

**O “HOMO SACER” OU AS “CIFRAS OCULTAS” DE AUSCHWITZ:  
O HOLOCAUSTO NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN E MOISHE POSTONE**

**THE “HOMO SACER” OR THE “HIDDEN CIPHERS” OF AUSCHWITZ: THE  
HOLOCAUST IN THE WORK OF GIORGIO AGAMBEN AND MOISHE POSTONE**

Gabriel Carvalho Silva\*

**Resumo:** As interpretações sobre o Holocausto são diversas. Sem dúvida, uma das leituras mais polêmicas a respeito desse fenômeno trata-se da obra “O que resta de Auschwitz”, de Giorgio Agamben. Para o filósofo italiano, o uso do termo “holocausto” para se referir ao morticínio em massa de seis milhões de judeus atribui um sentido teológico e sacrificial para um massacre sem sentido. Apoiando-se nas noções de tanatopolítica, do genocídio como gestão da vida nua e da forma política do campo de concentração como paradigma da modernidade, o autor busca contestar a atribuição de sentido sacrificial ao Holocausto e defende, por sua vez, a acepção do genocídio dos judeus como morticínio em massa do Homo Sacer. Este breve ensaio tem como objetivo apresentar as ideias de Agamben e contrapô-las à interpretação diversa do historiador Moishe Postone, para quem o significado do Holocausto só pode ser compreendido através de uma leitura crítica da economia política, oferecendo uma interpretação do fenômeno da ideologia e regime político nazista como forma acabada de fetichismo da mercadoria, apresentando o nazismo como forma reacionária de anticapitalismo romântico, que opera uma projeção das características mais abstratas do capitalismo sobre o povo judeu como personificações do valor e da modernidade capitalista e que visou expurgar o lado abstrato do capitalismo através do genocídio judaico, dos judeus como cifras ocultas, personificações da dominação abstrata do capital. O artigo propõe um exame das duas interpretações, a filosófico-política de Agamben, e a histórico-crítica de Postone, a fim de observar suas convergências e rupturas.

**Palavras-chave:** Homo Sacer. Tanatopolítica. Vida nua. Anticapitalismo romântico. Dominação abstrata.

**Abstract:** Interpretations of the Holocaust are diverse. Without a doubt, one of the most controversial readings regarding this phenomenon is the work “What Remains of Auschwitz”, by Giorgio Agamben. For the Italian philosopher, the use of the term “holocaust” to refer to the mass slaughter of six million Jews gives a theological and sacrificial meaning to a senseless massacre. Relying on the notions of thanatopolitics, genocide as the management of bare life and the political form of the concentration camp as a paradigm of modernity, the author seeks to contest the attribution of a sacrificial meaning to

---

\* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Vale do São Francisco, Juazeiro – BA, Brasil.  
E-mail: <gabriel.carvalho.cisounivasf@gmail.com>.

the Holocaust and defends, in turn, the meaning of the genocide of the Jews as a mass slaughter of the Homo Sacer. This brief essay aims to present Agamben's ideas and contrast them with the different interpretation of the historian Moishe Postone, for whom the meaning of the Holocaust can only be understood through a critical reading of political economy, offering an interpretation of the phenomenon of ideology and Nazi political regime as a finished form of commodity fetishism, presenting Nazism as a reactionary form of romantic anticapitalism, which operates a projection of the most abstract characteristics of capitalism onto the Jewish people as personifications of capitalist value and modernity and which aimed to purge the abstract side of capitalism through genocide of the Jewish people, of Jews as hidden ciphers, personifications of the abstract domination of capital. The article proposes an examination of the two interpretations, Agamben's philosophical-political one, and Postone's historical-critical one, in order to observe their convergences and ruptures.

**Keywords:** Homo Sacer. Thanatopolitics. Bare life. Romantic anticapitalism. Abstract domination.

O Homo Sacer é um homem sagrado. Ironicamente, tal termo refere-se à condição de um homem condenado por um delito que ameaça a paz entre as divindades e os homens, de tal gravidade que apenas a vingança divina poderia redimi-lo do seu crime. Assim, temos aqui o sujeito em situação de uma sacralidade negativa. Essa figura jurídica arcaica remonta à narrativa bíblica de Caim e evoca a condição do sujeito abandonado à própria sorte, condenado a vagar pela terra, não para ser punido em rituais religiosos, mas para ser deixado para morrer e, aquele que o matasse, não poderia ser considerado um homicida, pois o assassino de um homem sagrado é apenas um instrumento, um intermediário, de um ato da fúria cósmica.

