

Acontecimento e filosofia Acerca de uma poética do testemunho

Eugénia Vilela,
Universidade do Porto

Olhares da infância, tão particulares, ricos de
ainda não saber, ricos de amplitude, de deserto,
grandes por ignorância, como um rio que corre,
[...] olhares todavia não atados, densos de tudo
aquilo que se lhes escapa, asfixiados pelo ainda
indecifrável. Olhares do estrangeiro.

Henri Michaux, *Passages*.

Abertura

Depois da ferida aberta pelos totalitarismos no cenário do século XX, o pensamento filosófico parece dar-se conta de não ser possível uma prática do pensamento que não parta do *grito* que, como humanos, nos *dá a pensar*. É significativo que Christian Delacampagne, em *História da Filosofia no século XX*, escreva:

Não creio que os grandes debates filosóficos possam ser completamente separados do contexto histórico em que se desenvolveram. As duas guerras mundiais, a revolução de 1917, o nazismo, e o comunismo, Auschwitz e Hiroxima, a guerra fria, o final dos impérios coloniais, a luta dos povos do Terceiro Mundo e outros: tantos fenómenos demasiado carregados de consequências, em todos os domínios, para que uma grande parte da filosofia contemporânea não se tenha visto afectada por eles, de uma forma ou de outra (DELACAMPAGNE, 1999, p. 15).

Ao pensar objectos considerados tradicionalmente à margem da filosofia, o pensamento filosófico surge como uma forma essencial de *inquietação*. Procurar os objectos fora da filosofia é o princípio da própria filosofia, sendo essa uma forma de encontrar o seu *poder de subversão*. A filosofia passa a afigurar-se como um movimento de pensamento onde irrompe uma *força* que não se reduz ao *puro conceito*. Através dessa força, a filosofia abre-se aos *acontecimentos* que rompem as fronteiras reconhecidas da ordem discursiva. Distanciamo-nos, assim, de uma concepção da filosofia como um exercício do pensamento que remete circularmente para a coerência das suas próprias categorias; uma concepção em que a filosofia se constitui como um discurso sobre o mundo, mesmo que o mundo esteja ausente desse discurso. O pensamento filosófico surge, então, como um modo de pensamento que *ensaia pensar*

desde a experiência das coisas e não desde um olhar distanciado sobre o mundo. A morte, o nascimento, a vida percorrem a existência singular do humano em cada gesto desprotegido, em cada palavra sem centro, em cada corpo concreto.

Mas, como dizer o *acontecimento*? É possível dizê-lo?

No limiar de um instante infinito

A noção de *acontecimento* implica pensar a *relação* de uma intensidade sem predicado com a existência singular do humano. Por exemplo, a morte. Uma morte sem exemplo: a morte efectiva de alguém. Essa morte irrompe na continuidade narrativa de uma vida sob a forma de um acontecimento. Apesar da mortalidade ser uma presença confirmada por milhões de mortes individuais, a morte que atravessa cada vida singular cresce, imprecisa, numa pluralidade de nomes que nunca a poderão demonstrar.

Poder-se-ia falar de um *a priori letal*. A imortal verdade da mortalidade depende, paradoxalmente, de todas as mortes inevitáveis que a lei prevê e implica com a sua lógica. Diferente de uma relação com a morte abstracta, “a morte efectiva de alguém, como toda a efectividade, traz-nos sempre um elemento inédito e imprevisto” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 24). Por mais que o conhecimento da morte seja *reconhecimento*, esse reconhecimento é, face à efectividade da morte, *novo*, primeiro e original. A partir do *instante* em que *sabemos*, tudo se passa como se, anteriormente, nada soubéssemos, como se esse saber anterior nada mais fosse que um vazio. E, nesse ínfimo instante, o ser singular que enfrenta essa morte efectiva surpreende-se violentamente com a coisa menos surpreendente do mundo: a morte. Essa consciência da sua mortalidade é uma intuição brusca, uma revelação repentina. Aquilo que anteriormente já sabíamos passa agora a saber-se *de outro modo*, sob uma ordem diferente, como uma espécie de iniciação a uma verdade imemorial.¹ A morte é incomparável porque não possui analogia com nada. Ela não cabe numa qualquer categoria abstracta preexistente, através da qual se possam classificar e ordenar as experiências.² A morte não possui nada em comum com outra experiência singular finita.

¹ «Qué aprende de nuevo, en resumidas cuentas, este ser de luto, iniciado en la verdad inmemorial? No ha aprendido nada nuevo, y, sin embargo no hay duda de que ha aprendido algo, algo impalpable e innominable. No ha aprendido nada en absoluto, pero quién negaría el valor único de su experiencia? Esta experiencia que no es una iluminación, tampoco es la adquisición de un conocimiento novo: esta experiencia es, sobre el terreno, el descubrimiento de una profundidad desconocida [...]. En una palabra, el hombre al que ha alcanzado la desgracia se toma en lo sucesivo la muerte *en serio*» (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 25).

