



SEÇÃO: FILOSOFIA & INTERDISCIPLINARIDADE

Testemunhar é possível? Reflexões a partir de Jacques Derrida e Giorgio Agamben

Is it possible to be a witness? Reflections from Jacques Derrida and Giorgio Agamben

¿Es posible ser testigo? Reflexiones a partir de Jacques Derrida y Giorgio Agamben

**Andityas Soares de
Moura Costa Matos¹**

orcid.org/0000-0003-4249-4320
andityas@ufmg.br

**Fransuelen Geremias
Silva¹**

orcid.org/0000-0002-3862-4439
fransuelensilva@hotmail.com

Recebido em: 31 maio. 2023.

Aprovado em: 10 ago. 2023.

Publicado em: 13 nov. 2023.

Resumo: Este artigo investiga a possibilidade de testemunhar e reivindicar um testemunho "em verdade, da verdade, para a verdade". Questiona-se a relação entre testemunho e prova, levando em consideração uma crítica radical à concepção de verdade como presença, conforme apresentada por Jacques Derrida. Ademais, discute-se a impossibilidade de testemunhar eventos radicais, como argumentado por Giorgio Agamben. O objetivo é repensar o testemunho como algo que não pode cumprir sua promessa, ou seja, dizer a verdade. Apesar dessa impossibilidade, o testemunho ocorre no *rastros* (*trace*) da *escritura* (*écriture*) entre significantes e, seguindo as reflexões de Agamben, também se relaciona com algo que está além dessa significação. Assim, explora-se a importância de questionar o que já não está presente, mas que dá voz ao inominável e não pode ser expresso pela linguagem, como exemplificado por Agamben na análise da figura dos "muçulmanos" em Auschwitz. O artigo busca contribuir para uma melhor compreensão das razões pelas quais o testemunho não deve ser considerado apenas como meio de prova, e sim como algo que nos leva a experimentar a impossibilidade de testemunhar.

Palavras-chave: testemunho; verdade; Jacques Derrida; Giorgio Agamben.

Abstract: This article investigates the possibility of witnessing and claiming a testimony "in truth, of truth, for truth". It questions the relationship between testimony and evidence, taking into account a radical critique of the conception of truth as presence, as presented by Jacques Derrida. Furthermore, it discusses the impossibility of witnessing radical events, as argued by Giorgio Agamben. The objective is to reconsider testimony as something that cannot fulfill its promise, that is, to tell the truth. Despite this impossibility, testimony occurs in the *trace* (*trace*) of *writing* (*écriture*) between signifiers and, following Agamben's reflections, it also relates to something beyond this signification. In this sense, the importance of questioning what is no longer present, but gives voice to the unnamable and cannot be expressed by language is explored, as exemplified by Agamben in the analysis of the figure of the "muslim" in Auschwitz. The article seeks to contribute to a better understanding of the reasons why testimony should not be considered merely as a means of proof, but rather as something that leads us to experience the impossibility of witnessing.

Keywords: testimony; truth; Jacques Derrida; Giorgio Agamben.

Resumen: Este artículo investiga la posibilidad de testimoniar y reivindicar un testimonio "en verdad, de la verdad, para la verdad". Se cuestiona la relación entre testimonio y prueba, teniendo en cuenta una crítica radical a la concepción de verdad como presencia, tal como es presentada por Jacques Derrida. Además, se discute la imposibilidad de testimoniar eventos radicales, como argumenta Giorgio Agamben. El objetivo es repensar el testimonio como algo que no puede cumplir su promesa, o sea, decir la verdad. A pesar de esta imposibilidad, el testimonio ocurre en el *rastros* (*trace*) de la *escritura* (*écriture*) entre significantes y, siguiendo las reflexiones de Agamben, también se relaciona con algo que está más allá de esa significación. Así, se explora la importancia de cuestionar lo que ya no está presente, pero que da voz a lo innombrable y no puede ser expresado mediante el lenguaje, como lo ejemplifica Agamben en el análisis de la figura



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

de los "musulmanes" en Auschwitz. El artículo busca contribuir a una mejor comprensión de las razones por las cuales el testimonio no debe ser considerado únicamente como un medio de prueba, sino como algo que nos lleva a experimentar la imposibilidad de testimoniar.

Palabras clave: testimonio; verdad; Jacques Derrida; Giorgio Agamben.

Introdução

É possível testemunhar? Entendemos aqui o testemunho como ato de testemunhar e a palavra "testemunha" como o sujeito que diz dar testemunho sobre algo ou alguém. Assim, seria possível testemunhar, ou reivindicar um testemunho "em verdade, da verdade, para a verdade" sobre algum acontecimento, alguma coisa ou pessoa? A relação entre testemunho e prova está tão implicada na história ocidental que essa pergunta é pouco ou quase nunca feita. Quando essa questão é feita, as discussões giram basicamente em torno da validade e da confiabilidade do testemunho, especialmente em casos nos quais há evidências conflitantes ou quando a testemunha apresenta falas confusas, o que é utilizado com frequência para desqualificar suas narrativas.

Por outro lado, nosso objetivo é responder precariamente a essa pergunta por meio de uma crítica radical da concepção de verdade como presença² (em sentido *lato*, da "coisa mesma") com base na compreensão do testemunho a partir de Jacques Derrida, bem como na ideia da impossibilidade de testemunhar sobre eventos radicais, conforme proposto por Giorgio Agamben. Há no testemunho uma referência a algo a que não só nunca tivemos acesso completamente, mas, também, como veremos, que nunca "existiu" antes do próprio ato de testemunhar. Nesse sentido, só nos resta perceber o testemunho e a sua pretensão de verdade como campos de tensões essencialmente históricos, que abrem margens para múltiplas possibilidades sobre a verdade. E, por isso, talvez, a maneira mais sincera de responder a essas perguntas, a partir

de uma perspectiva desconstrutiva e crítica, seja afirmando positivamente a impossibilidade do testemunho de cumprir a sua promessa de dizer a verdade – compreendida, aqui, enquanto apresentação da "coisa mesma".

Nesse sentido, como será demonstrado, na perspectiva da desconstrução, não existe um significado primeiro a ser representado no discurso. Assim sendo, vamos nos dedicar à desconstrução da verdade como presença a partir da noção derridiana de *rastro* (*trace*), proposta em *A escritura e a diferença*, texto em que Derrida (2014) dá início aos movimentos simultâneos de inversão e deslocamento na escrita e na voz. Esse *quase-conceito* representa uma "nova" maneira de se expressar em contextos nos quais não há um significado enquanto presença à qual um significante remeta, mas apenas um jogo de diferenças entre significantes que se fazem compreensíveis na trama narrativa. Isso mostrará não apenas a impossibilidade de constituir uma identidade do que seja verdade no testemunho, mas também que a testemunha está impossibilitada de remeter ou recuperar um instante "em si". Nesse sentido, buscaremos elucidar que o testemunho se produz a partir de uma teia de rastros entre significantes nomeada, por Derrida, de *escritura* (*écriture*). Caminharemos, portanto, para a compreensão do testemunho como um ato que promete dizer a verdade que se constitui em uma escritura, trazendo à tona, em seu jogo, vários discursos, diferenças entre significantes ou aquilo ausente de presença "em si".

