

JEAN AMÉRY: AUTOBIOGRAFIA, TEMPO E NÊMESIS

JEAN AMÉRY: AUTOBIOGRAPHY, TIME AND NEMESIS

Marcos Gonçalves*

Universidade Federal do Paraná – UFPR

 <https://orcid.org/0000-0002-9101-9780>

marcos.goncalves@ufpr.br

RESUMO: Os testemunhos escritos por Jean Améry apresentam como característica inequívoca, e, segundo o olhar do próprio autor, um conteúdo em que a memória autobiográfica é o dado mais pronunciado, gerando, por sua vez, uma articulação com a percepção do autor sobre o tempo. Destaco a concepção peculiar de temporalidade e nêmesis em Améry produzida por alguns desses textos, nos quais estão sugeridos a história de uma época, o dilema do (des)encontro entre vítima e perpetrador quanto ao genocídio cometido pelo nazismo, e uma crítica à interpretação linear e progressiva de tempo histórico. Três categorias – autobiografia, nêmesis e tempo – auxiliam a compreender como Améry atribuiu sentido a uma história intelectual da catástrofe assumida pela sua condição de sobrevivente e testemunha moral.

PALAVRAS-CHAVE: Jean Améry; autobiografia; tempo e nêmesis; história intelectual e testemunho.

ABSTRACT: The testimonies written by Jean Améry are unequivocally characterized, according to the author's own perspective, by a content in which autobiographical memory is the most pronounced fact, generating, in turn, an articulation with the author's perception of time. I would like to highlight the peculiar conception of temporality and nemesis in Améry produced by some of these texts, which suggest the history of an era, the dilemma of (dis)encounter between victim and perpetrator in relation to the genocide committed by Nazism, and a critique of the linear and progressive interpretation of historical time. Three categories – autobiography, time and nemesis – help us to understanding how Améry attributed meaning to an intellectual history of the catastrophe assumed by his condition as a survivor and moral witness.

KEYWORDS: Jean Améry; autobiography; time and nemesis; intellectual history and testimony.

* Doutor em História, Professor Adjunto do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

INTRODUÇÃO

Meu propósito neste artigo é desenvolver uma reflexão sobre como Jean Améry (1912-1978), intelectual sobrevivente do genocídio nazista, ex-prisioneiro de campos de concentração e extermínio, elaborou sua compreensão sobre os significados de tempo e nêmesis. Tais categorias, a meu ver, são indissociáveis de uma história intelectual que Jean Améry concebeu por meio de narrativas cuja natureza é inequivocamente autobiográfica, e que passaram a ser construídas a partir do ano de 1966. A data corresponde à publicação do seu primeiro testemunho, *Jenseits der Schuld und der Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*,¹ um documento somente conhecido duas décadas após Améry ser libertado de Bergen-Belsen, o último *Lager* nazista onde esteve confinado. Meu artigo opera a partir de um método que possa reconhecer o vocabulário da temporalidade de Améry a respirar obsessivamente ao longo do texto, e compartilha os recorrentes traços autobiográficos absorvidos de seus ensaios. É por isso que a linguagem, do seu começo ao seu fim, é penetrada, às vezes mais, outras vezes nem tanto, por locuções adverbiais, substantivos, qualificativos que remetem a cronologias difusas ou marcadores de datação que obedecem a escalas de tempo orientadas por uma não linearidade. Uma linguagem que, desde a primeira experiência testemunhal de Améry sistematizada em uma narrativa pública, pode ser lida e interpretada como conscientemente caótica devido à exigência que residiu nos argumentos de Améry por um “retorno ético” ao passado; reivindicação que representa um conflito com o tempo da história: um tempo linear, progressivo, implacável. Sua narrativa desconcertante traduz e legitima a estrutura própria à ensaística e ao estilo incomparáveis que Améry consolidou nos doze anos seguintes até sua morte em 1978.