² *Impredicable*, la muerte está fuera de cualquier categoría; en el No absoluto de este indecible, todas las determinaciones positivas se encuentran nihilizadas. Las categorías sirven para clasificar y

Distinta da noção abstracta ou do facto histórico, essa morte efectiva e iminente, afigura-se como um acontecimento, precisamente, a partir do gesto de implicação pessoal com o instante árido e sem adjectivos da morte. A surpresa, a descoberta de se sentir mortal irrompe, assim, como um acontecimento. Nesse sentido, é possível aprender-se aquilo que já se sabe, como também é possível surpreender-se pela ocorrência do mais esperado (a morte, o nascimento de um filho), é possível ainda converter-se naquilo que já se é.³

A tomada de consciência do mistério (da morte) - do *acontecimento* - implica, segundo Wladimir Jankélévitch, três aspectos fundamentais: a *efectividade*, a *iminência* e a *implicação pessoal*. A *efectividade* supõe a diferença entre o saber abstracto e nocional e o acontecimento efectivo; na experiência do luto ou da doença, o nosso conhecimento passa a ser *efectividade*. O saber que assim se delinea é um saber vivido, um saber em que nos envolvemos com aquilo que se sabia antecipadamente, mas não se compreendia; e, face àquilo que apenas intuíamos, de imediato o passamos a compreender com a vida inteira.⁴

A *iminência* constitui a forma temporal da efectividade. Como sublinha este autor, enquanto que um acontecimento pode ser inefectivo tanto porque já teve lugar como porque ainda não ocorreu, porque está por chegar ou porque se produzirá mais tarde, um *acontecimento efectivo* que tem lugar realmente é um acontecimento que tem lugar *agora*. O afastamento do passado é a primeira condição para conhecer abstractamente a morte: a morte do outro apenas se conhece objectiva e serenamente quando já é demasiado tarde, ou seja, “a morte, desde este ponto de vista, conhece-se *mortalmente*, com um conhecimento póstumo, o único capaz de assegurar ao homem a tranquilidade que transforma a tragédia em problema” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 28). A história

para ordenar abstractamente ciertas determinaciones según las cuestiones que puedan plantearse al respecto; en cambio la muerte de alguien es un acontecimiento sin par y único en su género, una monstruosidad solitaria; esta inclasificable, esta incomparable negación del ser-propio está en un plano completamente distinto a todo lo demás y no tiene parangón con nada. [...] La muerte no es del mismo signo ni tiene el mismo sentido que la plenitud positiva de las experiencias vividas, sino que es de signo e de sentido inversos.” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 93-94).

³ “El hombre se pasa la vida aprendiendo lo que ya sabía, corriendo peligros sin inquietarse por ello, volviendo a escuchar músicas y palabras que se sabe de memoria, y a escucharlas como sí no las hubiera oído nunca, como si las oyera hoy por la primera vez, a mirar con una mirada nueva, frotándose los ojos, el mismo paisaje, amueblado con los mismos objetos materiales, que nunca hasta ahora habían retenido su atención. Así son, decíamos, las palabras de amor cuando se ama; así es, en general, la vieja novedad del recomienzo que es comienzo.” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 25).

⁴ “El hombre de luto, herido en su corazón, revive por su cuenta la verdad inaudita y desgarradora de la muerte, reaviva por su cuenta el patético absurdo de la muerte, experimenta dolorosamente y desde el interior el sentido trágico de la muerte. La muerte, para quien *personifica* lo serio, encuentra su punto de inserción en el espacio y el tiempo. La muerte es un acontecimiento que tiene lugar.” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 28).

torna-se uma galeria de inúmeros defuntos, e o defunto converte-se em puro conceito. A perspectiva do futuro afirma-se como uma segunda forma do distanciamento objectivo: em vez de ser o passado que se distancia é o presente que se distancia, empurrando o futuro para longe de si. A objectivação retrospectiva [as crónicas da memória: a objectividade do passado é apenas válida na direcção que vai de mim à morte dos outros, em relação a esses outros] e a objectivação prospectiva [a espera: a objectividade do futuro apenas tem sentido na perspectiva da morte própria, “a morte de cada qual, em relação a si mesmo, pertence ao futuro; ela é por definição o último futuro da vida” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 28)] distendem-se desde o momento presente, marcando as formas de distanciamento face à morte. Quando o homem descobre que o último futuro – a morte, *aquilo que não pode ser o seu presente* – está a ponto de ter lugar, *o impossível vai suceder; num instante soará a hora absurda*. Face a essa iminência, o homem está desamparado.

Quando chega, a morte apanha-nos sempre desprevenidos. O mais previsível dos acontecimentos é paradoxalmente o mais imprevisível, escreve Jankélévitch, pois *quando se apresenta, a morte apresenta-se sempre pela primeira vez*. Sem uma qualquer mediação discursiva que converta a morte em objecto de especulação, o desassossego enraíza-se na *brusca transformação da morte em dado imediato*.

Só consideramos seriamente o acontecimento do instante quando ele ocorre, o que não é mais que uma simples possibilidade negativa ou potencialidade latente, mas que ocorrerá imediatamente. A partir do momento em que o *mortalis* cede o seu lugar ao *moriturus* e a fortiori ao *moribundus*, em que o candidato à morte, susceptível de morrer, escutou a chamada da morte iminente, em que o *mortal* chamado a uma morte possível se converte num *moribundo* em potência de morte ou em acto de morte, a partir desse momento, o homem compreendeu que a morte já não é uma *eventualidade* abstracta, mas o acontecer de um *acontecimento* (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 31).