Por outro lado, torna-se importante também questionar aquilo que escapa a essa escritura, como proposto por Agamben (2008) em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, em que se enfatiza que o testemunho não é apenas o que resta, algo que se inseriria em um "dever de memória". Para Agamben (2008), o testemunho é uma forma de experimentar o inominável, que não pode ser plenamente expresso pela linguagem. O filósofo italiano explora a terrível experiência

² Temos como pano de fundo a concepção de presença conforme abordada na obra de Derrida, que, segundo Alice Serra (2016, p. 137), pode ser identificada "enquanto presença do objeto para o sujeito do conhecimento ou para a consciência, enquanto presença do sujeito ou da consciência para si mesmos, enquanto presença do presente temporal a partir do qual a apreensão do futuro e do passado e a apreensão do outro teriam sido fundamentadas, apagando as diferenças".

de Auschwitz em que certos prisioneiros foram desprovidos de voz ou da capacidade de se expressar, sendo chamados de "muçulmanos", mas também a de outros, que conseguiram sobreviver a esse evento para revelar a realidade do genocídio e, paradoxalmente, testemunhar por aqueles que não podem testemunhar, permitindo que, pela própria ausência de testemunho, a nudez da vida seja reconhecida, sua história possa ser contada e sua humanidade reafirmada em meio à privação da linguagem.

Para percorrer os caminhos dessa pesquisa, dividimos o artigo em quatro partes. A primeira é dedicada a (re)pensar o termo "testemunho". Nesse momento, buscamos compreender como a tradição ocidental vinculou a testemunha e o testemunho (ato de testemunhar) à verdade. Em um segundo movimento, nos dedicamos a pensar o testemunho a partir do rastro tecido na escritura, conforme proposto por Derrida. Em seguida, pensamos o testemunho a partir daquilo que não passa pela escritura, como proposto por Agamben. Com isso, na conclusão, buscamos desconstruir a noção de testemunho como prova, ampliando e ao mesmo tempo problematizando seu sentido.

1 A relação entre testemunho e verdade

A relação entre testemunho e prova como presentificação de uma verdade nem sempre existiu. No *Vocabulário das instituições indo-europeias*, de Émile Benveniste (1995), observamos que, no léxico grego, a testemunha é *mártiras* (μάρτυρας), o "mártir", não comportando nenhuma relação direta com certo valor de prova enquanto presentificação de uma verdade. Pelo contrário, trata-se de alguém que, em sua própria vida, em seus gestos, em suas renúncias, em seu corpo, é testemunha viva da verdade. Em especial, o mártir é quem *arrisca* a sua vida para manifestar a verdade, aproximando-se então da experiência da *parresia*. Esse tema é discutido por Foucault (2011, p. 151), em *A coragem da verdade*, para quem a expressão "*martýron tês aletheías*" ("ser a testemunha da verdade") é tardia, mas podemos retê-la para caracterizar no fundo o que foi o

cinismo na Antiguidade.

Segundo Foucault (2011), o cinismo é constantemente associado ao homem da *parresia*, o sujeito que diz a verdade, que tem coragem de dizer a verdade e faz da sua forma de existência uma condição essencial para esse dizer verdadeiro. O filósofo cínico afirma um modo de vida parresiástico que passa não apenas pelo discurso teórico, mas por uma forma de ser que se manifesta em sua aparência, em seu estilo de vida e em seu modo de agir. Os cínicos são aqueles que vivem escandalosamente, sem nenhum pudor, rompendo com os modos tradicionais de existência, para mostrar que a vida de acordo com a verdade só existe com o escândalo que os leva a entrar em conflito, em público, com os princípios compartilhados em certa comunidade, que seriam limitadores da manifestação da verdade.

Foucault (2011) cita, como exemplo, o gesto de Diógenes, o grande cínico da Antiguidade, masturbando-se em praça pública, diante do olhar do mercado ateniense, argumentando que tal ato é tão necessário como a própria alimentação, que é realizada normalmente em espaços públicos. Seu ato de confrontar os costumes e os poderes vigentes em seu tempo para mostrar uma necessidade da vida demonstra que aquele que testemunha incorpora tal ato ao seu estilo de vida. Nesse sentido, conforme aponta Foucault (2011, p. 152):

O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida. A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo, desde sua emergência, que podemos situar no século IV do período helenístico e que prossegue pelo menos até o fim do Império romano.

A igreja cristã derivou daí o termo mártir, em latim *martyre*, que seria a testemunha da fé; aquele que *entrega* (e não apenas põe em risco) a sua vida para testemunhar sua verdade. Como lembra Derrida (2015), os padres da igreja chamavam de mártires aqueles cristãos que eram mortos pelos

perseguidores e, assim, davam testemunho de sua fé. Nesse caso, o mártir testemunha oferecendo seu corpo e sua vida em nome de uma crença, não se contentando apenas em narrá-la. O uso do termo "mártir", por outro lado, é visto por Agamben (2008, p. 36) como a justificativa de uma morte que não tem fundamento. Ele recorre ao texto *Scorpiace*, de Tertuliano, no qual se alega que os padres da igreja se defrontavam com grupos heréticos que rejeitavam o martírio como testemunho de fé, dado que o ato em si constituía uma morte totalmente sem sentido. Para essa acepção herética, professar uma fé diante dos perseguidores que nada entendiam ou sequer acreditavam em Cristo seria algo sem propósito. Ademais, na visão dos grupos heréticos, se Cristo foi morto justamente para expiar os pecados da humanidade, não haveria explicação para que ele quisesse a morte daqueles que não fossem pecadores. A doutrina do martírio cristão nasce, portanto, segundo Agamben (2008, p. 37), para justificar uma morte sem sentido, ou melhor, para justificar uma "carnificina que não podia deixar de parecer absurda". Não haveria, assim, nenhum sacrifício, mas um massacre sem qualquer justificativa.

Já na etimologia latina, a testemunha assumiria uma acepção diferente. Etimologicamente, *testis* é o terceiro, aquele que está entre duas partes, por exemplo, aquele que estava presente em um conflito entre duas pessoas e que, portanto, viu e ouviu todo o acontecimento. Assim, ele poderá ser convocado ao tribunal para reportar aquilo que presenciou. Nesse âmbito, acredita-se que a testemunha desempenha a função de prova jurídica, podendo ser usada como peça de convicção capaz de presentificar o que teria ocorrido em um litígio. Benveniste (1995, p. 122) recorda-nos ainda que a palavra *testis* é a "testemunha que tudo vê e ouve às claras", indicando que o testemunho, desde a Antiguidade, implica tanto uma proximidade com algo ou alguém quanto uma primazia dos sentidos da visão ou da audição.

Outro termo latino para denominar a testemunha é *superste*, que designa alguém que vivenciou algo e sobreviveu e, portanto, pode

dar testemunho do que presenciou: "a morte ocorreu em uma família; os *superstites* subsistiram além do fato" (BENVENISTE, 1995, p. 277). Mas Benveniste (1995, p. 277) nos lembra de que esse não é o único emprego de *superstes*, pois o temos também indica alguém que ainda se mantém no acontecimento, "que assiste ao fato; que está presente" e pode narrá-lo. Nesse caso, acredita-se que a verdade é presentificada pelo e no corpo do sobrevivente. Diferentemente, o *testis* é alguém que estava presente no acontecimento como terceiro, não participando diretamente da cena testemunhada, sendo um observador externo ao fato.

A diferença entre *testis* e *superstes* nos remetem à querela entre Heródoto e Tucídides sobre o registro da história a partir do testemunho. Segundo Gagnebin (1997), Heródoto é considerado o primeiro historiador, enquanto Tucídides, na tradição, foi considerado o primeiro historiador "crítico". No entanto, os recursos de ambos para registrar os acontecimentos "históricos" eram muito diferentes. Heródoto tinha o objetivo de construir uma narrativa informativa agradável e verídica de um passado recente por meio de testemunhos sobre acontecimentos que ele mesmo viu ou de que tinha ouvido falar. Em suas *Histórias*, não há nenhuma preocupação em relatar um objeto determinado, e, de modo geral, seus relatos heterogêneos envolvem informações sobre suas viagens e englobam questões geográficas, sociológicas, antropológicas etc.