Giorgio Agamben certamente não é o único autor a mobilizar o conceito de Homo Sacer: ao seu lado temos nomes como Hannah Arendt (2013), Zygmunt Bauman (2005) e Slavoj Žižek (2003). Mas interessa aqui a obra de Agamben por um tema em específico: as vítimas de Auschwitz. O genocídio nazista, afinal, foi o ato moderno paradigmático do regime de anomia que é característico da condição imposta àqueles sob o signo de Homo Sacer. A vítima fatal do genocídio nazista é uma lembrança horrível da impossibilidade do testemunho, que assombra a memória dos sobreviventes, como explicitamente demonstra a obra de Primo Levi (2013). E o centro da obra de Agamben, em seu terceiro volume do "Homo Sacer", é essa impossibilidade. Com essa obra, o autor traz à baila reflexões relevantes sobre o lugar do testemunho dos sobreviventes da barbárie nazista.

O "resto" a que Agamben se refere no título do seu livro remete à noção de contração do tempo, que remonta às epístolas paulinas aos Coríntios, em diálogo com a questão da

temporalidade na obra de Walter Benjamin (1994): trata-se, não do que sobra como um dever histórico da memória, mas de um hiato, uma impossibilidade da fala no testemunho, o que traz problemas para a produção de sentido do arquivo e da memória: o não dito não pode ser arquivado, o que não é verbalizado não produz um registro memorial. O papel da testemunha diante de tamanha violência é de tal relevância, que a angústia é o afeto por excelência a ser produzido, hoje, diante da eminente morte dos últimos sobreviventes. O terror diante do esfacelamento dos frágeis contornos em torno de uma verdade horrível, que tantos não conseguem verbalizar e cujo sentido o documento, o arquivo frio, não consegue esgotar.

A impotência da linguagem aparece encarnada na figura do muçulmano descrita por Primo Levi: o não-homem, o morto-vivo, prostrado, de ombros curvados, esqualido, mudo, catatônico. O muçulmano é a representação da situação-limite, o sujeito na zona do não-ser (Fanon, 2020) no regime de anomia dos campos de concentração. Essa situação-limite é do interesse de Agamben por ser o paradigma social da figura jurídica do estado de exceção, resgatando a lição kierkegaardiana de que, para entender o geral, é preciso retornar à exceção real (Agamben, 2008). A exceção não só comprova a regra, como ajuda a explicá-la, assim como explicar a si mesma.

E o lugar da política contemporânea, argumenta Agamben, é o lugar da exceção. O tempo da civitas passou. O paradigma da modernidade é o campo de concentração. A vida moderna é a vida da zoé, o indivíduo moderno não é o Cidadão, mas o Homo Sacer, o sujeito no seu sentido mais negativo do termo: aquele homem despojado de tudo e abandonados à própria sorte da vida nua, sujeito à ira dos deuses. Depois de Auschwitz, os afogados (Levi, 2016) são uma lembrança terrível da impossibilidade de narrar o campo de concentração. Isso porque apenas aqueles que experimentaram o horror até o fim, os que “viram a górgona” e diante dela paralisaram mudos e atônitos, são os verdadeiros testemunhantes. Aqueles mortificados em vida, que nessa morte perderam qualquer capacidade de verbalizar seu testemunho.

Primo Levi, sobrevivente narrador de Auschwitz, é um filho do acaso, assentado sobre um frágil solo de uma temporalidade impossível, que só pode se resolver no tempo do Messias, o tempo kairós, a única chance que resta àqueles que sobrevivem à política de morte imposta a eles, reduzindo-os à zoé. Quem sobrevive, pode apenas falar “ao redor” da experiência total de extermínio. É esse paradoxo da testemunha que alimenta a sanha dos arautos do negacionismo, evocando o alerta sombrio de Benjamin em sua sexta tese sobre a história (2012, pp. 11-12). Isso porque o testemunho, no interior da linguagem, transita entre o que se pode e o que se não pode dizer e entre o que se pode dizer e o que é dito de fato, entre a linguagem em potência e o

verbalizado em ato. O testemunho carrega dentro de si a angústia dessa contradição. Sob essa contradição, o terror inimaginável tem sua única possibilidade de atravessamento pela linguagem. E sob essa angústia, Levi, um daqueles que não olhou nos olhos da górgona, produz o testemunho possível nas margens do indizível, diante do esfacelamento da realidade que a barbárie produz.