Para além da *iminência*, a *implicação pessoal* constitui uma segunda forma da efectividade que supõe não apenas viver a ameaça de morte como efectiva e próxima, mas sentir-se pessoalmente implicado por essa ameaça, e assim deparar-se com um abismo cuja tomada de consciência não decorre de um raciocínio dedutivo, mas de uma intuição imediata. No facto da experiência vivida da morte própria, o objecto da consciência e o sujeito do *morrer* coincidem. Desse modo, a minha morte é, para mim, uma morte inimitável, única, que não se assemelha a nenhuma outra. Uma morte que convulsiona o mundo. Fonte de angústia, a morte em *primeira pessoa* é um mistério que me concerne íntima e integralmente.

A primeira pessoa do singular apenas poderá conjugar *morrer* no futuro, sem passado nem presente. Diferentemente, o presente do indicativo e o passado do indicativo apenas se podem conjugar na segunda e na terceira pessoa. Nunca poderei dizer “eu morro”, nem “estou morto”, pois aquele que o diz é aquele que ainda está vivo, desmentindo-se assim a si mesmo.⁵ Deste modo, afigura-se impossível reunir numa palavra – “morro” – o presente do indicativo e a primeira pessoa do singular. Embora possa conceber essa união, nunca a poderei viver efectivamente. A minha morte e a consciência excluem-se mutuamente.⁶ O silêncio ronda, segundo Jankélévitch, o acontecimento da morte.

Em torno do acontecimento há um silêncio com uma dupla face: um *silêncio indizível* e um *silêncio inefável*. O indizível e o inefável articulam-se intimamente com o *inexpressável* (são as duas formas que um mistério tem de ser inexpressável): ou porque faltam as palavras para dizer um mistério tão intenso (o indizível, com a sua monotonia vazia é de uma aridez estéril: mutismo), ou porque existe infinitamente muito para dizer sobre ele, interminavelmente muito que contar.⁷ O inefável suscita em nós a inspiração da poesia ou da criação: a esperança, o nascimento, o começo expressam a natureza aberta do inefável. Todas as esperanças, todos os começos chocam contra a total *apoesia*.⁸ E a morte é totalmente *apoética*, segundo Jankélévitch.

⁵ "Yo no muero nunca para mí mismo; para mí, la muerte no existe jamás, o, lo que es lo mismo: nunca soy yo el que muere, siempre es el otro [...]. No hay para mí una muerte realmente mía – más aún: yo sólo muero para los demás, nunca para mí mismo, del mismo modo que a mi vez sólo yo conozco la muerte del otro, que el otro por sí mismo no puede conocer." (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 41).

⁶ "La muerte propia, en cuanto a ella, es un presente instantáneo que no tendrá futuro, una presencia absoluta, opresora y ardiente que coincide en última instancia con la mismidad del yo total; y esta presencia presente [...] toma bien posesión de nuestro ser total que lo nihiliza, lo suplanta y lo transforma en ausencia. La muerte-propia es el acontecimiento devastador que, una vez reducido a puro hecho futurible, es decir, a quiddidad vacía del suceso, estrangula todo saber desde el origen. Así la muerte juega al escondite con la conciencia: donde yo estoy, la muerte no está; y cuando la muerte llega, entonces soy yo el que no está allí. En tanto que soy, la muerte está por venir; y cuando la muerte llega, aquí y ahora, ya no queda nadie. Una de las dos cosas: conciencia o presencia mortal!" (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 42).

⁷ "La muerte es indecible porque no hay, desde el principio, absolutamente nada que decir sobre ella. Lo inefable es inexpressable precisamente porque es infinitamente expresable y suscitara innumerables discursos, pero esos discursos torrenciales, neutralizándose recíprocamente, se nos atragantan." (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 88).

⁸ "El silencio inefable es un preludio a ese estado del verbo que esboza y provoca en sí mismo la palabra poética: tal es el silencio profético donde todo queda en suspenso a la espera de una era nueva, tal es el silencio premonitorio de cantos y poemas innumerables. ¿Qué estoy diciendo? Ese silencio mismo es ya poema y música, música implícita y poema tácito, una y otra envueltas en la profundidad fecunda del caos, la inspiración que hace hablar, la inspiración que otorga al poeta el poder lírico del verbo, la inspiración que es insuflación del soplo vital contradice por tanto la expiración mortal: el último aliento, no marca precisamente el repliegue del ser a un mutismo definitivo? Acaso no es la palabra una forma de afirmación óptica y vital? [...] El silencio inefable,

O morto não faz ressoar em si o apelo, as nossas palavras não possuem eco. Em relação àquele que já não vive, passa a existir o desespero de um silêncio raso: “A morte não tem dia seguinte... Como comentar um instante que não tem um Depois? A radicalidade do desastre total fulmina o comentário póstumo, e fulmina-o no próprio instante” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 92). No espaço inclassificável dessa solidão infinita, a morte não é uma experiência que se possa transmitir. Sem memória, ela é *aquilo que nunca ninguém experimentou*.

No entanto, apesar da dimensão *apoética* da morte em primeira pessoa, existe o contínuo desejo de acolhê-la na materialidade imprecisa do corpo das palavras. Compreendemos, então, que existem acontecimentos que não são integráveis num fluxo de tempo sequencial; ou seja, num fluxo do tempo onde a *experiência* parece constituir-se simplesmente como a acumulação, ordenada e causal, de uma série de factos enunciados pela literalidade dos documentos. O que nos leva a mergulhar no limiar de um nascimento infinito do silêncio. Nele, a experiência de um gesto de transmissão irrompe numa *aprendizagem do instante*. Face a esses acontecimentos, o discurso narrativo implica um relato sempre fracassado.