Por outro lado, Tucídides rejeita o método de Heródoto para construir uma base racional e metodológica, própria da historiografia. Ele não acreditava na memória e defendia que as falhas constantes daqueles que ouviram ou viram, bem como as subjetividades das narrativas, comprometiam profundamente o trabalho do historiador, pois as "testemunhas oculares de vários eventos nem sempre faziam os mesmos relatos a respeito das mesmas coisas, mas variavam de acordo com suas simpatias [...] ou de acordo com sua memória" (TUCÍDIDES *apud* GAGNEBIN, 1997, p. 28). Assim, para evitar "erros" na construção do passado, como comenta Gagnebin, Tucídides

defendia escrever a narrativa “segundo a ordem das razões históricas, como o faria um filósofo político ou um observador psicólogo, e não como um cronista, confiando em suas lembranças” (GAGNEBIN, 1997, p. 28). Nesse sentido, o texto deveria desenvolver-se de maneira coerente, com uma lógica que nos convencesse de suas hipóteses e de suas interpretações, e não contando várias versões de um mesmo fato, sem deixar margem para o leitor interpretar. Assim, poderíamos dizer que Tucídides cede espaço para uma narrativa histórica embasada nos fatos e despreza a percepção ocular e auditiva.

Na língua inglesa – e também nas neolatinas –, a raiz latina permanece em *testimony* e *to testify*, e indica o testemunho feito, sob juramento ou legalmente, por um terceiro ou um sobrevivente sobre um acontecimento em que esteve presente no passado. Esses termos são usados nas cenas jurídicas. Mas, lembra Derrida (2015), as expressões *witness* e *bearing witness* servem para expressar outra dimensão: o privilégio do olhar. A testemunha, como *witness*, passa a ser quem, no geral, viu um fato, presenciou com os olhos. Nessa perspectiva, tal testemunha, por ter visto, pode “provar” o acontecimento, isto é, pode ser convocada em um tribunal e jurar dizer a verdade sobre o que viu.

Benveniste (1995, p. 174) recorda que, em sânscrito, *vettar* tem o mesmo sentido de testemunho (*witness*) e significa “o que vê; em gótico, *weitwōps*, participio perfeito, é aquele que sabe por ter visto”. Entretanto, nesse remoto dualismo entre quem viu e quem ouviu, o primeiro parece ter sempre prioridade. Isso porque, segundo Derrida (2012a), em *Pensar em não ver*, a história da filosofia, de modo bastante insistente, concebeu uma autoridade do olhar, estabelecendo até mesmo uma relação entre “saber” e “ver”. Derrida retoma o termo grego *éidos*, enquanto *ontós ón*, para demonstrar que o privilégio da visão está relacionado com a herança estabelecida desde Platão.

O *éidos* em Platão é, antes de qualquer outra coisa, uma forma visível inteligível, constituída a partir de uma reflexão sobre o visível. Em outras

palavras, a interpretação do ser como *éidos* significou primeiramente uma relação entre o visível e o “saber”. Cabe lembrar que o verbo grego *oída* (*oĩda*) significa tanto “eu vi” quanto “eu sei” (GAGNEBIN, 1997, p. 16). Trata-se de um tipo de privilégio ocular que faz referência à valorização do fenômeno, da evidência, da clareza, da verdade e do “desvelamento”, como ele comenta (DERRIDA, 2012a, p. 81).

Nessa perspectiva, a testemunha é compreendida como alguém capaz de desvelar a verdade ou de adequar sua percepção à coisa, a partir do que viu. Com o reconhecimento dessa herança etimológica, podemos perceber como o testemunho vem sendo contaminado pela ideia de verdade provada. A testemunha como *testis*, *superstes*, *testimony* e *witness* é alguém que esteve presente e manteve contato com algo ou alguém (inclusive, com si próprio): ela “terá assistido, ao presente, à coisa da qual testemunha. Cada vez o motivo da presença, do estar presente ou de ser-em-presença se encontra no centro destas determinações” (DERRIDA, 2005, p. 26, tradução nossa). Em outras palavras, a testemunha deve presentificar o que aconteceu. Aqui, presentificação expressa a relação (problemática) do testemunho com o valor da verdade: apenas um testemunho capaz de presentificar aquilo que viu é digno de confiança. Nesse sentido, a testemunha tem sempre um compromisso com a presença, que, para se cumprir, requer uma presentificação da coisa presenciada. Além disso, a testemunha só será confiável caso se restrinja ao acontecimento “original”, que deve ser reproduzido com constância; também nesse aspecto, o caráter literal e repetível do testemunho é indispensável para ser aceito. Assim, o valor “literal” e presentificativo da coisa testemunhada implica tanto um relato exato do que aconteceu quanto a capacidade do testemunho de ser repetido sem alteração.

Cabe observar, portanto, que essa presentificação da coisa testemunhada para ocorrer recorre ao privilégio do tempo presente, compreendido como predominância do “agora”. Derrida (1991) nos diz que tal predominância do tempo presente

sempre foi atuante na tradição da metafísica ocidental, em que o processo de significação acontece a partir da ideia de presença proveniente da percepção do presente. Nessa perspectiva, ao privilegiar o presente, o tempo é compreendido como uma sucessão de "agoras" ou "instantes" dados em uma linha temporal. Assim, "de Parmênides a Husserl, nunca o privilégio do presente foi posto em questão. [...] Ele é a própria evidência e nenhum pensamento parece possível fora do seu elemento. [...] O passado e o futuro são sempre determinados como presentes passados ou presentes futuros" (DERRIDA, 1991, p. 69).

Aristóteles, no livro IV da *Física*, dedicou-se a discorrer sobre esse conceito vulgar de tempo, apesar da sua afirmação de que o tempo não é um *ente* e nem seria composto por partes "de instantes" que poderiam se suceder em uma linha. Isso aconteceria porque, como Aristóteles teria reconhecido, se o tempo fosse um ente e divisível em partes, e essas partes fossem "agoras", o "agora" seria simultaneamente aquilo que já não é e aquilo que ainda não é. Por isso, segundo Derrida (1991, p. 74), Aristóteles defende a hipótese de que "o agora não é uma parte, o tempo não é composto de *nun*", pois o "agora" é um "limite" entre passado (o que já passou) e futuro (o que ainda não é). Sendo assim, "se o agora não é um *ente* (presença), o tempo não precisa ser compreendido como presença, mas pode ser pensado como ausência, como aquilo que já passou e aquilo que ainda não é" (MATTHES, 2013, p. 247). Todavia, lembra Derrida (1991, p. 86):

Reconhecendo que essa argumentação nada esclarece (218a), repete a aporia sem a desconstruir. O tempo não é (entre os *entes*). Ele nada é porque é tempo, *ou seja* agora passado ou futuro. O *ou seja* pressupõe aqui que eu tenha alguma antecipação do que é o tempo, a saber, o não-presente na forma do agora passado ou a *vir*. O agora atual não é o tempo porque é presente; o tempo não é (ente) enquanto não é (presente). Isso significa que se, aparentemente, pode-se demonstrar que o tempo é nada (*não-ente*), é porque já se determinou a origem e a essência do nada como tempo, como não-presente na espécie do "já-não" ou do "não-ainda".

Ou seja, até mesmo compreender o tempo

como não-ente (ausência) exige que se recorra à concepção de tempo como ente (presença), pois seria apenas uma forma negativa de compreender o tempo enquanto presença. Em outras palavras, compreender o tempo como não-ente (ausência) "implicaria em pré-conceber o tempo como sucessão de 'agoras' presentes a si para pensá-los do modo inverso, a saber, como 'não ente' ou ausente" (MATTHES, 2013, p. 248). Como comenta Derrida (1991, p. 87), "o tempo é o não-ente na medida em que se determinou já secretamente o *ente* como presente, a *ente(i)dade (ousia)* como presença. Desde que o *ente* é sinônimo de presente, dizer o nada ou dizer o tempo é dizer a mesma coisa". Assim, nenhuma experiência pode deixar a presença do presente, pois até mesmo a ausência é pensada sob a forma da presença, ou seja, o tempo vulgar concede ao presente o privilégio de produzir toda e qualquer significação.

