, assume, então, a posição de sujeito, ainda que passivo: o masoquista. E isso se dá por meio do diálogo com o sádico e com o estabelecimento de um contrato, das preferências sexuais, de uma palavra-chave para sair do “jogo”, etc. Da mesma forma com o “sádico” que não se vê plenamente na figura soberana. Há complementariedade de posições, as quais, mais à frente, também serão novamente separadas, mas já diante de uma máquina biopolítica.

Mas essa estrutura também se apresenta internamente, indicado a equivalência entre a estrutura da vergonha e da subjetividade. Para isso, ele busca a compreensão de Kant acerca do tempo, entendido enquanto “autoafeição”, o que possibilita a intuir a nós mesmos. Tal “autoafeição” opera mediante um “intelecto” que age sob um “sujeito passivo”, tudo de modo apriorístico. Assim, como passivos

a respeito de nós mesmo. Passividade e atividade coincidem, de forma que ser “passivo” é “sentir ativamente seu ser passivo”, sua própria receptividade (KANT, 2005 p. 79).

Há, pois, novamente, um apaixonar-se por sua passividade. Esse movimento redundante entre polo ativo e passivo é semelhante ao pensamento que pensa a si mesmo, o qual se dá somente mediante sua constituição como pura potência, “tabuinha” onde nada se acha escrito. Indica-se, pois, a concepção do homem como potência, melhor desenvolvida posteriormente, mas circunscreve-se no problema do campo de extermínio, na medida em que a subjetividade depara-se com uma passividade cindida: “polo puramente receptivo (o muçulmano)” e “polo ativamente passivo (a testemunha)”, indicando a “intimidade” entre eles (e, em última instância, entre os processos de subjetivação e dessubjetivação), mas que não se traduz em identidade.

A experiência dessubjetivante da vergonha é vista no próprio ato da palavra, mediante, para Agamben (2008, p. 120), a diferença estabelecida por Saussure entre “Língua” (*langue*) e “Discurso” (*parole*), em que nota-se uma realidade cindida, onde não há comunicação ou transição, de modo que não se pode prever como os signos serão postos em funcionamentos, nem as palavras indicarem o que o outro quer significar. Isso, qualquer palavra “polissemântica” pode mostrar. Só com a introdução, por Benveniste, dos “*shifteres*” ou “indicadores de enunciação” (como: eu, tu isso, aqui, agora.), o indivíduo pode valer-se desses signos para se apropriar da língua e a pôr em movimento. Tais enunciadores não têm um significado lexical, sendo tão somente instâncias do discurso que os contêm, o “fato de ter lugar”.

Assim, o indivíduo, que se constitui enquanto um “eu”, só pode se identificar no acontecimento do dizer, e não no que é dito, uma vez que tais enunciadores não se referem ao texto do enunciado, mas ao seu lugar. Portanto, a passagem da “língua” ao “discurso” é acompanhada de um movimento de subjetivação e dessubjetivação, uma vez que o indivíduo se abole como ser real para se tornar “sujeito da enunciação” apresentando-se como um “eu” vazio de substancialidade, cujo único conteúdo é a referência ao discurso.

Daí o porquê ser tão difícil estabelecer o sujeito do testemunho, pois neste se revela a estrutural paradoxal da subjetividade. Desse modo, Agamben (2008, p. 124-125) pontua que: “O sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma

dessubjetivação”, em que, para além do aparente paradoxo, estabelece-se a intimidade que liga subjetivação e dessubjetivação, expressando-se, mais uma vez de maneira enigmática, na seguinte fórmula: “Os homens são homens enquanto dão testemunho do não homem”.

Assim, estabelece-se a vergonha como estrutura similar da subjetividade (e da própria consciência, enquanto instância puramente linguística), pois ambas conduzem a um *inassumível*, claramente reconhecível na consciência, após os estudos psicanalíticos que indicam um inconsciente. E na subjetividade *per se*, mediante o esclarecimento da linguística, em que o sujeito se apropria da língua por meio de uma expropriação integral de si, remetendo-se, então, de um “ser que fala” para um “ser vivo”, de uma “subjetivação” para um “dessubjetivação”, de um “humano” para um “não humano”, ou seja, remetendo sempre a um *inassumível*. É diante da impossibilidade de tais estruturas se identificarem, ainda que íntimas, que se permite o testemunho, o qual “tem lugar no não lugar da articulação”, ou articulações, biopolítica exposta.