A transmissão do silêncio.

O testemunho é uma *narração impossível*: surge para poder dizer o que aconteceu e, ao mesmo tempo, configura a dificuldade em poder encontrar uma linguagem própria para dizer o vivido. Distanciamos-nos, assim, do entendimento linear do testemunho como entidade histórica e jurídica cujo pressuposto fundamental é a construção de um *discurso verdadeiro*, a partir do qual se torna necessário *responder* sempre: *de si, perante o outro, ao outro, ou perante a lei*. Todo o testemunho tem uma dimensão de *ficção*. Ele implica a plurivocidade: uma multiplicação e uma deslocação do sentido de realidade atribuído à vivência do real. Enquanto tal, o testemunho não deveria delinear-se a partir da ordem do *dever* – o *dever de memória* –, nem deveria tomar a forma de uma regra; muito menos de uma regra ritual, pois, a partir do momento em que se submete à necessidade de aplicar a um caso a universalidade de uma prescrição, o gesto de testemunho destruir-se-á a si mesmo: “ele será vencido, batido e rasgado pela rigidez regular da regra, ou seja, da norma” (DERRIDA, 1993, p. 23).

respuesta tácita, tiene algo de sublime, en cambio el silencio indecible no nos inspira más que temor y angustia. Por oposición al silencio de un cielo estrellado, el indecible silencio de la muerte evoca más bien el mutismo abrumador de los espacios negros.” (JANKÉLÉVITCH, 2002, p. 88-89).

Esforço de enunciação e compreensão dos acontecimentos que nos constituem – desde dentro desse acontecimento que é o lugar presente a partir do qual se procura recuperar o tempo anterior –, o testemunho constitui um gesto que é, em si mesmo, matéria da vida que o diz. Nele, a infinidade de vozes que nos habitam cruzam-se materialmente. Simultaneamente, como uma dádiva e como prova de uma ausência, o testemunho torna o passado presente. Ele guarda a ausência. *Guardar a ausência* significa que toda a experiência de sentido é composta por *segredos*⁹ – pela obscuridade, pelo murmúrio, pelo silêncio. Deste modo, o *acontecimento* articula-se intimamente com o *testemunho*, pois o testemunho constitui a reacção de uma singularidade ao acontecimento. Assim, distintamente de uma reflexão que circunscreva as condições de possibilidade do testemunho a critérios históricos e jurídicos (através dos quais as fronteiras do testemunho implicam a memória literal, o registo, o arquivo), é essencial pensar uma configuração do testemunho que, para além do que é dito, se funde nos próprios corpos como *testemunhos de silêncio*. Trata-se, então, de pensar a *experiência do testemunho* pelo corpo, de uma possibilidade de *encontro* entre o corpo que testemunha e aquele que acolhe esse testemunho, entre a dor e a sua impossibilidade de partilha.¹⁰ Procuramos então pensar desde o exterior do território de legitimação do discurso: desde o acontecimento, atravessando a pulsação do testemunho, no silêncio de um corpo.

A possibilidade de *encontro* entre o corpo que testemunha e aquele que acolhe o testemunho põe em jogo a questão da *transmissão*. Esse *encontro* não se identifica como um processo de comunicação (desenhado sob a ordem da troca no espaço), mas

⁹ "Témoignons: *il y a là du secret*. [...] Et ce que nous tentons de mettre à l'épreuve, c'est la possibilité, en vérité l'impossibilité pour un témoignage quelconque de s'assurer de lui-même en s'énonçant sous cette forme et dans cette grammaire: 'Témoignons que...'. Nous témoignons d'un secret sans contenu, sans contenu séparable de son expérience performative, de son tracement performatif (nous ne dirons pas de son *énonciation* performative ou de son *argumentation propositionnelle*; [...].) *Il y a là du secret*. [...] l'être-là du secret ne relève pas plus du privé que du public. Ce n'est pas une intériorité privée qu'on aurait à dévoiler, à confesser, à déclarer [...]. Il reste inviolable même quand on croit l'avoir révélé. Non qu'il se cache à jamais dans une crypte indéchiffrable ou derrière un voile absolu. Simplement il excède le jeu du voilement/dévoilement: dissimulation/révélacion, nuit/jour, oubli/anamnèse, terre/ciel. Il n'appartient donc pas à la vérité, ni à la vérité comme mémoire (*Mnémosynè, aletheia*), ni à la vérité donnée, ni à la vérité promise, ni à la vérité inaccessible. Sa non-phénoménalité est sans rapport, même négatif, avec la phénoménalité." (DERRIDA, 1993, p. 56-60).

¹⁰ Para pensar o testemunho, não se partiu de algo teórico – *o que é* o género discursivo denominado testemunho? – mas da experiência do próprio testemunho. Permanecendo aberta, suspensa, indecisa, a questão do testemunho permanece aporética: Qu'est-ce que la responsabilité? Qu'est-ce que le 'qu'est-ce que?' dans ce cas? Ces questions sont toujours urgentes. D'une certaine manière, elles doivent rester urgentes et sans réponse, en tout cas sans réponse générale et réglée, sans réponse autre que celle qui se lie singulièrement, chaque fois, à l'événement d'une décision sans règle et sans volonté au cours d'une nouvelle épreuve de l'indécidable." (DERRIDA, 1993, p. 40-41)

sim como transmissão, isto é, como uma passagem que é da ordem do temporal. O que significa romper com a perspectivização da transmissão sob um modo cumulativo. Diferentemente, ela veicula, de um tempo a outro, o que deve durar do tempo anterior no âmago do devir. Neste contexto, a transmissão designa o momento da passagem de um mundo impossível: transmite-se uma língua, uma ideia de beleza, do corpo, da palavra e, ao mesmo tempo, transmite-se a *abertura* indecível de cada uma dessas coisas na sua materialidade criadora.