2 Uma certa possibilidade impossível de testemunhar: o rastro

Queremos chamar atenção, no entanto, para uma contradição nessa concepção vulgar de tempo: tudo se passa como se existisse uma continuidade e uma objetividade entre o instante e o não-instante. A tradição ocidental parece ignorar que, antes do instante "em si" (caso ele exista), há um atraso, um espaço entre os instantes, que nunca existe no presente, que é contínuo. Em contraposição a essa tradição, o próprio Derrida (1991, p. 83) propõe pensar o tempo a partir de uma inseparável relação com o espaço, chamando-a de "espaçamento" ou "temporalização", um "vir-a-ser-no-espaço do tempo e o vir-a-ser-tempo do espaço".

Essa relação do tempo-espaço impossibilita qualquer compreensão do tempo enquanto presença de instantes "em si" que se manteriam sem comunicação com os demais instantes que os sucedem e os antecedem. Sob a perspectiva da desconstrução, o tempo, enquanto "presença de instantes", assume a tarefa de reunir o divisível (a passagem temporal) em um mesmo indivisível (a identidade do instante). Dessa feita, ao invés

do indivisível (da unidade homogênea ou da identidade do instante), Derrida propõe uma junção entre o tempo e o espaço nas margens que existem entre os instantes, ou melhor, no movimento existente entre os instantes.

Esse tempo-espaço operaria em todos os momentos, mas sempre de maneira singular, não podendo gerar uma regra, pois seu movimento sempre depende de um contexto. Não sendo apenas o intervalo entre os instantes, constituídos em uma linha de tempo, o *espaçamento*, enquanto tempo-espaço, constitui o próprio movimento dos significantes, que desde sempre é um *outro* nesse processo de *espaçamento*, ou melhor, está sempre no rastro do outro. Dessa forma, o espaçamento-temporalização faz com que

[...] cada elemento dito presente, que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o *rastro* menos com aquilo a que se chama presente do que àquilo a que se chama passado e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados (DERRIDA, 1991, p. 45).

Sendo assim, podemos dizer que o instante é formado a partir do rastro (e não de um instante puro) entre o passado e o futuro, e, conseqüentemente, o testemunho sobre o passado seria uma promessa para o futuro inscrita espacialmente no presente. Isso aconteceria porque os rastros não representam algo ou alguém enquanto "si mesmo", mas, pelo contrário, os rastros permitem que aquilo que não tem lugar enquanto presença em "si mesma" faça parte do processo de significação do testemunho. Assim, o rastro é uma marca ou um vestígio que aponta para algo que não está mais presente, mas que continua a afetar e a influenciar o presente. E, portanto, ele não é simplesmente uma ausência ou um vazio, mas uma presença ausente, que deixa vestígios que podem ser interpretados e afetados/afetar de diferentes maneiras.

Em suma, a narrativa testemunhal, que é sempre uma diferença entre significantes, promove

um deslocamento que nunca é apenas temporal, mas também espacial. Assim sendo, quando compreendemos o testemunho como rastro daquilo que se promete testemunhar, compreendemos também que essa narrativa testemunhal constitui a diferença em relação à ausência e à presença naquilo que se promete testemunhar. Um bom exemplo para compreender a significação do testemunho a partir do rastro é o recurso fotográfico de sobreposições, que consiste em combinações de várias imagens, umas sobre as outras, para ter como efeito uma fotografia que, para fins didáticos, poderíamos chamar de imagem final. O resultado é uma foto perpassada por tantas outras fotografias, narrativas e materiais, não visíveis enquanto presenças "em si mesmas". O artifício, então, possibilita não somente novas e imprevisíveis narrativas em relação às fotografias sobrepostas, mas também aponta para a impossibilidade de estabelecer uma foto primeira, uma "origem" que dê conta da imagem final gerada pelos efeitos das sobreposições.

Aproximando o rastro das sobreposições fotográficas da narrativa testemunhal, podemos dizer que a testemunha corre o risco de contar não só aquilo que experimentou (não se experimenta senão na condição de rastro), mas também aquilo que não foi experimentado (o que foi prometido, imaginado, transposto pelo espaçamento, o não previsto). Nesse sentido, como comenta Elizabeth Muylaert Duque-Estrada (2014, p. 15), ao falar sobre o ato de testemunho, "a história do que aconteceu se confunde com a história 'espectral', 'fantasmática', 'ficcional', do que aconteceu: o arquivo do real e o arquivo da ficção cruzam-se no cerne do acontecimento". E, por isso, pensar o testemunho como rastro daquilo que se promete testemunhar contribui diretamente para a desconstrução dualista do pensamento metafísico tradicional, que separa a verdade ("o acontecimento") da ficção (o que "não" aconteceu, a mentira), mostrando que essas duas dimensões não podem ser separadas e que uma necessita da outra para que o discurso aconteça.

Se for assim, é importante notar que, ao prometer a verdade, o testemunho não apresen-

ta uma narrativa que traz à tona o evento que pretende narrar. Em vez disso, o testemunho se mostra apenas como um rastro de algo ou de alguém, não podendo ser considerado como um conhecimento absoluto ou uma prova teórico-constatativa. Por conseguinte, o testemunho é em parte uma prática discursiva que se opõe à prova, à presentificação da "coisa em si". Testemunhar, prestar juramento e prometer dizer aquilo que se viu, tocou e sentiu, significa produzir um discurso e não acessar a "coisa em si". Em outras palavras, testemunhar é realizar um ato de fala, ao invés de simplesmente constatar ou descrever um acontecimento. Ou melhor, podemos dizer que testemunhar é fazer o acontecimento testemunhando.

Nesse sentido, o testemunho do mártir se torna filosoficamente interessante, já que nos remete à *performance* de uma verdade que não se confunde com a concepção aristotélica tradicional de adequação da coisa ao intelecto, indicando, ao contrário, uma dimensão da verdade como evento e fidelidade a si mesmo e a seu projeto vital, na linha dos cínicos e dos parresíastas em geral. Há, no funcionamento do testemunho, uma singularidade da testemunha e um apelo à promessa que não o reduz necessariamente à narração, isto é, a relações descritivas ou informativas, ao saber ou ao narrar. De fato, o testemunho é inicialmente um ato. O "eu prometo", explícito ou não no testemunho, não descreve ou diz de nenhuma presença anterior a ser representada, mas, ao contrário, abre a promessa que marca uma experiência singular de que ninguém consegue se apropriar. Dessa forma, o testemunho, ao invés de narrar um acontecimento, é ele próprio e desde já um acontecimento.

Apesar de reconhecer a sua não inscrição na oposição clássica e canônica nas teorias dos atos de fala de John Langshaw Austin, Derrida (2012b, p. 236) recorre a ela para explicar com "um pouco de ordem" o caráter performativo do testemunho. Um dos argumentos iniciais de Austin (1990, p. 21) se baseia na distinção entre enunciações (ou enunciados) constatativos e performativos. Os enunciados constatativos correspondem às

descrições e aos relatos sobre alguma coisa no plano factual, e suas sentenças têm como critério de verificação a oposição falso ou verdadeiro.

Já os enunciados performativos escapam dessa oposição entre falso e verdadeiro, pois, mais do que dizer algo, eles constituem uma ação. O performativo pode ser compreendido como um correlato do substantivo "ação" ou "atuação", indicando que algumas narrativas não são da ordem da representação, de modo que, ao dizer algo, na verdade, o sujeito está realizando uma ação ou uma atuação sobre aquilo que diz. Esse tipo de enunciado não é, conseqüentemente, considerado apenas uma mera descrição de algo (AUSTIN, 1990).