Na concepção de Agamben a respeito dos aspectos histórico-políticos do Holocausto, remetemos à divergência apresentada por Slavoj Žižek em relação à interpretação lacaniana (1979) sobre o Holocausto. Žižek acompanha Agamben na afirmação de que a significância judaica do termo Holocausto, como um sacrifício de fogo para a satisfação de deuses obscuros não opera no mesmo sentido em que o genocídio nazista foi levado a cabo, preferindo a acepção romana de *Homo Sacer*, o sujeito desumanizado, que pode ser aniquilado impunemente, pois esses seriam indignos da morte sacrificial. Para Žižek, o uso do termo Holocausto seria um alívio do trauma de um extermínio sem qualquer sentido, afinal, imputar um significado perverso de sacrifício ao genocídio nazista lhe atribui sentido (Žižek, op. cit., p. 163).

Para Agamben, a situação-limite de Auschwitz apresenta a imagem por excelência do estado de exceção, lá onde exceção e regra se confundem, onde o indizível se torna cotidiano. É esse paradoxo que interessa ao autor. A opacidade em que se encontram regra e exceção, normalidade e situação extrema, ao se alimentarem mutuamente, revelam-se como facetas de um mesmo estado de anomia. Nesse processo de vislumbamento, a violência extrema nunca é o primeiro passo, mas uma gradual desumanização que põe a vida a nu. Essa fronteira borrada em que são agenciados os atos de anomia é que vão, aos poucos, normalizando a imposição da vida como zoé. É nela que se produzem os muçulmanos do campo de Auschwitz, onde o sujeito se vê transmutado em não-homem, o morto-em-vida. É esse morto-em-vida que se torna objeto de morte sem sanções e indigno do sacrifício. E é sua condição transitória entre fato e direito, vida e norma, natureza e política, que produz a confusão do carrasco e ameaça a lei atroz do campo de concentração.

Tal condição impõe uma aporia: os sobreviventes não o são por serem os melhores, não o são por suas virtudes, por sua resistência, sua recusa a adaptar-se ao estado de exceção. Os sobreviventes são as cifras ocultas tragadas pela falta de sentido da aniquilação total. A decência no estado de exceção é indecente. A dignidade é indigna perante os que não puderam se salvar. A vergonha é o paradigma da sobrevivência. Auschwitz é uma fábrica de cadáveres sem morte, onde a morte é uma produção em série. O muçulmano degradado, reduzido a cadáver sem morte, é o produto do campo de concentração.

Isso por que a lógica do campo era produzir um cotidiano de anonimato para a morte. Diante dessa lógica, morrer e “ser liquidado”, matar e “produzir cadáveres”, são coisas indistintas. Onde a morte é, como diria Primo Levi, “vulgar, burocrática e cotidiana”, o impróprio já se encarregou integralmente do próprio. Nesse cotidiano extremo, o muçulmano transita sem lugar e é a sua chaga incontornável. Ele morre em vida para habitar a zona morta da vida. Ele é o resultado do inumano no humano.

O paradigma do campo de concentração em que o “fazer viver” do biopoder (Foucault, 1992) se transmuta num poder soberano de “fazer morrer”, borra as fronteiras entre a biopolítica e a thanatopolítica (Agamben, op. cit., p. 89), produz um paradoxo, o qual Agamben tenta explicar recorrendo ao “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, no qual Hitler suspendia as liberdades civis da constituição de Weimar, produzindo uma situação-limite permanente, um mecanismo político-jurídico de estado de emergência perpétuo sob o agenciamento do qual o Estado pode demandar a eliminação física de populações inteiras não-integradas ao seu sistema político. Desde então, essa tem sido uma prática essencial do Estado, confirmando o alerta de Benjamin de que a violência de exceção viria a ser a regra, em nossos tempos (Benjamin, 1986, pp. 160-175).