Uma das questões que conduz o artigo refere-se à ideia de tempo ou temporalidade nos ensaios autobiográficos de Jean Améry, e qual a sua contribuição para compreendermos os limites possíveis quanto a esse intelectual formular argumentos para discutir temas absolutamente vitais em sua obra, como a vingança, a justiça e a reconciliação. Recentemente, foi observado por Baquero (2023, p. 1-13), que Jean Améry pode ser considerado um intelectual bastante precoce quanto a formular uma ideia embrionária de justiça transicional, conceito que somente foi sistematizado nos anos de 1990 por, entre outros, Ruti Teitel (2000). Ao refletir sobre a concepção de tempo em

¹ No Brasil, com tradução de Marijane Lisboa: *Além do crime e castigo: tentativas de superação* (Editora Contraponto, 2013).

Améry, Baquero o destacou como um autor/vítima que se insurgiu radicalmente contra a “superação exitosa do passado” (BAQUERO, 2023, p. 5) no contexto de prosperidade da sociedade capitalista alemã ocidental da década de 1950.²

Ao lado das questões inalienáveis sobre a temporalidade, trato de indagar em que medida Améry desenvolve derivações temáticas que podem estar sintetizadas no conceito de indignação ou *nêmesis*,³ e, de alguma forma, se a *nêmesis* pode superar *ou não*, o ressentimento, enquanto esse afeto se eleva como vetor pensado por Améry no juízo construído sobre a dualidade *vítima e perpetrador*. Esta é a primeira dualidade que podemos situar analogamente, e tal como sugere Zolkos (2010, p. 17), a outra dualidade filosófica abrigada pelos termos *ressentimento e perdão*. A todo esse conjunto de problemas que passam a ser historicamente refletidos, Améry sugeriu a aplicação de uma concepção de tempo moral, e um consequente retorno ao passado pelo qual estabeleceu nítido contraste diante dos “acontecimentos naturais”, progressivos, determinados por uma linearidade temporal radicalmente questionada por Améry.

O artigo divide-se em duas seções que, espero, estejam articuladas entre si. Sem uma primeira abordagem sobre como Améry estruturou uma narrativa autobiográfica não haveria como o leitor compreender, nem conferir significado a uma experiência individual que absorveu o, e foi absorvida *pelo* trágico coletivo do século XX. Nesta seção do artigo desenvolvo uma breve discussão sobre a categoria “autobiografia”, valorizando as referências que Améry considera relevantes e estão presentes no fluxo temporal que determina as suas ações. Na segunda e última seção, discuto o modo como Améry rebela-se diante da linearidade do tempo histórico, concebida por meio de uma objetividade que é alvo de crítica do autor, qualificando-a na ordem de “acontecimentos naturais”. Procuro destacar como foi possível para Améry recuperar um debate sobre o passado nazista que até meados da década de 1960 estava em flagrante processo de

² Na continuidade de sua reflexão, Baquero (2023, p. 5), assinala que a consigna “el pasado, pasado está”, reafirma uma temporalidade linear, baseada no esforço dos contemporâneos em argumentar que o tempo sempre cura as feridas provocadas pela violência coletiva: “Esta concepción a la que se opone y ante la que resiste Jean Améry es la propia de una temporalidad biológica que asume como punto de partida la irreversibilidad del tiempo mismo. De acuerdo con esta representación, el pasado no puede ser modificado ni redimido. En consecuencia, sus heridas y trazas sólo podrán ser cerradas mediante el paso del tiempo y el potencial terapéutico del olvido”.

³ Com relação à *nêmesis*, aplico o entendimento atribuído por Douglas Mao (2020, p. 4-5): o autor sugere que a indignação contra a injustiça pode assumir o nome específico de *nêmesis*. Mao explica que *Nemesis* é uma palavra grega antiga que, a despeito de seus significados terem evoluído ao longo de centenas de anos, na maioria de suas acepções faz referência, direta e indiretamente, à indignação com um estado de coisas ou uma ação que, em algum sentido básico ou absoluto, não são corretos. Retomarei tal discussão sobre a *nêmesis* oportunamente para conferir potencial explicativo quanto à compreensão que Améry desenvolve sobre a relação entre vítima, perpetrador, temporalidade e práxis histórica.

esquecimento e indiferença. Desse debate Améry construiu um compromisso político consigo mesmo, com as vítimas do genocídio e com as comunidades intelectuais do entorno social que se propuseram a ouvi-lo.