Austin (1990, p. 25) cita como exemplo a frase "sim, eu aceito me casar com essa mulher", proferida em uma cerimônia de casamento diante de uma autoridade. Nesse caso, não há no discurso nenhuma descrição, mas uma sentença que está "praticando" o que se disse: "Quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., 'Aceito', não estou relatando um casamento, estou me casando" (AUSTIN, 1990, p. 25). Nessa perspectiva, o mártir é exemplar para pensar o ato performativo do testemunho. Com efeito, o testemunho do mártir não se reduz à narrativa, isto é, às relações descritivas ou informativas da sua fé. Ao contrário, ele testemunha oferecendo seu corpo, narra a sua fé *ao entregar* a sua vida: "sua paixão não se refere a nada, a não ser com o seu momento presente" (DERRIDA, 2015, p. 48).

Para que tais enunciados performativos se realizem, Austin (1990) elenca várias condições. Uma delas é a intencionalidade, que, conforme o autor, baseia-se em uma espécie de pensamento ou sentimento que conduziria a uma adequação entre a fala e a ação do "sujeito da enunciação". Essa intencionalidade, enquanto pensamento ou sentimento do "sujeito da enunciação", pode ser vista como uma espécie de "boa-fé" do indivíduo implicado no enunciado, a qual possibilitaria a concretização do ato performativo. Para um ato performativo se concretizar, seria necessária, portanto, uma adequação entre a promessa ou a aposta e as circunstâncias externas em que as

palavras foram proferidas. Nesse sentido, mesmo não havendo referente fora da linguagem, "as análises de Austin requerem permanentemente um valor de contexto e até de um contexto exaustivamente determinável, de direito ou teleologicamente" (DERRIDA, 1991, p. 364), para que os atos performativos se realizem.

Se não houvesse intenção, o ato performático seria um mero proferimento de palavras, segundo o autor britânico. Austin (1990, p. 28) até reconhece que qualquer ato de linguagem está exposto ao fracasso, mas seria considerado um vazio ou um dizer não sério quando o enunciado performativo fosse desprovido de intencionalidade: "Nunca dizemos que o proferimento era falso, mas sim o proferimento – ou melhor, o ato, isto é, a promessa – foi vazia, feita de má-fé, ou não foi levada a cabo, ou coisa semelhante". Mais adiante, na segunda conferência, intitulada *Condições para performativos felizes*, Austin chama de infelicidade os atos performativos falhados, isto é, quando a intenção do interlocutor não se adequa ao contexto que o cerca.

Ao reconhecer a necessidade da intencionalidade para a realização do performático, Austin parece propor que é necessário que o orador esteja presente em seu ato, que ele tenha uma intenção consciente, que o contexto seja favorável e totalmente determinado, sem qualquer falha. Assim, somente se o orador estiver absolutamente presente em si mesmo e se todas as causas do fracasso forem excluídas, o performático terá sucesso (DERRIDA, 1991). Para Derrida (1991), apesar de ter reduzido a importância do significado prévio na análise do discurso, Austin, ao propor os atos performativos, teria restabelecido o valor de um sentido plenamente presente à consciência subjetiva a partir do ato intencional. Dessa forma, Austin não teria percebido que o fracasso está implicado em todo e qualquer ato performativo. E diríamos mais, com Agamben, pois o fracasso está presente, ainda que enquanto potência, em toda linguagem, como veremos a seguir. De fato, como intuiu Walter Benjamin (2011), a linguagem não comunica mais do que uma comunicabilidade, ou seja, uma possibilidade,

não um fato ou um ato qualquer. Comunicar-se, em certo sentido, é sempre fracassar, e é necessário que seja assim, pois as palavras, por mais que queiramos pensar o contrário, não são nem representam as coisas, mas as evocam e, nesse processo, transformam-nas.

Austin não teria reconhecido que, entre a intenção do "sujeito da enunciação" e o que é realizado, já existe uma lacuna, uma ruptura, um rastro, que escapa à totalização presente na intenção. Não se trata, portanto, de uma questão de falha, mas do próprio funcionamento do testemunho, dado que a "intenção" de quem testemunha não pode ser "cumprida", já que não é idêntica a si mesma. Por exemplo, mesmo diante de um testemunho escrito e assinado por alguém, não podemos ter certeza de que o autor sempre terá a mesma intenção à época de produção desse testemunho.

Derrida (1991), em *Assinatura acontecimento contexto*, diferentemente de Austin, tende a acentuar a força do performativo em todo e qualquer enunciado linguístico, devido às características estruturais de qualquer signo: a iterabilidade e a citacionalidade. A primeira característica, a iterabilidade, ocorre no signo devido à sua habilidade de ser sempre outro quando repetido. A segunda característica, a citacionalidade, indica que o signo pode ser retirado de qualquer contexto e deslocado para outro, produzindo assim outro significado. Essas questões levantadas por Derrida não são vistas como acidentais, como Austin defende, mas consideradas constitutivas da significação e, portanto, de todo ato de fala e escrita. O efeito disso é que o elemento performativo do discurso acaba excedendo qualquer intencionalidade daquele que fala ou escreve.

Derrida nos faz perceber que Austin pressupõe previsibilidade e certeza em todo ato performativo que se realiza. No entanto, para Derrida (1991), todo ato é um "como se" tivesse acontecido. A expressão "talvez" ganha suma importância para pensarmos tais questões. Quando dizemos "talvez", nada pode ser determinado, programável ou previsível, como é o caso, por exemplo, de toda promessa. Toda promessa é um talvez, "talvez eu diga isso ou aquilo", mas, ao mesmo tempo, esse

"talvez" ameaça a promessa, já que contém em si a possibilidade de sua não realização, o que, evidentemente, é decisivo para que uma promessa seja uma promessa, e não uma descrição. Assim, podemos dizer que a promessa se aproxima daquilo que, em outro contexto, Douglas Lummis (2002, p. 291) chama de "fé democrática", pois somente se pode falar em confiança, elemento fundamental para a democracia, quando se presuppõe a eventualidade de sua própria negação, com a quebra da promessa. Afirma Derrida (2012b, p. 249): "É preciso que a traição ou a perversão esteja no âmago do engajamento da promessa, que a distinção entre promessa e ameaça não esteja jamais assegurada". Ao contrário, para a teoria clássica de Austin, a promessa é sempre verdadeira quando acompanhada da ação: se há uma promessa com intenção, há uma concretização, ou ao menos um engajamento para que tudo aconteça conforme o prometido.

Essas discussões sobre as modificações que Derrida impõe à teoria dos atos de fala permitem-nos repensar o problema do testemunho atualmente. Isso porque, primeiro, o testemunho não é puramente revelação (de alguma coisa, de algum sujeito, de si etc.), como o mártir nos leva a pensar, isto é, a entrega ou a manifestação da vida em nome da verdade. Segundo, porque é preciso reconhecer que testemunhar não é provar (um objeto ou um sujeito). Afinal, não é possível testemunhar o acontecimento, a coisa ou a pessoa enquanto verdade, ou seja, presença de um significado. Há no testemunho uma referência a algo a que não só nunca tivemos acesso completamente, mas também que nunca existiu antes do próprio ato de testemunhar.