Um interesse em especial do autor é pelo significado biopolítico do estado de exceção que o caracteriza como estrutura em que o estatuto jurídico do indivíduo é anulado radicalmente, produzindo corpos inomináveis e inclassificáveis, a vida nua. O Homo Sacer, como objeto da soberania pura, que só pode existir onde a lei e o estatuto jurídico estão completamente suspensos, indefinidos. A vida nua, para Agamben, é o que distingue a democracia moderna da democracia antiga, por ser um esforço a priori de liberação dessa forma de vida. É sob esse estatuto que liberdade e felicidade têm marcada a sua submissão. A aporia fundante da modernidade contemporânea é o espetáculo trágico do extermínio nazista produzido no mesmo estrato temporal em que se acreditava ter encontrado o apogeu da democracia. O que esse fenômeno demonstra é uma ligação umbilical entre democracia e totalitarismo, diante da qual o autor afirma a necessidade de produzir uma nova política.

A tragédia moderna consiste na constatação de que a política, cumprindo seu papel de assumir a forma de biopolítica, não foi capaz de articular a vida nua e a vida qualificada, para dar conta da fratura basal do nosso tempo: a vida nua como forma da exceção se inclui através da exclusão. A política pode realmente dar conta dessa fratura? Ou ela é justamente nuclear para essa forma de existência? O que é certo é que as respostas modernas da biopolítica não oferecem uma saída para essas questões. Partindo da suspeita de Benjamin a respeito da sacralidade da

vida, algo articulado de outro modo por Foucault em sua análise sobre a biopolítica, Agamben dá continuidade a tal suspeita através do paradigma do Homo Sacer. O que o autor opera é uma espécie de arqueologia da sacralidade negativa do homem sagrado, produzida pelo trânsito da dimensão do extermínio como obra, nem da religião, nem do direito, mas da biopolítica (Agamben, 2010, p. 113).

Agamben vê na modernidade a emancipação da sacralidade da vida de sua dimensão sacrificial, onde a raiz da sacralidade não se encontra mais no sacrifício, mas na figura jurídica do Homo Sacer. É a violência inaudita do estado de exceção, posta a olho nu, que revela as formas "mais profanas e banais" (Agamben, op. cit., pp. 112-113) de política da vida e da morte. É sob o signo dessa contradição que o autor propõe desmistificar a própria noção de Holocausto, do extermínio nazista como forma de sacrifício.

Em seu "comentário perpétuo sobre o testemunho", Agamben articula o significado, não histórico, mas ético e político do genocídio. Sua hipótese é a de que a própria noção de Holocausto estaria equivocada, por remeter a um caráter sacrificial imputado ao extermínio nazista. Segundo o autor:

O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de Homo Sacer, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera "matabilidade" que é inerente à condição de hebreu como tal. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, "como piolhos", ou seja, como vida nua (Agamben, 2010, p.113).

Assim, os testemunhos sobre o nazismo sobre os quais Agamben se debruça, em particular seu interesse por Primo Levi, fomentam um estudo sobre a "zona cinzenta" de Auschwitz, que borra as fronteiras entre carrascos e vítimas. O autor argumenta que Auschwitz, como paradigma da modernidade, impõe uma sobreposição entre problemas éticos, jurídicos, morais, teológicos. E dentro da zona cinzenta identificada por Primo Levi, tal análise binária convencional de bem e mal está aquém do sentido (Agamben, 2008, pp. 30-31). O que a zona de irresponsabilidade produzida pelo genocídio impõe é a constatação de que a banalidade do mal habita no indizível e no impensável, e que apenas ao nos aventurarmos nessa zona cinzenta, podemos encontrar o sub-homem que é o paradigma de sujeito da modernidade.