Afirmando-se desde o exterior do território de legitimação do discurso, a transmissão faz-se testemunhal, isto é, afigura-se como a força viva de um acontecimento. Nesse gesto singular e transmissão, o testemunho *dado* mantém uma relação com um *outro* que o antecede e o constitui: ele é sempre um testemunho perante *o outro*. A força do testemunho reside na sua capacidade de *dar a escutar* a presença das questões sob a resposta das narrações. Ao procurar ser um modo de escuta, ele revela a força viva da interrogação. Nele, a verdade que o constitui não se distancia da existência daquele que testemunha: dando um lugar ao sentido em devir, a testemunha faz acto de presença, pois assinala uma actualidade do sentido. O que não significa que a testemunha seja o testemunho de si mesma, mas antes uma figura da passagem (de transmissão) que dá a existir. Ela é o lugar do testemunho enquanto acto de presença.

Sendo um gesto de apelo à vida, a transmissão testemunhal dá origem a um *encontro* assimétrico e não recíproco pois, como afirma George Steiner, cada língua tem a sua própria *gramática de esperança*. Justamente nesse sentido, a transmissão testemunhal é intrinsecamente frágil: ela sustem – na materialidade do *entre-deois* que constitui o encontro – a vulnerabilidade do instante. Assim sendo, enquanto que a verdade dogmática se apresenta como definitiva e disciplinar, o testemunho faz da verdade um acto: a promessa material de um sentido singular e infinito. No testemunho faz-se experiência de um acontecimento: o mundo amparado e continuado pelo gesto de alguém.

Ao deixar em aberto a possibilidade de atravessar indefinidamente os sentidos, o testemunho transmite uma *experiência*. Sentir o silêncio que se prende a uma experiência *indizível* é uma dimensão que lhe é essencial. O silêncio que aí se *dá* a conhecer é *escuta*, e não *mutismo*. Testemunhar é dar corpo a um silêncio – *dar* –, procurando ouvir, nesse gesto, a dor inquietante de *ser com um outro*. O testemunho possui, assim, o peso material de uma experiência que passa a existir na circulação dos sentidos que constituem o mundo, como uma *carta postal* enviada sem destinatário antecipado (DERRIDA, 1980), mas que na sua passagem – no *envio* – transforma o equilíbrio estratégico entre a dominação e a significação.

Testemunhar é transportar um *dizer* e uma *escuta*: é dar corpo a uma experiência única; é aproximação a um acontecimento através de uma palavra que lhe será sempre tangente. Testemunhar é um modo de responder. Contudo, *responder* é um gesto consistente e frágil.¹¹ Sendo assim, pensar desde o âmago de um *acontecimento* é aprender a olhar o mundo a partir da escuta do silêncio daqueles que, na sua radical singularidade, não possuem voz. O que não significa tomar a sua palavra, colonizando o seu dizer; mas, diferentemente, fazer do *corpo-acontecimento* o testemunho da sua existência. Esse silêncio possui a consistência de uma ferida que se abre no corpo do mundo. Um corpo, um grito, um objecto, não são apenas o sintoma de um sentido; são, eles mesmos, um sentido (frágil, violento, material), e um testemunho (entendido como uma força de vida que irrompe, na impossibilidade de reduzir o *sentido* a uma *significação* que cristalice um acto, um ser, ou um objecto).

Deste modo, o testemunho sustém a memória da resistência de corpos que já não existem, mas que são, em si mesmos, *lugar de passagem* de sentidos. Enquanto tal, a possibilidade do testemunho liga-se intimamente à possibilidade do acontecimento. O testemunho é, assim, a linguagem de um *tempo-acontecimento* que é, em si mesma, acontecimento. É o dom de um silêncio que atravessa o mundo num corpo singular. Todavia, em si mesmo, não é um exemplo de dissipação. É antes a força viva onde os mundos se dissipam, irrompendo. A mais nocturna das noites convém à emergência dessa linguagem. Mais do que trazer factos ao momento presente, essa linguagem reaviva gumes de forças que escoram uma vida. O testemunho surge como dicção da impossibilidade do dizer; como espaço original de uma linguagem. Ele emerge como um gesto cujo vórtice está na consistência de um corpo singular e concreto enquanto lugar possível de respiração, de escrita, de fala e de silêncio.