E, por isso, talvez, a maneira mais sincera de compreender o testemunho seja afirmando positivamente a impossibilidade do testemunho de cumprir a sua promessa: dizer a verdade – compreendida, aqui, enquanto apresentação da "coisa mesma" (em sentido lato, a coisa presente). Testemunhar não é testemunhar a minha história ou qualquer outra história. Pelo contrário, testemunhar é, sobretudo, assumir que estamos fazendo o testemunho, estamos criando o

acontecimento, a coisa ou a pessoa no próprio ato de testemunhar, assumindo ou acolhendo os diversos atravessamentos contextuais que tal testemunho possibilita. Derrida (2014) nos permite pensar que o testemunho se dá não a partir da presentificação da "coisa em si", mas de um jogo de rastros entre significantes que podemos chamar de escritura. Esse *quase-conceito* de escritura se daria com o *espaçamento* no devir-espaço do tempo, no processo de significação que anuncia uma emancipação da necessidade de presentificar um significado "em si":

A característica da *escritura* foi por nós denominada noutro lugar, num sentido difícil desta palavra, *espaçamento*: diastema e devir-espaço do tempo, também desenvolvimento numa localidade original, de significações que a consecução linear irreversível, passando de ponto de presença com ponto de presença, só podia estender e em certa medida não conseguir recalcar. Em especial na escrita chamada fonética. É profunda a convivência entre esta e o *logos* (ou o tempo da lógica) dominado pelo princípio de não-contradição fundamento de toda a metafísica da presença. Ora em todo *espaçamento* silencioso ou não puramente fônico das significações, são possíveis encadeamentos que não mais obedecem à linearidade do tempo lógico, do tempo da consciência ou da pré-consciência, do tempo da "representação verbal" (DERRIDA, 2014, p. 318).

Nessa cadeia de significantes, em que há apenas significantes remetendo a outros significantes, sem que nada esteja fora dessa trama diferencial no tempo-espaço, o suposto vínculo entre significado e sua expressão fonética é questionado, possibilitando a articulação de significantes sem uma referencialidade linear, isto é, sem ligação anterior a qualquer presença (significado). Assim, há testemunho não só naquilo que a testemunha diz, mas também naquilo que lhe falta, no rastro de uma presença prometida que, naquele testemunho sempre singular, inscreve-se na escritura do testemunho. Em outros termos, não existe verdade fora da escritura. A promessa de dizer a verdade é tecida (HADDOCK-LOBO, 2019) na escritura "como efeito de um jogo, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito" (DERRIDA, 2014, p. 421). Não há mais lugar para se pensar a adequação entre significado (presença do *logos*) e significante (expressão mais

imediatamente do *logos*). Dessa maneira, a promessa de dizer a verdade no testemunho se torna uma grande trama de referências em um discurso, sem a necessidade de uma presença primeira.

3 Testemunhar o intestemunhável: o "muçulmano"

Se até agora consideramos o testemunho como uma possibilidade paradoxal de testemunhar, conforme teorizado por Derrida ao expor as contradições presentes no testemunho como rastro, propomos agora uma espécie de suplemento crítico a essa discussão para pensar o "testemunho que não pode ser já língua, já escritura: pode ser somente um não-testemunhado" (AGAMBEN, 2008, p. 47). Em outras palavras, buscamos refletir sobre o testemunho que não participa da teia de significação da escritura e se apresenta como uma lacuna na linguagem, tratando-se do testemunho de uma não-significação, quer dizer, um intestemunhável. Essa questão é levantada por Giorgio Agamben (2008), em particular em sua obra *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, na qual o autor reflete sobre a possibilidade do testemunho no contexto radical do campo de extermínio. Afinal, se pensarmos na figura de Auschwitz conforme a arqueologia filosófica de Agamben (2008, p. 43):

As "verdadeiras" testemunhas, as "testemunhas integrais" são as que não testemunham, nem teriam podido fazê-lo. São os que "tocaram o fundo", os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falaram em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. Contudo, falar de uma delegação, no caso, não tem sentido algum: os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não têm "história", nem "rostro" e, menos ainda, "pensamento". Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. Isso, porém, altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista.

Em um primeiro momento, podemos dizer que, por diferentes motivos, Derrida e Agamben concordam sobre a impossibilidade de testemunhar a partir de uma concepção clássica de linguagem, ou seja, estão de acordo sobre a impossibilidade

de recuperar literalmente um significado. Ambos destacam que as preocupações linguísticas estão intrinsecamente ligadas a questões políticas e contextuais que atravessam o testemunho, tornando impossível testemunhar a "coisa em si". No entanto, suas justificativas diferem: enquanto a desconstrução derridiana busca desconstruir a metafísica da presença ao abordar o jogo entre os significantes no processo de produção de significação, Agamben se propõe a analisar esse jogo ao destacar a impossibilidade de significação em eventos radicais, como Auschwitz.

Isso se torna evidente quando ele retoma os escritos de Primo Levi (2010) em *A trégua* para enfatizar que os sobreviventes de Auschwitz não testemunham nenhum rastro desse terrível acontecimento, mas sim revelam uma lacuna que demonstra a existência de testemunhos "indizíveis" ou "incompreensíveis" no jogo da significação. Isso porque a suposta significação (o jogo entre significantes) repousaria sobre um paradoxal "testemunho intestemunhável" daqueles que não possuem linguagem e, nos campos, eram chamados de "muçulmanos". O termo foi adotado porque a palavra árabe para Islã significa "submissão", e descrevia os detentos que não apenas tinham perdido completamente a fala e a capacidade de se expressar, mas também tinham, de certo modo, ultrapassado os limites entre o humano e o não-humano, o vivo e o morto (AGAMBEN, 2008).

Isso se mostra de forma aterradora em um episódio que Agamben recolheu das narrativas de Primo Levi e envolve o pequeno Hurbinek, uma criança provavelmente nascida em Auschwitz, paralisada e incapaz de falar, cujo verdadeiro nome era desconhecido. Os prisioneiros deram a ele o nome Hurbinek e cuidaram dele nos últimos dias de sua vida:

Estava paralisado dos rins para baixo, e tinha as pernas atrofiadas, tão adelgaçadas como gravetos; mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper a tumba do mutismo. As palavras que lhe faltavam, que ninguém se preocupava de ensinar-lhe, a necessidade da palavra, tudo isso comprimia seu olhar com urgência explosiva: era um olhar ao mesmo

tempo selvagem e humano, aliás, maduro e judicante, que ninguém podia suportar, tão carregado de força e de tormento (LEVI, 2010, p. 19).

Os prisioneiros testemunharam o pequeno Hurbinek durante os últimos momentos de sua existência, enquanto sofria em agonia e proferia um som que se assemelhava a uma palavra, talvez *mass-klo* ou *mistisklo*. No entanto, ninguém conseguiu compreender o que ele dizia. Hurbinek, cuja vida parecia completamente desprovida de esperança, veio a falecer alguns dias após a libertação de Auschwitz. Primo Levi (2010, p. 20), em sua despedida, dirigiu-lhe estas palavras:

Não, não devia ser uma mensagem, tampouco uma revelação: era talvez o seu nome, se tivesse tido a sorte de ter um nome; talvez (segundo uma de nossas hipóteses) quisesse dizer "comer" ou "pão"; ou talvez "carne" em boêmio, como sustentava, com bons argumentos, um dos nossos, que conhecia essa língua. Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras.

Levi e Agamben não estão interessados na completa falta de significado dos sons emitidos por Hurbinek nem no jogo infinito entre os significantes que poderia ser explorado sob a perspectiva da desconstrução proposta por Derrida. Pelo contrário, Levi está preocupado com uma "insignificância diferente", ou seja, com o fato de que Hurbinek não é capaz de testemunhar sobre si mesmo ou sobre sua própria experiência, condição que ele divide com os "muçulmanos". É por essa razão que, em seu testemunho sobre Hurbinek, Levi atesta a voz da criança como uma voz desprovida de significado, uma voz que é incapaz, inclusive, de testemunhar no jogo aberto e contingente da escritura.