JEAN AMÉRY: AUTOBIOGRAFIA

Jean Améry jamais atribuiu aos seus ensaios autobiográficos uma espécie de potência auto referenciada, e pela qual pudesse estar pronunciada uma falsa unicidade do *eu*. Embora uma reflexão dessa natureza sempre remeta à subjetividade, é sensato afirmar que a perspectiva autobiográfica de Jean Améry se caracterizou, fundamentalmente, por uma exigência moral a ser cobrada de seus contemporâneos em relação ao passado e ao que estava sendo agenciado no presente da história. Quer me parecer que Améry antecipa as discussões de Leonor Arfuch tecidas recentemente sobre a categoria da autobiografia. Em relação à especificidade de sua experiência, Améry – e, se quisermos, outro sobrevivente como Primo Levi – percebeu muito precocemente estar vivendo em uma época de desencantamento e ausência de esteios de solidariedade, e isto foi materializado em suas narrativas de teor testemunhal e autobiográfico. Esta percepção, obviamente, foi gestada e aprofundada pela sua condição de exilado, apátrida e vítima sobrevivente, assim como ele reconheceu em algum momento que a perda das certezas e a impossibilidade de justiça, tenderam a acentuar os elementos autobiográficos e traumáticos na sua escrita.⁴ Esses elementos reverberavam a necessidade de Améry se converter em um testemunho que se fizesse ouvir, e fosse creditado como depositário de uma verdade sobre o universo concentracionário e suas consequências nefastas no pós-guerra. Além disso, os elementos autobiográficos foram suscitados, entre outras razões, como sugeriu Arfuch, “pelo caráter inapreensível do acontecer, pela incredulidade e a suspeita que nos habitam como receptores, cidadãos, transeuntes globais” (ARFUCH, 2009, p. 113). Arfuch lembrou ainda quanto a quem biografa a si mesmo, isto é, aquele

⁴ É digno de nota pensar uma “escrita do trauma” a partir das reflexões de LaCapra (2005), na medida em que o autor sugere a distinção entre uma escrita historiográfica autossuficiente e objetiva, que outorga prioridade à investigação fundamentada em uma presumível potência de verdade nos documentos primários; e uma escrita proveniente das experiências traumáticas e violentas, que deve buscar metáforas suficientemente válidas que tocam a narrativa ficcional para expressarem algo de verossimilhança ao horror vivenciado pela experiência. É possível, portanto, dizer o “indizível”, representar o “irrepresentável” através do testemunho. Segundo LaCapra (2005, p. 105): “La importancia de los testimonios se hace más evidente cuando se piensa en que aportan algo que no es idéntico al conocimiento puramente documental. Los testimonios son importantes cuando se intenta comprender la experiencia y sus consecuencias, incluido el papel de la memoria y los olvidos en que se incurre a fin de acomodarse al pasado, negarlo o reprimirlo”.

que inventa uma “palavra autobiográfica”, está posicionado frente ao senso comum da uniformidade de discursos e “investe-se de uma reconhecível diferença, de um suplemento de valor” (ARFUCH, 2009, p. 113). Isto é mais evidente em situações existenciais precárias e onde a violência é a tônica das relações com o mundo, tal como se observa por diferentes escalas que foram verbalizadas quanto ao funcionamento do cotidiano do *Lager* narrado pelos sobreviventes.⁵ A invenção aqui, significa que o autobiógrafo Améry, desafiado “pela vigorosa eficácia do pensamento racional, [...] pela sistematicidade acadêmica da historiografia” (WIKINSKI, 2019, p. 25), se converte em um acontecer individual entre “acontecimentos coletivos”, onde expõe e coloca em jogo, sobretudo, a sua noção de verdade em face do progresso temporal; o mesmo progresso temporal ao qual o anjo da história nega a oferecer seu olhar. Améry tampouco negligencia o papel de fonte histórica e unidade de vivência a começar pelo revolucionário ato testemunhal que produz. Améry, situa-se, então, em um lugar autobiográfico no qual está potencializada a diversidade de um catálogo de experiências individuais que tanto se distancia quanto se aproxima do caráter comum de milhares de outras prováveis experiências, das quais ele se torna, desejando ou não, um porta-voz.⁶