¹¹ «Le répondeur suppose avec autant de légèreté ou d'arrogance qu'il peut répondre à l'autre et devant l'autre parce que d'abord il est capable de répondre *de soi* et de tout ce qu'il a pu faire, dire ou écrire. Répondre de soi, ce serait ici présumer savoir tout ce qu'on a pu faire, dire ou écrire, le rassembler dans une synthèse signifiante et cohérente, le signer d'un seul et même sceau [...], poser que le même "je pense" accompagne toutes "mes" représentations qui forment elles-mêmes un tissu systématique, homogène et subjectivable de "thèses", de "thèmes", d'"objets", de "récits", de "critiques" ou d' "évaluations" dont quelque "je" aurait la mémoire totale et intacte» (DERRIDA, 1993, p. 48). Como escreve Derrida (1993) em *Passions*, é impossível responder à questão sobre *a resposta*, é impossível responder à questão pela qual nos interrogamos se é necessário, possível, ou impossível, responder. O que fazer? Esta aporia sem fim, poderia imobilizar-nos, todavia, «cela n'empêche pas de parler, de continuer à décrire la situation, de tenter de se faire entendre? De quelle nature est ce langage, puisque déjà il n'appartient plus, plus simplement, ni à la question ni à la réponse dont nous venons et dont nous sommes encore en train, de vérifier les limites? [...] Appellera-t-on cela un témoignage, en un sens que n'épuiserait ni le martyr, ni l'attestation, ni le testament? Et à la condition que tout témoignage, cela ne soit jamais réductible, précisément, à la vérification, à la preuve ou à la démonstration, en un mot au savoir?» (DERRIDA, 1993, p.53-54).

Não se confundindo com os acontecimentos sequenciais de uma narrativa, no testemunho há uma *materialidade vibratória da linguagem* onde tudo nasce a partir de fragmentos do acontecer. Trata-se de uma linguagem que se abre à despossessão e imanência no *concreto* do mundo (diferente do *empírico* que remete para a *factualidade*, o *concreto* abre-se a uma *singularidade*): uma linguagem que se abre ao acontecimento, fazendo *irromper* a ausência do nome na consistência de um corpo. *Interrompendo* o curso da temporalidade histórica, o acontecimento *rompe* com as coordenadas identitárias do espaço e do tempo do sujeito individual e colectivo. Trata-se de uma *linguagem nua*, uma linguagem que, significando o abandono do nome, não se constitui na nomeação. O nome criado por ela é sempre deslocado, fracturado – *sem-nome*. Essa linguagem implica a vivência do *estado-limite* como momento em que o limite, enraizado no corpo, coloca radicalmente a alternativa entre a vida ou a morte. Nesse momento onde não existe *impasse* (pois a única opção joga-se entre o desejo de vida ou o aniquilamento), a nudez da linguagem supõe viver desde onde não existem palavras para dizer o vivido (o que é diferente do impensável, do indizível, do irrepresentável).

Perspectivado, precisamente, como uma *linguagem nua*, o testemunho tem implícito o confronto com as significações amparadas pelas ordens sintácticas, semânticas e discursivas da língua. Assim, rompendo com o objectivo essencial de um modo de conhecimento que consiste em desvendar e clarificar os factos (de modo que a figura do *híbrido* não ameaçasse a clara evidência das essências), o testemunho enraíza-se numa teoria não evidente do conhecimento (onde a linguagem não é o espelho narrativo de uma nítida imagem do real).

Sendo a expressão da singularidade de um acontecimento, o testemunho supõe a presença de uma *verdade* que é, simultaneamente, um movimento tangente ao real e a presença de uma *identidade* que não se possui definitivamente, destituindo, assim, os pressupostos que fundam os *mecanismos de identificação*, definidos por categorias que permitem o *re-conhecimento*. Ao subtrair-se à função representativa, o testemunho não procura reproduzir o mundo conhecido. Tão pouco se reduz a ser, linearmente, um modo de comunicação de quem o desencadeia: não há a instância do *autor*, mas o acolhimento daquele que dá a palavra, a fala, o silêncio, a escrita, a uma multidão de indivíduos, também eles *absolutamente sós*.

É necessário, então, destituir os signos convencionais para que, num vazio de significação, se possa instaurar um espaço em que o acontecimento e a verdade do existido ressoem no corpo da palavra e do silêncio. Na declinação temporal *íntima* (onde a narrativa não é a convergência de uma sombra descarnada), o testemunho é o

sinal de um *sentido*. Um sentido que é revolta contra a redução do mundo a uma significação,¹² e resistência a uma proximidade da morte.

Perspectivado como *linguagem nua*, no testemunho o sentido é um traço nómada que habita a *promessa*, de que todos os encontros singulares são o eco. Ele implica a proximidade com a *alteridade*: com o *outro* que existe no acontecimento do *eu*, do *tu* e do *mundo*. Por outras palavras, o testemunho é esse *encontro*. E, justamente na consistência da *fronteira* que define o *encontro*, o silêncio enraíza-se nos corpos concretos como uma *relação*: uma relação do indivíduo com o mundo, com os seres, com a sua história, consigo mesmo. Essa relação pode ser, no entanto, uma *relação de traumatismo (mutismo)*, ou uma *relação de abertura ao impossível (sentido vivo)*, isto é, abertura a uma palavra essencial que rompe as significações, delineando uma *gramática da criação* que se funda na força do corpo que resiste.

Não supondo a afirmação de um modo de silêncio entendido como fracasso da linguagem (mutismo), ou como substância da experiência mística, essa *relação de abertura ao impossível* (própria do silêncio) implica uma figura fértil do silêncio, onde este se apresenta como uma *relação* na qual se quebram as associações normais entre as palavras e as frases: o silêncio surge como *uma das formas de dizer o impossível de nomear*. Quando a dor ou a alegria atravessam o corpo concreto de um indivíduo, o silêncio é um modo de resistência à unidade identitária do ser. Ele não significa o silêncio do ser – como uma figura do *não-ser* – mas a resistência a um modo de fechamento identitário do ser, na medida em que o *acontecimento* se dá, precisamente, na fractura do ser. Entre as palavras e o corpo, o silêncio é um *sem-lugar*, pois o *lugar da relação de silêncio* não é o mundo, o sujeito individual, ou o sujeito colectivo, mas as *fracturas da relação indivíduo-mundo*.