Tendo em mente a contínua discussão de Agamben com Derrida, não devemos nos esquecer de que um dos objetivos de Derrida era

desconstruir a relação entre a voz e um suposto significado. Sob a perspectiva da desconstrução, a escrita suspende a primazia teológica da linguagem como o "sempre já" do significado, pois a escrita, como elemento da voz, indica que a dimensão da linguagem não é meramente a intenção pura de significar, mas sim a forma vazia de pressupostos, já que se comporta como significante do significante (voz). No entanto, em referência à não-voz de Hurbinek, Agamben (2008) aponta a insuficiência da proposta gramatológica, pois não basta levar a linguagem ao seu próprio não-sentido. É necessário que esse som sem sentido seja compreendido como algo ou alguém que, por razões completamente distintas daquelas aludidas por Derrida, não pode testemunhar, não pode falar nem escrever sobre si mesmo ou sobre os outros. Isso, evidentemente, coloca em xeque toda a ideia de que para testemunhar é preciso falar sobre si mesmo, falar sobre algo ou sobre alguém de modo geral, que é preciso se fazer compreender. Ao contrário, existe uma figura paradoxal que, por não poder testemunhar, encarna, em sua vacuidade, o próprio testemunho, o testemunho de uma radical impossibilidade e que, em seu nada de significação, pode abrir rastros e contextos que esclareçam as circunstâncias que tornaram intestemunhável esse testemunho.

Nesse sentido, Agamben (2008) critica a concepção desconstruída do testemunho, pois parece incapaz de abarcar os testemunhos daqueles transformados em vida nua, nos quais a linguagem é impossibilitada e as vidas reduzidas à sua mera dimensão biológica, o que, evidentemente, não ocorreu apenas nos campos de concentração nazista, mas se dá também em nossos dias. Hurbinek revela que o humano é capaz de existir sem possuir uma linguagem, e, conseqüentemente, é necessário reconhecer que há testemunho para além do jogo da significação. Assim, a testemunha deve ser considerada como alguém que tem a linguagem em potência, não apenas como atualidade suposta. E, se algo é potencial, pode ser atualizado, mas também pode não o ser – trata-se de uma questão de

possibilidade, não de efetivo exercício. Consequentemente, o humano deve ser pensado não apenas como o ser vivo que possui linguagem, e sim como o ser vivo que *pode* tê-la e, portanto, também pode não a ter.

Para Agamben (2007, p. 248), o núcleo original do significado não reside nem no significante, nem no significado em si,

[...] mas na dobra da presença sobre a qual eles se fundam: o *logos*, que caracteriza o ser humano como *zoón echón logón*, é essa dobra que recolhe e divide cada coisa na "conjunção" da presença, que abre um mundo e sobre a qual se sustenta a linguagem.

A expressão *zoón echón logón*, que significa "ser vivo que tem linguagem", indica que a noção de humano já pressupõe uma voz significativa, que é o que separaria o humano do não-humano. Por isso, a metafísica assume essa voz humana como preenchimento da lacuna entre os dois reinos aos quais o ser humano pertence: a vida e a linguagem. O papel atribuído à suposta voz humana é conceder aos seres humanos, enquanto seres vivos, um acesso prévio e privilegiado – ou seja, *arcaico*, termo que indica ao mesmo tempo origem e comando (AGAMBEN, 2020) – à linguagem. De acordo com o filósofo italiano, é essencial superar a concepção aristotélica segundo a qual o *logos* diz algo sobre algo e por isso desemboca no princípio da identificação total, que garante que a aparência sensível se identifique plenamente com o significado e que o significado seja estabelecido integralmente em sua manifestação.

Agamben considera que tal relação entre linguagem, significação ou voz/escrita humana significativa é de natureza teológica e ameaça a verdadeira tarefa crítica da filosofia. Sua proposta busca não apenas entender o signo como o lugar das diferenças perpetuamente negativas, mas também refletir sobre aquilo que resiste à significação. Daí sua preocupação com a testemunha que, desprovida de linguagem, ainda assim tes-

temunha: testemunha o que há de mais profundo e indizível, ou seja, o intestemunhável. Todo o esforço de Agamben (2008, p. 42) é direcionado para trazer à cena o inenarrável em sua condição de indizível, pois "nós, ao contrário, 'não nos envergonhamos de fixar o olhar no inenarrável'. Mesmo que, ao descobrirmos o que o mal sabe de si, facilmente o encontremos em nós mesmos". Auschwitz nos provoca a refletir precisamente sobre essa dimensão radicalíssima:

Não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho da sua incapacidade de falar. Nela coincide uma língua que sobrevive aos sujeitos que a falam com um falante que fica aquém da linguagem (AGAMBEN, 2008, p. 161).

E aqui estamos refletindo sobre todos os momentos e eventos em que não existem mais testemunhas diretas para relatar os fatos, seja devido à sua própria morte ou à ausência de palavras à nossa disposição. É nesses momentos que precisamos daqueles que atribuem significação às experiências dos seres humanos desprovidos de linguagem. Primo Levi (2010), de fato, testemunha a não-voz de Hurbinek como uma "insignificância diferente". Para Agamben (2008), isso exemplifica a forma de testemunhar que se aplica à vida nua dos *Muselmänner* que não podem falar por si mesmos, mas requerem outra voz, intimamente envolvida, para falar sobre essa incapacidade de falar, no que não há qualquer dinâmica representativa, mas apenas um *contato*.³ Com efeito, quem testemunha a intestemunhabilidade da vida nua não a substitui nem a representa, mas simplesmente testemunha a impossibilidade de testemunhar e, assim, de uma maneira sem dúvida terrível, abre a possibilidade do rastro. E é justamente por esse motivo que devemos reconhecer: "Isso significa que o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar" (AGAMBEN, 2008, p. 48).

³ No sentido dado ao termo "contato" por Giorgio Colli em seu livro *La ragione errabonda*, fundamental para Agamben no fechamento de seu projeto *Homo sacer* em *O uso dos corpos* (AGAMBEN, 2014), livro no qual propõe uma ontologia modal não representativa, em detrimento da tradicional ontologia substancial aristotélica. O tema é bastante complexo e não pode ser desenvolvido neste artigo, razão pela qual remetemos a Gomes e Matos (2018).

Nesse sentido, Agamben chama atenção para uma categoria de testemunha que não é alguém que testemunha suas próprias experiências, mas a impossibilidade de testemunhar constitutiva da vida nua. Isso significa que testemunhar é uma forma de discurso duplo que envolve "duas testemunhas", reunindo-as em um único discurso: as "testemunhas integrais", que vivenciaram algo tão devastador que lhes privou da possibilidade de testemunhar, e os sobreviventes, que falam em nome das testemunhas integrais e testemunham sua incapacidade de testemunhar. No entanto, não nos parece que Agamben busca desvalorizar a testemunha enquanto *testis*, como afirmou Seligmann-Silva (2010). Pelo contrário, semelhantemente a Derrida, Agamben (2008, p. 157) demonstra que as testemunhas "diretas" e "indiretas" não podem ser separadas: o testemunho ocorre quando aquele que não fala faz com que outro fale e quando aquele que fala carrega consigo a impossibilidade de falar em seu próprio nome, criando uma zona de indistinção entre o silêncio e a fala, entre *testis* e *superstes*:

Precisamente enquanto ele é inerente à língua como tal, precisamente porque atesta o fato de que só através de uma impotência tem lugar uma potência de dizer, a sua autoridade não depende de uma verdade fatural, da conformidade entre o dito e os fatos, entre a memória e o acontecido, mas, sim, depende da relação imemorável entre o indizível e o dizível, entre o fora e o dentro da língua. A autoridade da testemunha reside no fato de poder falar unicamente em nome de um não poder dizer, ou seja, no seu ser sujeito.