A partir de 1966, Jean Améry, segundo ele próprio, dividiu seu relógio autobiográfico em três temporalidades distintas, cujo ponto de chegada foi o ano de 1971. O período corresponde, no âmbito de sua escrita, a três ensaios que Améry identifica como aqueles que mais sobressaem episódios autobiográficos bem delimitados. Se a passagem irreversível do tempo físico nos termos de um fluxo contínuo e objetivo é representada por símbolos prosaicos tais como o relógio e o calendário enquanto unidades de referência a orientar linearmente as ações humanas; esse mesmo tempo físico é interpelado quanto à possibilidade de os indivíduos produzirem intuições na forma de uma rememoração autobiográfica que venha a neutralizar a linearidade intrínseca a essa passagem, e estabeleça a temporalidade como uma relação. Aqui, o convencional corte historiográfico entre passado e presente como descrito por Michel de

⁵ Além do testemunho de Améry, devo destacar alguns outros: Levi (1988; 2016), Semprún (1995), Antelme (2013), Kluger (2005), Dov Kulka (2014), Veil (2021). É oportuno recordar que, desde a perspectiva freudiana, Cathy Caruth (1996) apontou uma característica comum em muitos desses testemunhos, a saber: todos eles decorrem de uma experiência peculiar e paradoxal do trauma que, em uma definição geral, “descreve uma experiência avassaladora de eventos súbitos ou catastróficos em que a resposta ao evento ocorre no aparecimento repetitivo, muitas vezes retardado e descontrolado, de alucinações e outros fenômenos intrusivos”. No original: “describes an overwhelming experience of sudden or catastrophic events in which the response to the event occurs in the often delayed, uncontrolled repetitive appearance of hallucinations and other intrusive phenomena” (CARUTH, 1996, p. 11).

⁶ Sobre uma metodologia de análise de narrativas de teor testemunhal, e a relação entre indivíduo e sociedade, sujeito e coletivo, ver: Caldas (2023, p. 87-101), Waxman (2012, p. 143-157).

Certeau se desfaz. Em outros termos, a “vontade de objetividade” passa a ser um espaço organizado mais em razão de um *outro* (o passado estudado), do que em razão de um *próprio* (o presente de uma prática) (CERTEAU, 2023, p. 72). Isto significa manter o tempo em “suspensão” para que a memória dos acontecimentos pretéritos passe por um processo de reconstrução. A seu modo, e na sua época, Améry colocou sob suspeição imaginações utópicas e acontecimentos políticos. Um “horizonte de expectativas” no qual fosse possível desenhar futuros virtuosos no presente era improvável na reflexão que Améry produziu sobre o tempo histórico. Seu futuro era o passado congelado no presente. Um dos exemplos cabais desse posicionamento é explicitado no ensaio de Améry sobre o ressentimento, originalmente publicado em 1966, o qual retomarei ao longo do artigo.

No Prólogo de *Años de Andanzas Nada Magistrales* (2006 [1971]),⁷ Améry sugere os ensaios ali reunidos como uma tentativa de auto interrogação que se estende retrospectivamente ao longo de quatro decênios. O início precário da reflexão de Améry nesse Prólogo avança no sentido de considerar tais ensaios tanto uma autobiografia como a biografia de uma época. As quatro décadas de acontecimentos públicos aparecem mediadas pelos dilemas vivenciados pela pessoa, isto é, articulados à experiência individual e a uma série de eventos não necessariamente encadeados ou relacionados entre si: o irracionalismo pré-fascista de entre guerras, o positivismo dos últimos anos anteriores à guerra, o momento do existencialismo depois de 1945, a onda “neomarxista”, a severidade estruturalista (AMÉRY, 2006, [1971], p. 27). Esses acidentados processos históricos e intelectuais permeados pelo horizonte autobiográfico receberam, possivelmente, uma reafirmação em um texto posterior, e póstumo, cuja versão original foi igualmente editada no idioma alemão no ano de 1979, porém, recompilada na coletânea *Radical Humanism*, publicada em 1984 em inglês. Refiro-me ao ensaio “After Five Thousand Newspapers Articles: How I Became a Writer”.⁸ Nele, Améry tece considerações fundamentais sobre algumas linhas definidoras de sua

⁷ Original em alemão: *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971), editado por Klett-Clotta Verlag de Stuttgart.