¹² Um sentido que não é identificável à significação. Como explicita Jean-Luc Nancy em *L'oubli de la philosophie*, «la signification consiste dans l'établissement ou dans l'assignation de la présence, sur le monde idéal (ou intelligible: ce qu'on nomme «le sens»), d'une réalité factuelle (ou sensible), ou bien encore, et réciproquement, l'assignation de la présence sur le mode sensible [...] d'une détermination intelligible. La signification est proprement, de Platon à Saussure, la conjonction d'un sensible et d'un intelligible, de telle manière que l'un et l'autre se présentent l'un l'autre. Le sens du sens en tant que «signification» est enseigné (signifié) par la leçon la plus élémentaire et la plus constante de la philosophie: supposé acquise la division d'un sensible et d'un intelligible, la signification est la résolution dialectique de cette division, et sa formule lapidaire pourrait être: le sens des choses présenté dans le sens des mots (Nancy,1986:31). Distintamente, o sentido é «l'élément dans lequel il peut y avoir des significations, des interprétations, des représentations. Ce n'est pas le langage, ni le *logos* en général, qui fait le sens, mais l'inverse. Le sens en ce sens n'est pas *un* sens, il n'est pas une signification, déterminée ou indéterminée, achevée ou progressive, présente ou à conquérir. Le sens est la possibilité de signification, il est le régime de leur présentation, et il est la limite de leur sens » (NANCY,1986, p. 90).

Entre o apelo e a recordação, o silêncio da testemunha protege a intensidade do acontecimento. Deste modo, rasgando os enunciados conceptuais, o *silêncio* – que os testemunhos (nas suas diferentes formas) desencadeiam – realiza uma subversão da linguagem: diz o indizível a partir da textura da dor.¹³ O testemunho é, então, uma *palavra silenciosa*; uma força viva gerada pelo movimento do próprio acontecer. Ele é a transmissão do silêncio num corpo que, em si mesmo, é a matéria da resistência e da criação de um sentido.

Em cada um dos corpos singulares que atravessam os espaços, o silêncio é um gesto tornado ininteligível na violência dos medos. Como testemunhar essa ferida inicial? Essa ferida é legível na experiência poética.¹⁴ O poema é, justamente, o testemunho desse encontro: “não existe poema sem acidente, não existe poema que não se abra como uma ferida, e que não fira, também. Chamarás poema a uma evocação silenciosa, a ferida áfona que de ti desejo aprender de cor. [...] O poema encalha, benção, vinda do outro” (DERRIDA, 1992, p. 307). Tal como pensava Paul Celan, o poema tem lugar no *encontro*, no segredo do encontro. Aquele que testemunha toca, com o seu corpo, o *não descoberto*: as coisas, os seres, as emoções ainda não visíveis. Significando a alteridade que fractura a identidade, o encontro aponta para o *outro de si mesmo*.¹⁵ Intrinsecamente, ele tem um sentido poético.

¹³ Ao confrontar a língua daqueles que habitam os espaços de abandono com a ordem discursiva dominante, a língua dos abandonados surge como uma língua quebrada. A indistinção entre *zôé* e *bíos*, presente nesses espaços, não significa, todavia, a resignação face a um designio soberano de poder, face ao modelo da *língua dominante*. Caracterizada por predicados essa língua pretende ser, pela sua coerência, uma língua sem falhas. A resistência a essa ordem discursiva emerge, muitas vezes, inconscientemente, como um impulso de alteridade que reside no humano. De forma não sistemática ou consciente, surgem gestos e gritos que se constituem como verdadeiros acontecimentos que fracturam a opacidade dos factos, constituindo modos de resistência. É um forma de falar, não pelas palavras (verbo) mas pelo gesto.

O que fazer quando o silêncio se herda como a única possibilidade de palavra? Talvez reste um lugar de sentido: essa *linha de sombra* ladeada pelo mundo e pelas palavras em que, necessariamente, se pensa o impensado. Nesse momento, a arrogância de um saber possuído quebra-se contra a dimensão humana dos seus limites.

¹⁴ « Mais le passage entre le mot et le geste reste toujours mystérieux; c'est un entre-deux singulier, entre nom et corps, matière et mémoire; sachant qu'il y a toujours, déjà, du matériel dans la mémoire et du nom dans le corps. Un corps ou un geste innommable serait comme un nom ou une parole sans matière: un trauma, donc un défi à trouver la réplique – à trouver pour le nom la substance qui le relaie et, pour le corps, la résonance signifiante. C'est à cette double entourure, entre nom et corps, que la beauté se compose et orchestre son alchimie, s'il est vraie que la beauté c'est ce pour quoi le nom prend corps, ce par quoi l'amour s'incarne, et s'offre à de nouveaux mots» (SIBONY, 1999, p. 398-399).

¹⁵ «L'*Autre* peut être un pôle de refoulement, d'histoires perdues, de visions jamais vues, il peut être un mot secret ou occulté, un nom divin jamais dit, une épreuve, un mystère, une perte, un gisement d'être ou de pensées... l'essentiel est d'y aller et d'en revenir, c'est ce qui fait acte. [...] Et l'*autre* est

Na sua lucidez, a *resposta poética* consente na radical singularidade do acontecimento. Ela expõe-se como o nascimento infinito de uma *alteridade* onde o conceito se encontra fracturado.