Por outro lado, Agamben nos convida a pensar não apenas o testemunho para além da linguagem significativa, mas também as consequências que disso advém. Ao reconhecermos que há testemunho sobre aqueles que não podem testemunhar, ampliamos nossa concepção de quem pode ser testemunha, o que é muito relevante quando consideramos que não há testemunhas diretas para falar sobre eventos como a morte, quando as palavras das vítimas não estão mais ao nosso alcance e, portanto, precisamos daqueles que ouviram essas testemunhas diretas.

A angustiante experiência dos "desaparecidos"

na América Latina, na qual surge a figura dos "nem vivos, nem mortos", pessoas que nunca tiveram seus corpos encontrados, mas permanecem como se estivessem mortas, mostra-nos não apenas a importância, mas também a necessidade de pensar em um lugar testemunhal para além da narração direta daqueles que vivenciaram o fato em questão. Nesse sentido, como comenta Jeanne Marie Gagnebin, é urgente ampliar o conceito de testemunha, deixando de limitá-lo à testemunha direta. Para ela, a testemunha também seria aquela "que não parte, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como em um revezamento, a história do outro" (GAGNEBIN, 2009, p. 57) e, assim, assume a missão ética de transmitir historicamente essa história.

Conclusão

Em um primeiro momento, buscamos apresentar a concepção de testemunho proposta por Derrida. Para tanto, fizemos uma (re)construção da etimologia, o que nos permitiu colocar a relação entre testemunho e verdade dentro de várias dimensões histórico-linguísticas, por exemplo, como *martyras*, *testis*, *superstes*, *testimony* e *witness*. Assim, compreendemos que a relação entre prova e testemunho é uma construção e, portanto, pode ser desconstruída. Segundo Derrida, não há no testemunho nenhum acesso direto ou imediato que reconduza à presença do objeto ou do acontecimento testemunhado, nem por parte do destinatário do testemunho, nem por parte da testemunha. Não é possível, portanto, recuperar a coisa "em si", já que todo testemunho é testemunho de algo que se manifesta somente a partir de rastros. Com isso, Derrida evoca o caráter performativo do testemunho. Ademais, é importante lembrar que o testemunho não é puramente revelação, como no sentido do mártir, que entrega ou manifesta sua vida em nome da verdade. Segundo Derrida, a verdade prometida pelo testemunho só acontece no tecido da escritura, que invoca rastros entre significantes que colocam em xeque a lógica do signo e de qualquer pretensão de verdade ou significado

primeiro. Consequentemente, Derrida nos permite pensar que o testemunho não é verdadeiro porque presentifica uma verdade (um significado), mas porque está determinado por circunstâncias sociais, políticas e jurídicas, entre outras.

Em seguida, aprofundamos a discussão ao nela inserir as reflexões radicais de Agamben sobre a possibilidade de testemunho em situações nas quais a própria experiência a ser testemunhada paradoxalmente impede o testemunho, tal como nos campos de concentração nazistas, em que aqueles que lá morreram não podem falar exatamente porque foram assassinados, impondo-se assim uma impossibilidade de testemunhar. Contudo, tal impossibilidade não é absoluta, pois ela surge, para os sobreviventes, não só como uma tarefa linguística ou jurídica específica e que, em sentido rigoroso, seria impossível, e sim como uma tarefa ética, que consiste em testemunhar o fato de que os que caíram – os “muçulmanos” e os Hurbineks, que não cessam de ser produzidos pelo poder político-jurídico – não podem testemunhar. Assim, testemunhar sobre a impossibilidade de um testemunho, o que significa trazer à tona todas as pavorosas condições que determinaram essa impossibilidade, põe-se como um tipo muito específico de martírio, ou seja, de testemunho sobre uma verdade (insuportável) e uma vida (nudificada, dizimada).

Se Derrida, ao falar da impossibilidade de testemunhar, concentra-se na impossibilidade de presentificar a “coisa em si” (objeto ou pessoa), Agamben aborda a impossibilidade de testemunhar a partir da posição do sujeito do discurso, o que envolve a notável duplicidade da testemunha, cindida em uma testemunha integral que não pode falar e uma pseudotestemunha que fala em nome da testemunha integral. É importante observar que ambos os filósofos abordam impossibilidades do testemunho que são similares, pois a impossibilidade de presentificar a “coisa em si” em Derrida equivale à impossibilidade do “muçulmano” de falar, ou seja, de constituir-se como sujeito. Todavia, seus caminhos e suas razões são diferentes. Em ambos os casos, no entanto, não encontramos uma distinção clara

entre testemunha direta e indireta, ou entre *testis* e *superstes*, mas a fissura ou o limiar que há entre esses dois polos do dizer. Elas dependem uma da outra, uma marca a existência da outra.

A questão que se abre nesta conclusão precária é: como podemos pensar e abrir espaço para esses testemunhos sem linguagem de que nos fala Agamben? Certamente, não se trata de representar os que “foram ao fundo” ou atribuir significado àquilo que não possui linguagem, movidos por compaixão ou culpa. Da mesma forma, não devemos nos demorar em desculpas por ainda termos o privilégio da palavra. No entanto, talvez seja possível trazer à cena, na sua condição indizível e inenarrável, aquilo que escapa à significação. Dessa forma, podemos nos tornar testemunhas daquilo que não pode ser testemunhado em linguagem, mantendo viva uma história de sofrimento indizível para que ela não se repita. É um lembrete de que somos seres de linguagem apenas em potencial, constantemente ameaçados pelos jogos do poder que, no limite, pretendem suprimir qualquer linguagem testemunhal que lhes seja crítica, seja direta ou indireta. Trata-se de um modo de não esquecermos da vida nua que Auschwitz nos legou: há humanos que não podem falar sobre si ou sobre os outros, mas ainda assim testemunham.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un comando?* Milano: Nottempo, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução: Susana Kampff Lages; Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. p. 49-73.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-europeias: poder, direito, religião*. Tradução: Denise Bottmann. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa; Antônio M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Poétique et politique du témoignage*. Paris: L'Herne, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver*. In: DERRIDA, Jacques. *Pensar em não ver: escritos sobre as artes do visível (1979-2004)*. Tradução: Marcelo Jacques Moraes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012a. p. 63-90.

DERRIDA, Jacques. *Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento*. Tradução: Piero Eyben. *Cerrados*, v. 21, n. 33, p. 230-251, 2012b.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva; Pedro Leite Lopes; Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Demorar*: Maurice Blanchot. Tradução: Flávia Trocoli; Carla Rodrigues. Florianópolis: Ed. UFSC, 2015.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. *Nas entrelinhas do talvez: Derrida e a literatura*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Via Veritas, 2014.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GAGNEBIN, Jean Marie. *O início da história e as lágrimas de Tucídides*. In: GAGNEBIN, Jean Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 15-37.

GAGNEBIN, Jean Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 651-670, 2018.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Experiências abissais ou Sobre as condições de impossibilidade do real*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

LEVI, Primo. *A trégua*. Tradução: Marco Lucchesi. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LUMMIS, Charles Douglas. *Democracia radical*. Tradução: Susana Guardado del Castro. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

MATTES, Maira. *O espaçamento do tempo segundo Jacques Derrida*. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 245-259, 2013.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *O local do testemunho. Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 3-20, 2010.

SERRA, Alice Mara. *Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos*. *Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 136-146, 2016.

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Doutor em Direito pela UFMG e em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia na UFMG. Bolsista de produtividade do CNPq, a quem o autor agradece a concessão da bolsa de produtividade que permitiu a pesquisa necessária a este artigo.

Fransuelen Geremias Silva

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestra em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), com bolsa do CNPq. Mestra em Filosofia pela UFMG.

Endereço para correspondência:

Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito

Avenida João Pinheiro, n. 100

Centro, 30130-180

Belo Horizonte, MG, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.