Assim, para Agamben, a noção de “Holocausto” tem a intenção de justificar o injustificável, de explicar o inexplicável, de dar sentido ao que é absolutamente sem sentido. Rastreando historicamente o termo, o autor identifica seus primeiros usos de conotação antissemita na idade média, e da palavra hebraica Shoah, a catástrofe, com o sentido divino de punição (Agamben, op. cit., pp. 37-40). Para o autor, é inaceitável a “equiparação entre fornos crematórios e altares”, e ele é categórico ao afirmar que o uso do termo é uma demonstração de “ignorância ou insensibilidade” (id. *ibid.*, p. 40). Tudo isso está muito bem, a pergunta que nos cabe neste breve ensaio, de agora em diante é: “será que o extermínio nazista foi um mero esforço de dar cabo, ‘como piolhos’, a uma vida nua?” Há alguns pensadores a respeito do antissemitismo moderno que trazem outra interpretação. Falaremos especialmente de Moishe Postone.

Para o historiador Moishe Postone (2012), especialmente interessado pelo antissemitismo, o foco no antissemitismo nazista pelas interpretações liberais e conservadoras a respeito do Terceiro Reich produziram uma espécie de “ideologia do bode expiatório”, baseada numa noção do antissemitismo como mera forma de preconceito racial. Tal aceção do nazismo ofuscava outros aspectos mais insidiosos dessa ideologia, e da própria natureza do antissemitismo moderno. Mesmo nas interpretações de esquerda, o extermínio dos judeus é subsumido às categorias vagas de “discriminação” e “perseguição”, em favor de uma interpretação “economicista” do regime nazista. Ambas as interpretações relegam o papel do antissemitismo na constituição da ideologia nazista a um estrato periférico de sua análise.

Nas duas interpretações, o antissemitismo moderno se apresenta como uma forma particular de um racismo mais geral. As interpretações que generalizam o nazismo como mero epifenômeno de uma noção mais geral de Estado burocrático policial e terrorista não conseguem dar conta de explicar o genocídio nazista dos judeus. Na superfície, o Holocausto aparece como um extermínio com ausência de funcionalidade, em comparação aos objetivos militares dos nazistas em relação aos russos e poloneses, por exemplo. Diferente do expansionismo territorial e da exploração da mão-de-obra escrava dos europeus do leste, o objetivo de exterminar totalmente os judeus aparece como uma forma de extermínio pelo extermínio, uma prioridade absoluta. É preciso, então, de uma mediação mais determinada para explorar a especificidade do Holocausto.

O antissemitismo moderno, como bem nos lembra Postone, é uma ideologia. Ela não é idêntica à perseguição antijudaica medieval, mas a tem como pressuposto de seu desenvolvimento. O que é comum a todas as formas de antissemitismo é a atribuição de uma

espécie de "superpoder" aos judeus: do deicídio à peste negra na idade média até a criação do capitalismo e do comunismo, na modernidade. A especificidade do racismo antijudaico é a produção de um grande Outro obscuro, errante, alienígena, daninho, sabotador, dotado do que o historiador russo León Poliakov chamaria de causalidade diabólica (Poliakov, 1991; 1992).

O que difere qualitativamente essa ideologia na sua forma moderna é que o poder atribuído aos judeus, distinto da caracterização tradicional dos Untermenschen, dos "sub-humanos", ali, era concreto e potencial, enquanto no antissemitismo moderno, aparece como dotado de uma forma real e abstrata, intangível e universal, cuja forma concreta, a dominação política, social ou cultural, é uma mediação para realização desse poder, já que os judeus se caracterizariam, na acepção do antissemita, como um povo "desenraizado" (Postone, op. cit., p. 17).

Assim, a fonte desse poder como mediação entre esse grande Outro desenraizado e os fenômenos concretos aparece como uma força oculta, conspiratória: a conspiração judaico-bolchevique, o judaísmo internacional, o poder financeiro mundial da raça usurária. Nessa acepção, o povo judeu é representado tanto na figura do plutocrata ganancioso, quanto do bárbaro revolucionário destruidor de nações. Em ambos os casos, o judeu aparece como a força estranha, a erva daninha que sufoca as raízes do solo nacional.

O mérito de Postone reside em propor uma explicação sócio-histórica desse fenômeno: se, antes, o judeu era percebido como a personificação do dinheiro e a erva daninha por trás das crises econômicas e sociais, aqui, ele aparece identificado com a reestruturação e a desarticulação social provinda da revolução industrial capitalista, em outras palavras, ele aparece como a personificação da dominação abstrata do capital (Postone, op. cit., p. 18). Indo além da acepção de Horkheimer (1988), em que os judeus são identificados com o dinheiro e a esfera da circulação, e de Mosse (1997; 1998a, b), para quem o antissemitismo moderno é uma revolta contra a modernidade, Postone observa que a crítica anticapitalista da modernidade pelo antissemitismo moderno não vira suas armas contra o capital industrial, o lado "concreto", "materializado", da dominação capitalista. Pelo contrário, a atitude nazista diante desses aspectos da modernidade foi, sobretudo, afirmativa (Postone, op. cit., p. 19).