⁸ “Depois de cinco mil artigos de jornal: como me tornei um escritor” (tradução nossa). O original em alemão foi publicado sob título: “Nach fünftausend Zeitungsartikeln,” in: *Wie ich anfing . . . 24 Autoren berichten von ihren Anfängen*, ed. Hans Daiber. Düsseldorf: Claassen, 1979, p. 215-26. Os editores de língua inglesa informam que o ensaio foi originalmente lido por Améry em uma transmissão radiofônica. A versão em inglês foi compilada por Sidney e Stella P. Rosenfeld, e publicada em 1984 pela Editora da Universidade de Indiana sob título: *Radical Humanism – Selected Essays, Jean Améry*. Disponível: <https://publish.iupress.indiana.edu/projects/radical-humanism> Todas as citações a ensaios contidos nesta coletânea receberão a seguinte notação: RH, seguido do ano de publicação em inglês e no original em alemão, e da indicação n. p.

biografia.⁹ Tal como no ensaio de 1971, Améry delimita situações que legitimam a base autobiográfica de suas narrativas, ao argumentar que “É um fato amplamente conhecido e quase trivial que todo texto escrito, mesmo teórico, tem uma base autobiográfica, um substrato autobiográfico. É apenas uma questão do grau e da densidade do elemento autobiográfico que penetra na obra”. (AMÉRY, RH, 1984 [1979], n. p.).¹⁰

É justamente essa questão de grau e densidade do “elemento autobiográfico” que o levou a enfatizar a importância da trilogia escrita e publicada entre os anos de 1966 e 1971, para a qual, Améry atribuiu o estatuto de sua “primeira grande obra literária”. Eram elas: *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966), *Über das Altern* (1968) e *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971).¹¹ Foi com justa razão, e acompanhando o argumento do próprio Améry, que W. G. Sebald destacou, a partir do exame da obra ensaística de Améry escrita nos quatorze anos entre 1964 e sua morte, “uma perspectiva quase exclusivamente autobiográfica, e um conteúdo narrativo relativamente reduzido em cada um dos seus trabalhos” (SEBALD, 2021, p. 128). Porém, Sebald ressalva sobre a perspectiva autobiográfica de Améry que: “As informações que nos dá sobre sua origem, infância e juventude, sobre os anos de errância “nada magistrais” são tão escassas quanto os detalhes concretos sobre sua participação na resistência ou sua sobrevivência em Auschwitz” (2021, p. 129). Não obstante, os três grandes textos de natureza testemunhal e autobiográfica mencionados acima se diferenciavam da maioria de suas obras ensaísticas em razão do fato “bastante invulgar e para mim algo melancólico de terem sido publicados muito tarde em minha vida” (AMÉRY, RH, 1984 [1979] n. p.).¹²

Permitam-me, então, começar reproduzindo aqui em palavras-chave o esboço biográfico que costumo enviar aos meus editores ou aos editores interessados quando eles o solicitam. Jean Améry, nascido em 1912 em Viena. Lá estudou filosofia e literatura. Após a anexação da Áustria em 1938, emigração para a Bélgica. Durante a guerra, participação no movimento de resistência belga. Prisão pela Gestapo em 1943 e deportação para vários campos de concentração alemães, entre eles Auschwitz, Büchenwald, Bergen-Belsen. Desde a libertação

⁹ Consultar igualmente, a imprescindível biografia intelectual de Jean Améry escrita por Irene Heidelberger-Leonard (2010).

¹⁰ No original, em inglês: “It is a widely known, almost trivial fact that every piece of writing, even a theoretical one, has an autobiographical background, an autobiographical substratum. It is just a matter of the degree and density of the autobiographical element that finds its way into the work”.