Assim, tal como o poeta ou o louco são o outro da razão, uma razão que é universal por direito, mas que se encontra sempre condicionada historicamente, da mesma maneira, o acto de dar testemunho, porque comporta uma dimensão extática, ou seja, um aquém ou um além da filosofia, representa, para a filosofia, um choque dificilmente assimilável. O louco, o poeta, o testemunho: estas três figuras, de certa forma, não são senão uma. (BRETON,1972, p. 190)

Nessa *linguagem de silêncio*, a simultânea possibilidade de ruptura do discurso e de irrupção de um sentido que rasga o real, faz do *pensar* um acto poético no qual testemunhar é o acto de romper um mutismo, ou uma reverberação do ruído, expressando as feridas de um silêncio impuro. Não significa a remissão ou o resgate de uma ferida infinita, mas o gesto frágil e incerto no qual a afirmação *eu sou* é a fala humana em que nasce um *tu*. E, nesse *instante*, – entre o *eu* e o *outro* – encontro-me ao encontrar o *outro*. Esse encontro é o acontecimento onde os sentidos nascem. *Depois*, não é o acontecimento, mas o pensamento sobre esse acontecimento.

O testemunho é, assim, o gesto que procura criar o eco de um acontecimento. É uma experiência vivida do *encontro*: com um ser, um lugar, ou uma história. Nele, os vivos e os mortos envolvem-se tragicamente, sem que, contudo, esse envolvimento signifique que a história seja concebida como o reino absoluto da culpa. Porque não somos um lugar puro, arremetemos contra a perda a memória das distintas vozes que nos dizem, como uma *terceira margem do mundo*.

Um ser humano leva consigo tudo aquilo que ele mesmo, alguma vez, tocou. Se o esquece, é necessário recordá-lo. Não se trata do orgulho da origem [...]. Trata-se de não renegar nada que tenha sido vivido. O valor de um ser humano está em conter tudo o que experimentou e tudo o que experimentará, as línguas que falou, os seres cujas vozes ouviu. De tudo isto faz parte também a sua origem, no caso de poder saber-se algo dela. Com isto, Sonne não se referia, de modo algum, a algo privado, referia-se à totalidade do tempo e do lugar de que um indivíduo procede. (CANETTI,2003, p. 1110)

Enquanto expressão do silêncio que ronda todos os seres e todas as coisas, essa forma poética de habitar o mundo (pela palavra, pelo gesto) testemunha uma *ética do*

aussi là – mémoire, limite, origine énergie... C'est un défi à relever: s'*élever* jusqu'à être à sa hauteur, s'y mesurer par le saut intérieur et la pensée projectée à partir d'une *situation* – étrangeté vécu on l'observe, on s'y intègre, on y est pris puis projeté, expulsé dans un mouvement qui exprime la situation mais la transforme. Ce mouvement – subtil, ournois, spontané, prémédité – est celui d'une recherche et parfois d'une *trouvaille*» (SIBONY,1999, p. 395-396).

inacabado: manter-se no *entre-deois* como o enclave aberto da pátria humana. Testemunhar não é, então, uma forma de explicar acontecimentos indizíveis. O testemunho é sempre um gesto impossível de apresentação e compreensão de uma experiência radical. É um acto de tocar o indizível, simultaneamente, com as palavras e o corpo. No interior do silêncio. Situamo-nos, assim, num espaço em que o corpo daquele que testemunha cria os seus próprios *desertos*: num contínuo movimento de abertura ao *im-possível*, cada gesto assinala um *acto* que faz nascer no corpo do mundo um sentido incontido. *Como se*, no rasto da separação dos mundos, um sentido atesse outro sentido, um corpo atesse outro corpo, um gesto atesse outro gesto; criando, nesse *entre-deois*, um lugar intenso e frágil. É justamente essa dispersão – desesperada e tranquila – que procuramos tocar, num modo de pensamento que liga a filosofia a uma *sabedoria dos sentidos*. O *entre-deois* é, assim, o lugar instável de um sentido que sobrevive nas passagens: o simbólico enquanto *movimento de transmissão do humano*.

Interior a esse lugar instável, o testemunho constitui o acto (poético) que permite captar a singularidade do acontecimento. Ele possibilita a *aprendizagem do instante* no limiar de um momento infinito. Sob o movimento de um corpo há um pensamento que as palavras não podem captar; um pensamento em que os corpos se dão a sentir; e onde o silêncio é um acto (contínuo e indefinido) de incorporação de sentido.

Referências

- BRETON, Stanislas. Philosophie et témoignage. In: CASTELLI, E. (Org.). *La testimonianza*. Padua: 1972, p.189-205.
- CANETTI, Elias. Historia de una vida. *Obras Completas II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2003.
- DELACAMPAGNE, Christian. *Histoire de la philosophie au XX^{ème} siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *La carte postale*. Paris: Éditions Flammarion, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *Points de suspension. Entretiens*. (choisis et présentés par Elisabeth Weber). Paris: Éditions Galilée, 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *La muerte*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- NANCY, Jean-Luc. *L'oubli de la philosophie*. «La philosophie en effet», Paris: Éditions Galilée, 1986.
- SIBONY, Daniel. *Psychopathologie de l'actuel*. Événements III. «La couleur des idées», Paris: Éditions du Seuil, 1999.