Tais considerações positivas a respeito da modernidade capitalista remetem a formulação marxiana de fetiche da mercadoria (Marx, 2013, pp. 124-125). O resultado do processo de produção capitalista, a mercadoria, não é meramente um produto com valor de uso, ela é, antes de tudo, a cristalização de relações sociais objetivadas. Ela, em seu duplo caráter, é a própria mediação social entre as dimensões do valor e, ao mesmo tempo, expressa e oculta as relações sociais, fazendo aparecer a forma de dominação abstrata do valor como uma relação necessária, natural. Assim, as categorias marxianas não podem ser reduzidas a meros conceitos de descrição



“econômica” das relações sociais, uma vez que a mediação das relações sociais pelo valor produz, também, formas particulares de sociabilidade e de consciência. O fetiche da mercadoria expressa a forma aparente dessas relações sociais.

Ao detectarmos as características atribuídas pelo antissemita aos judeus na modernidade, podemos observar que essas qualidades, o seu caráter abstrato, intangível, universal e móvel, são as mesmas manifestações aparentes do valor como formas sociais do capital, tais como apresenta Marx. E, assim como no valor, tal dominação não aparece de forma imediata, sem mediação, mas mediada pelo seu veículo material, a mercadoria (Postone, op. cit., p. 20). A tensão dialética entre o duplo caráter da forma-mercadoria requer que essas manifestações se exteriorizem materialmente. Essa forma de exteriorização produz uma bifurcação entre valor de uso e valor de troca, elevando a dimensão da circulação, do dinheiro, como a única repositória de valor, produzindo uma antinomia entre uma natureza abstrata e outra concreta do capital.

A antinomia quasi-natural produzida pelo fetichismo da mercadoria aparece na interpretação da modernidade capitalista através da oposição entre positivismo e romantismo. Ambas operam uma hipostasia de um dos signos dessa operação. O positivista hipostasia o abstrato e escamoteia as determinações sócio-históricas. O romântico hipostasia o concreto e, assim, pensando-se antiburguês, na realidade, cristaliza o signo oposto dessa antinomia: o trabalho “concreto”, manifesto na indústria, tecnologia e valores de uso. É nessa tradição, segundo Moishe Postone e Robert Kurz (1998), que está localizado o antisemitismo nazista.

A economia política do antisemitismo é um produto histórico, tanto do ofuscamento das relações sociais pela forma-mercadoria, quanto de uma forma de consciência cindida produzida pela afirmação do “trabalho” e da mercadoria e a crítica do dinheiro e da usura. O caráter fantasmagórico de todo o processo de hegemonização das relações sociais pela forma-mercadoria permite que esse tipo de mecanismo de projeção perdure, à revelia dos fatos externos. (Kurz, op. cit.) É esse mesmo caráter fantasmagórico que permite que os dois momentos aparentemente antinômicos do trabalho, concreto e abstrato, apareçam como opostos e que o trabalho concreto apareça como um momento anticapitalista do processo de reprodução social, além de natural e trans-histórico.

Conforme se consolida a dominação capitalista, observou-se uma transição da visão de mundo mecanicista dos séculos XVII e XVIII para visões organicistas do Estado, mas, também, das raças. Sob essa tendência, ascende o darwinismo social no fim do século XIX e, com ele, uma visão biologizante da sociedade e dos processos históricos. A fantasmagoria do capital que

permite que a mercadoria apareça como entidade meramente material, e não como objetivação de relações sociais mediadas, no plano lógico, faz aparecer a produção industrial como um mero processo criativo, que independe do capital, como um descendente "natural" do trabalho artesanal, enraizado nas relações pré-capitalistas de produção em que se desenvolveu a Comunidade, o Povo, a Raça. Nessa operação, o trabalho concreto e a indústria aparecem como contraprincípios diante do lado "negativo", "abstrato", do capitalismo.