¹¹ Quando citá-las neste artigo, estarei empregando, respectivamente, as seguintes versões: *Além do crime e castigo: tentativas de superação* (2013); *Anos de Andanças Nada Magistrais* (2006); *On Aging. Revolt and Resignation* (1994).

¹² No original, em inglês: “unusual and for me somewhat melancholy fact that they were published very late in my life”. Quando o terceiro volume da autobiografia foi publicado Améry estava com cinquenta e oito anos.

em 1945, escritor e jornalista freelancer. [...] Como emigrante que tinha sido afetado pelas leis raciais de Nuremberg, como combatente da resistência e antigo prisioneiro de Auschwitz, durante anos achei mental e moralmente impossível trabalhar na, ou para, a Alemanha. Só quando surgiu uma geração de jovens intelectuais, editores de jornais e rádios, leitores de editores e críticos que já não estavam associados, na minha mente, à Alemanha da mais profunda humilhação - a minha e a do próprio país -, só quando pude encontrar novamente os alemães, imparcialmente, senti-me livre para trabalhar para a mídia alemã (AMÉRY, 1984 [1979], n. p.).¹³

Reafirmando o argumento de Sebald, é estranho, ou, ao menos curioso, que Jean Améry tenha escolhido o ensaio de 1968 sobre o envelhecimento como um dos textos a cobrir sua experiência autobiográfica tendo em vista que, dentre as três obras mencionadas, *On Aging* se apresenta como aquela de tonalidade mais impessoal e distante da (re)descoberta de uma espécie do *eu* histórico que exige uma autobiografia. No entanto, sugiro a hipótese de que *On Aging* pode propiciar um interessante cenário conceitual sobre a temporalidade. Esse texto surge, obviamente, da experiência de finitude e irreversibilidade da vida associada ao desencanto que Améry passara a nutrir com a degeneração física e psíquica dos indivíduos. Vale dizer, Améry olhava a sua própria degeneração, e as reflexões sobre o envelhecimento, como ele mesmo explicitara, não tinham a ver com um estudo analítico sobre a geriatria. Tratava-se, antes, das condições da pessoa que envelhece em seu relacionamento com o tempo, com seu próprio corpo, com a sociedade, com a civilização e, finalmente, com a morte. Por sua vez, os breves comentários de Améry empregados na citação ao ensaio de 1984 [1979] elidem a complexidade trágica de um percurso de vida.

Jean Améry é uma testemunha sobrevivente do genocídio perpetrado pelo nazismo. Nasceu como Hans Mayer em uma Viena às vésperas da crise insolúvel que levou o poderoso Império austro-húngaro à primeira guerra mundial, e posteriormente, ao colapso. Améry provinha de uma família de pai judeu e mãe católica, na qual era filho único. A morte do pai na primeira guerra forçou Améry e sua mãe a migrarem ao

¹³ No original, em inglês: “Permit me, then, to begin by reproducing here in catchwords the biographical sketch that I usually send to my publishers or to interested editors when they ask for one. Jean Améry, born in 1912 in Vienna. Studied philosophy and literature there. After the annexation of Austria in 1938, emigration to Belgium. During the war participation in the Belgian resistance movement. Arrest by the Gestapo in 1943 and deportation to various German concentration camps, among them Auschwitz, Buchenwald, Bergen-Belsen. Since liberation in 1945, freelance writer and journalist. [...] As an emigrant who had been affected by the Nuremberg racial laws, as a resistance fighter and former Auschwitz inmate, for years I had found it mentally and morally impossible to work in, or for, Germany. Not until a generation of young intellectuals, newspaper and radio editors, publishers’ readers, and critics had arisen who were no longer associated in my mind with the Germany of the deepest humiliation—mine and the country’s own—not until I could again meet Germans impartially, did I feel free to work for German media”.

término do conflito, passando pela famosa região termal de Bad Ischl, e depois pela região lacustre de Salzkammergut. Exilado na Bélgica em 1939, foi capturado pela Gestapo em 1943, e torturado em 23 de julho na Fortaleza de Breendonk, um *Auffanglager* [campo de captura] distante cerca de vinte quilômetros ao sul de Antuérpia. Além dos três campos de concentração e extermínio nazistas pelos quais passou, e sobreviveu, Améry foi prisioneiro em 1941, e fugitivo, no mesmo ano, do campo de concentração francês de Gurs, localizado nos Pirineus em seu lado Atlântico.