A partir dessa cisão observável no homem, o poder atua no sentido de não lidar somente com a vida e com a morte, ou seja, não somente destinando-se a “fazer morrer e fazer viver”, mas a “fazer sobreviver”, prologando a existência da “vida nua”, enquanto matriz oculta subjetiva desse sistema. Nesse sentido, a tese que resume a lição em Aushwitz é a seguinte: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”, de modo que as diferentes tentativas de explicar esse aparente paradoxo recaem na figura do “muçulmano”, revelando que a aporia de Levi acerca do testemunho, que caracteriza o muçulmano como a “testemunha integral”, indica a estrutura íntima da subjetividade, já descortinada, a bem-dizer: “o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi destruída” (AGAMBEN, 2008, p. 135-136).

Assim, o *inassumível* do homem é posto em relevo, bem como a intenção aristotélica de definir a potência a partir da impotência, de sua *steresis*, revelando o interesse biopolítico pela “vida nua”, pois, assim, com a impotência tem papel primordial ao se pensar a potência, assim também a “vida nua” assume um importante papel ao pensar a “forma de vida” homem, mas ainda no contexto biopolítico, pois opera mediante tal cisão. Essa articulação com a teoria aristotélica não é indevida pois, se só aquele que teve sua humanidade destruída pode dar

testemunho do humano, de modo que é o muçulmano a testemunha integral, então não é possível destruir integralmente o humano, uma vez que ser de potência, de forma que algo sempre “resta”: o testemunho. E não somente este se situa no não lugar de uma cisão irreconciliável, mas o próprio “homem”, já em contexto em que se desativa a máquina biopolítica, restituindo ao homem toda sua potência originária.

O homem pode sobreviver ao homem é o que resta depois da destruição do homem, não porque haja em algum lugar uma essência humana a destruir ou a salvar, mas porque o lugar do humano está cindindo, porque o homem tem lugar na fratura entre o ser que vive e o ser que fala, entre o não-humano e o humano. Ou seja: *o homem tem lugar no não-lugar do homem, na frustrada articulação entre o ser que vive e o logos.* [...] o homem é um ser de potência e, no ponto em que ao captar a sua infinita indestrutibilidade, acredita estar apreendendo a sua essência, o que se vê, então, é que “já não tem nada de humano” (AGAMBEN, 2008, p. 137).

É diante da possibilidade de ser pensar o homem a partir da potência, que tal operação pode ser igualmente realizada no âmbito da linguagem, permitindo deslocar o que Foucault (2008, p. 98) entende por “arquivo”, enquanto um sistema geral de formação e transformação dos enunciados, os quais, entendidos como “função de existência”, situam-se entre a “*langue*” e o corpus do dito, ou, mais precisamente, entre o dito e o não dito (mas dizível) da linguagem. Agamben (2008, p. 146) desloca tal problemática para o âmbito mesmo da língua, pensando a partir da sua relação com o seu dentro e fora, dizível e não dizível. Desse modo, a relação entre o a possibilidade e a impossibilidade de dizer é intitulada como “testemunho”.

Assim, pensar a enunciação no plano da *langue*, significa inscrever nessa potência uma cisão que a separa, assim como a “faculdade” aristotélica, comportando, na sua passagem ao ato, uma possibilidade que não se esgota e pode voltar a ser o que foi (assim como o músico que deixa de tocar, mas que continua músico), e por isso dialogando, necessariamente com a potência de não, impossibilidade de dizer, que, como já dito, distinguiu-se da ausência de potência, sendo, na verdade, privação da mesma, contingência: “poder não”, ou, mais precisamente, “é o dar-se efetivo de uma possibilidade, o modo no qual uma potência existe como tal” (AGAMBEN, 2008 p. 147). Assim, tem-se a exigência de um sujeito que atesta, na possibilidade de falar, uma impossibilidade da palavra. Tal é a estrutura da testemunha.

Levando o aspecto da possibilidade em consideração, descortina-se a relação do “testemunho” com a subjetividade. Tal questão é relevante, na medida em que a biopolítica, como fica exposto em Auschwitz, tenta introduzir nos operadores da subjetivação (possibilidade e contingência) a impossibilidade (não poder ser) e a necessidade (não poder não ser), forçando-os no real, como deixa transparecer a afirmação de Goebbles acerca da política: “a arte de tornar possível o que parece impossível” e tentando conduzir ao extremo uma experiência no ser de pleno desconcerto e desarticulação ontológica, de modo que o “muçulmano” seria o exemplar dessa tentativa de catástrofe do sujeito, como o império da dessubjetivação.