Assim como a ênfase da ideologia nazista na "natureza", sangue, solo, trabalho concreto e Comunidade pode conviver com uma positivação do capital industrial, o racismo científico nazista não é uma excrescência de um pensamento pseudocientífico, anacrônico, incompatível com a modernidade capitalista. Pelo contrário: a própria ênfase no caráter racial tem raízes no fetichismo da mercadoria. A virada biológica, o "naturalismo" e a tecnofilia são expressões da noção de que o concreto é o "natural" e essa "concretude" deve se expressar, também, na organização da vida social. (Postone, op. cit., pp. 22-23)

Essa forma de anticapitalismo romântico busca reestruturar a ordem social capitalista, mas é, ao mesmo tempo, imanente a ela. O que a ideologia nazista faz, ao invés de retroceder a um passado pré-capitalista, é lhe ser o seu verdadeiro passo adiante, tornando-se paradigmática como uma opção virulenta à crise e, aqui, de certa maneira, podemos estabelecer um ponto de concordância com a noção de Agamben do campo de concentração como paradigma político da modernidade. Não obstante, voltemos à interpretação da crítica do valor a respeito do antissemitismo.

O anticapitalismo romântico dos nazistas não põe em questão que a superação da antinomia representada pela dimensão do valor implica na superação dos próprios termos dessa antinomia, inclusive do trabalho, positivado, aqui, pelos críticos românticos do capital. Assim, o que eles operam é uma crítica unilateral ao dinheiro e o capital portador de juros, mantendo a dominação abstrata incontestada. Nessa operação, junto da naturalização e biologização das características do capital, a oposição fetichista entre concreto e abstrato ganha uma dimensão racial, com a oposição entre arianos e judeus transmutando-se como manifestação corporificada da oposição entre o "natural" e o "artificial", o sujeito orgânico e o alienígena. A biologização do capitalismo implicou, não apenas na identificação dos judeus com o dinheiro e a esfera da circulação, mas com o próprio capitalismo em sua aparência cindida de dominação abstrata, independente do seu conteúdo "concreto", este identificado, por sua vez, com a raça ariana. (Postone, op. cit., pp. 24-25)

Mas, afinal, resta responder: por que os judeus? A "escolha" pela população judaica como bode expiatório na Europa não foi por acaso. Além do histórico milenar de antissemitismo

européu e a respectiva associação entre judeus e dinheiro, ganância, usura, houve a coincidência histórica entre o período de acelerada expansão do capitalismo industrial com a época das maiores conquistas de direitos políticos e civis dos judeus na Europa central, um período de maior integração e ascensão social (Postone, op. cit., p. 25. Para mais detalhes, ver Poliakov, 1996. Para mais detalhes sobre um processo similar no contexto da Europa oriental, ver Moss, 2009). Essa ascensão veio acompanhada de uma maior visibilidade dos judeus na sociedade civil nascente, em particular sua inserção em profissões associadas à nova forma social capitalista.

Postone (op. cit., pp. 25-26) observa que a antinomia entre abstrato e concreto da mercadoria se expressa na política através da antinomia entre Estado e sociedade civil. A abstração do indivíduo como cidadão através do sufrágio e sua concretização enquanto sujeito de classe expressam essa contradição. Tendo a sociedade europeia como particularidade uma noção de nacionalidade como determinada, não por uma entidade política moderna e recente, mas como expressão de um lastro histórico mais antigo, mais “enraizado”, o único grupo social da Europa que não se encaixava nesse ideal de enraizamento eram os judeus, que haviam adquirido de forma “artificial” a sua emancipação política, portanto, não subscreviam ao estatuto de cidadãos da nação. Com a coincidência histórica de emancipação política dos judeus e a ascensão do capitalismo industrial mediada pela ascensão, também, do Estado e das leis burguesas, foi fatal a associação entre judeus, o povo desenraizado, internacional e abstrato com a forma-valor e sua manifestação política na figura da sociedade civil burguesa.

O antissemitismo, então, não é apenas uma mera forma de preconceito étnico, mas se apresenta na forma de uma visão de mundo, uma forma paranoica de explicação da realidade contraditória do capitalismo, que lhe dá sentido concreto através da sublimação da sua dominação na figura fetichizada de um povo daninho e sabotador, apresentado como personificação de seu lado abstrato, enquanto o concreto hipostasiado segue incólume. Nesse processo, a ideologia nazista assume a missão “resoluta e impiedosa” de “livrar o mundo da fonte de todo o mal” (Postone, op. cit., p. 26).

A forma ideológica do nazismo não é um mero exercício de manipulação consciente. O anticapitalismo romântico nazista está intrinsecamente ligado à sua visão de mundo antissemita. Auschwitz, ilustra o fato de que o impulso romântico do nazismo não cessou com o golpe de Röhm, em 1934. Esse conteúdo contraditório do ato final do nazismo se expressa na figura do campo de concentração como uma “fábrica de 'destruir o valor'“, uma máquina de devoração das “personificações do abstrato” (Postone, op. cit., p. 27). A organização de Auschwitz

corresponde a esse processo industrial de "libertação" do concreto de sua prisão abstrata. Para operar tal ritual, como nos diz o autor:

[o] primeiro passo consistiu em desumanizar, ou seja, arrancar a "máscara" de humanidade, de especificidade qualitativa, e revelar os judeus como aquilo que "realmente são" - sombras, cifras, abstrações numéricas. O segundo passo consistiu em erradicar essa abstração, transformá-la em cinza, procurando durante o processo despojá-la dos traços remanescentes do "valor de uso" material concreto: roupas, ouro, cabelo, sabão. (Id., *ibid.*)

Assim, de acordo com a interpretação teórico-crítica de Moïse Postone, podemos considerar que, para além da discussão sobre atribuir sentido ou justificativa ao esforço genocida do Holocausto, uma outra interpretação da ideologia nazista permite oferecer outro ponto de vista a respeito do sentido do Holocausto em particular, mas, de forma mais geral, também, do antissemitismo moderno e da sua relação com o caráter fetichista da forma de organização social capitalista.

Tal interpretação da operação de extermínio nazista vai de encontro à aceção de Giorgio Agamben a respeito do genocídio judeu. No entanto, essas interpretações não são imediatamente mutuamente excludentes. Para melhor observar as suas distinções, um espaço mais adequado seria um trabalho mais longo do que esse ensaio. O que busquei oferecer nesse texto foi uma confrontação de duas interpretações a respeito do sentido do Holocausto: a interpretação filosófico-política de Giorgio Agamben e a interpretação sócio-histórica de Moïse Postone, sem o objetivo de concluí-lo com a anulação da tese do filósofo italiano, mas fomentar o debate sobre as duas abordagens do tema do Holocausto.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas, Vol. 1: Magia, Técnica, Arte e Política*. Brasília: Editora Brasiliense, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Anjo da História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

- \_\_\_\_\_. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- HORKHEIMER, Max. “Die Juden und Europa (1939)”. In. HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften, Bd. 4*, Alfred Schmidt (org.). Frankfurt Au Mein: Fischer, 1988, pp. 308-331.
- KURZ, Robert. “Economia Política do Antissemitismo”. In. CLEMESHA, Arlene (org.). *Marxismo e Judaísmo — História de uma relação difícil*. São Paulo: Boitempo & Xamã, 1998, pp. 177-197. Disponível online: <https://www.marxists.org/portugues/kurz/1995/09/economia.htm>.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1979.
- LEVI, Primo. *É Isto um Homem?* Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Os Afogados e os Sobreviventes: Os delitos, os castigos, as penas*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.
- MOSS, Kenneth B. *Jewish Renaissance and the Russian Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- MOSSE, George L. *German Jews beyond Judaism*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Crisis of German Ideology – Intellectual Origins of the Third Reich*. Nova York: Howard Fertig, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914 – ein Sammelband*. Mohr Siebeck, 1998.
- POLIAKOV, Leon. *A Causalidade Diabólica I*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A Causalidade Diabólica II*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. *De Voltaire a Wagner (História do Antissemitismo 3)*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- POSTONE, Moishe. Antissemitismo e Nacional-Socialismo. In. [-] *Sinal de Menos*, Ano 4, nº 8, 2012. Disponível online: <https://www.marxists.org/portugues/postone/1986/mes/40.pdf>
- ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-Vindo ao Deserto do Real*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.