No entanto, o percurso intelectual que até aqui se estabeleceu, impossibilita pensar na plena separabilidade entre “subjetivação” e “dessubjetivação”, relegando à falha a intenção nazista, inclusive a intenção de constituir um “acontecimento sem testemunhas”. Para tanto, Agamben (2008, p. 151) resgata a etimologia da palavra “autor” (*auctor*), enquanto o gesto de conferir validade jurídica ao ato de um menor, e, portanto, trazendo em seu bojo os dois componentes, o capaz e o incapaz juridicamente. Ora, observa o filósofo italiano que *auctor* também pode assumir a forma de “testemunho”, o que se explica justamente por essa dualidade essencial. “O testemunho do sobrevivente é verdadeiro e tem razão de ser unicamente se vier a integrar o de quem não pode dar testemunho”, apontando para a inseparabilidade entre “afogados” e “sobreviventes”, ainda que não sejam idênticos.

Dessa forma, os dois paradoxos essenciais do testemunho (“O muçulmano é a testemunha integral” e “O homem é aquele que pode sobreviver ao homem”) estão esclarecidos, pois o que está expresso é essa estrutura íntima e dual do testemunho, enquanto ato de um “autor” e que, portanto, expõe o seu sujeito como cindido, entre “muçulmano” e “sobrevivente”. Gesto de um “autor”, pois só através da impotência tem lugar uma potência de dizer, convocando, assim, à palavra uma impossibilidade de falar. Traslado somente possível ante o erro dos “megáricos” de uma potência que se esgota na passagem ao ato, mas, como mostrado por Aristóteles, conserva-se, definindo-se pela impotência.

## CONCLUSÃO

A partir do que foi exposto até aqui, chama-se a atenção para importância do esclarecimento de questões de ordem ontológica (“potência de ser ou fazer” e “potência de não ser ou não fazer”, desempenhando um papel fundamental na constituição da definição de “homem”, neste contexto), sem as quais a totalidade do pensamento de Agamben restaria nebulosa e inacessível, correndo o risco de ser descartado apressadamente, de forma inconsequente, sem sequer ter sido previamente compreendido. Acerca de tais “críticos”, como é sabido ao longo da História, raro são os filósofos que escaparam de suas inconseqüências e arbitrariedades, postulando, sem justa causa, o fim de determinado modo de pensar ou de determinado filósofo. Por meio deste artigo, intencionou-se dificultar a banalização do pensamento de Agamben, trazendo à luz uma discussão presente no seu livro *O que resta de Auschwitz?*, em especial nos seus dois últimos capítulos (*A vergonha, ou do sujeito* e *O arquivo e o testemunho*), centrais para a constituição desta imagem de todo em relação à sua obra. Levando em consideração a dificuldade de leitura destes capítulos, dado suas densidades teóricas, algo que conduz os leitores desta obra a abandonarem, foi necessário o longo recuo (previamente estabelecido por Agamben), dentro da História da Filosofia, até Aristóteles, em seu livro *De anima*, para resgatar determinados conceitos de seu pensamento visando esclarecer as aporias que o “testemunho”, assim como a possibilidade de pensar uma ética pós-Auschwitz, suscitam.

Não obstante, não se trata tão somente de um problema teórico. O “estado de exceção” se generalizou nas democracias contemporâneas, o que conduziu ao aparecimento do “campo” nas suas variadas formas (concentraciônica, periferias, prisões etc.). Agamben levanta uma questão que intelectuais atentos as suas realidades não podem se desvincular. Assim, mediante a compreensão do modo de funcionamento da sociedade em que se origina o direito e o capitalismo, mediante sempre a exclusão de uma “vida nua” e “muçulmanos”, na sua forma extrema, em que aspectos econômicos e existenciais não podem ser desconectados, postula-se a centralidade desta categoria como “ponto de fuga” e de desarticulação da “máquina (bio)política” a que todos estão submetidos. Portanto, a partir da leitura de Agamben, é possível concluir que a revolução que encaminharia a sociedade para

uma “política do porvir” parte justamente dessa massa anômala, mas potente, possuidora da “chave mestra” definidora da política e de seus rumos.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 243 – 254.

\_\_\_\_\_. A obra do homem. In: **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 319 – 329.

\_\_\_\_\_. **Bartleby, ou da contingência**. Tradução de Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015.

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

ARISTÓTELES. **Da alma**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: **O anjo da História**. Tradução de João Barrento. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, Michael. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balbur Moosburguer. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2005.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

\_\_\_\_\_. **Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

**Artigo recebido em: 13/12/2017**

**Artigo aprovado em: 03/06/2018**

**Artigo publicado em: 18/07/2018**