A cultura confessional desenvolvida por Améry não permitiu que ele omitisse ter vindo de uma pequena burguesia empobrecida e excluída do que definiu como “las brillantes posibilidades de la urbanidad” (AMÉRY, 2006 [1971], p. 38):

Cafés, teatros, cines eran bromas demasiado caras para mí. La soledad del bosque me resultaba más económica, no comprendí que también era más intelectualmente económica. [...] Yo era pobre. Pobre infeliz. La carencia, sobre la que el Sartre tardío metió tanto ruido, era mi destino social y espiritual que sufrí sin ningún tipo de mediación (AMÉRY, 2006 [1971], p. 39-42).

Sua principal biógrafa, Heidelberger-Leonard, destaca uma “revolução extremamente pessoal” em Jean Améry/Hans Mayer nos anos de 1926 a 1938. É a época em que ele passa a dar os primeiros passos como escritor, narrador e editor. Também iniciou uma acidentada trajetória onde colecionou frustrações intelectuais que desfavoreceram a consolidação de uma atividade profissional. Uma época caracterizada, igualmente, pela realização de trabalhos ocasionais, ou, diria eu, sobrevivências: porteiro, mensageiro, pianista de bar, ajudante em livrarias. Entre 1934-1935, Améry publica a novela *Os naufragos* (*Die Schiffbrüchigen*), obra de juventude, e um dos seus primeiros retumbantes fracassos como escritor. Paradoxalmente, para Heidelberger-Leonard, “Se trata sin duda del análisis más completo realizado por Mayer de su época. Hasta el final de su vida continuará siendo fundamental para comprenderse a sí mismo como narrador” (HEIDELBERGER-LEONARD, 2010, p. 49). Ainda na esfera intelectual, trata-se de um tempo em que Améry se aproxima do célebre Círculo de Viena tomando contato com os métodos da educação popular, que consistiam, em termos de aplicação concreta, em um autêntico programa de democratização radical da ciência e da educação. Como destaca Heidelberger-Leonard (2010, p. 37-38), a “postura antimetafísica do Círculo de Viena, sua concepção materialista de história, a oposição ao irracionalismo na religião” e às expressões políticas da extrema-direita como ideologia que passava a dominar o ambiente cultural vienense, instavam Améry a um ceticismo que contribuiu para o desenvolvimento e a “invenção” de ferramentas intelectuais e políticas no

enfrentamento da vida cotidiana, sobretudo, no limiar de sua expulsão da Áustria, meses após o referendo que decidiu pelo *Anschluss* [a anexação], apoiado por cerca de 99% da população austríaca. Zeyringer e Gollner (2019, p. 678), asseguram que muitos dos refugiados austríacos que conseguiram salvar a vida e que estavam impossibilitados de voltar para o seu país dentro de curto ou médio prazo foram obrigados a refletir sobre sua nova identidade, sobre política e sobrevivência, sobre a escolha entre engajar-se e acomodar-se, sobre a pátria e o estrangeiro, sobre a língua e a escrita.

Segundo as pesquisas de Saul Friedländer, o *Anschluss* tornou a situação dos judeus austríacos irremediável e catastrófica. A “arianização” ou “desjudaização”, conforme as expressões empregadas por Friedländer, era acompanhada de processos combinados que correspondiam a confinamentos da população judaica em campos de trabalho; desapropriação econômica alicerçada em uma narrativa que atribuía aos judeus da Áustria uma espécie de prática de economia parasitária; e uma política refinadamente administrada de emigração em massa, sobretudo, visando atingir os segmentos sociais mais pobres da comunidade, isto é, o proletariado judeu (FRIEDLÄNDER, 2012, p. 364). Améry teve a exata noção de “sentir-se um judeu” quando tomou conhecimento da publicação das leis raciais de Nuremberg em 1935. Mas também, outra realidade absorvida foi a constatação de qual era o objetivo pretendido pelos nazistas, e cuja profundidade se evidenciou em 1938. Em “Being a Jew: A Personal Account” (1984 [1978]), Améry observou:

É absolutamente necessário mencionar uma data que foi crucial para mim: 1935. A Lei de Cidadania do Reich de Nuremberg, sobre a qual li num café de Viena e cujo texto logo aprendi de cor, finalmente me deixou completamente claro que para o Nazistas – e não apenas para os mais raivosos deles, mas sim para a maioria de todos os alemães e austríacos – eu era judeu, ou, como dizia: “Fui considerado judeu”. [...] Quando o raio atingiu, em 11 de março de 1938, meu país se jogou exultante nos braços do Führer do Reich pangermânico como uma cadela no cio que mal pode esperar, eu estava pronto. Na verdade, um obstáculo ainda precisava ser superado: minha mãe. Às escondidas, ela cuidou de tudo. Seu primeiro noivo, um cavalheiro perfeitamente ariano, estava pronto a jurar que na verdade eu era filho *dele*, e não de meu pai totalmente judeu (AMÉRY, RH, 1984[1978], n. p.).¹⁴

¹⁴ No original, em inglês: “It is absolutely necessary to mention a date that was crucial for me: 1935. The Nuremberg Reich Citizenship Law, about which I read in a Vienna coffee house and whose text I soon knew by heart, finally made it completely clear to me that for the Nazis—and not just for the most rabid of them but rather for the majority of all Germans and Austrians—I was a Jew, or, as it said: “I was considered a Jew.” [...] When the thunderbolt struck, when on March 11, 1938, my country threw itself exultantly into the arms of the Führer of the pan-Germanic Reich like a bitch in heat that just can’t wait, I was ready. To be sure, one obstacle still had to be cleared: my mother. On the sly, she had taken care of everything. Her first fiancé, a flawlessly aryan gentleman, was ready to swear that in truth I was *his* child, and not that of my fully Jewish father”.

Em 1966, escreveria que tudo o que fora parte de sua consciência, desde a história de seu país, “que não era mais meu, até as paisagens cujas lembranças eu tratava de recalcar: tudo isso se tornou insuportável para mim desde aquela manhã de 12 de março de 1938” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 80). Com o cristal do tempo encarnado no seu envelhecer décadas depois, Améry abstraiu dessa juventude pouco reconfortante uma experiência que sistematizou no longo ensaio de 1968. Ao associar a velhice ao abandono, Améry reconheceu que aqueles que envelhecem, são velhos não apenas aos olhos dos jovens mas também para aqueles de sua própria idade que também olham para os jovens, mesmo quando não despertam nenhum olhar em troca. O que permite a Améry uma afirmação de tal modo desoladora é a convicção de que seus próprios companheiros de destino – muitos deles certamente apátridas, exilados e sobreviventes – negam solidariedade e tentam manter distância dos sinais da negação da existência que leem em suas feições: “That is not to say that they love the young, only that they cling to them in an absurd longing and with an envy they cannot admit to themselves” (AMÉRY, 1994 [1968], p. 69).¹⁵ Invariavelmente, a destruição da juventude e das energias intelectuais implicou em um Améry que, precocemente, passou a refletir de modo mais pronunciado sobre a ideia de decadência, sobre a noção de um tempo que se esgota e, inexorável, escapa completamente ao controle do indivíduo. O corpo do velho se constitui no portador das dores pretéritas que se acumulam no presente:

Só descobrimos nosso corpo na dor e no envelhecimento. Especialmente o envelhecimento, na forma como ele acumula seus fardos sobre nós com mais frequência a cada dia. Como em seu sofrimento ele não transcende mais a si mesmo para se dissolver no mundo e no espaço, esse corpo é tão autenticamente um *eu* quanto o tempo que o indivíduo que envelheceu estratificou em si mesmo. (AMÉRY, 1994 [1968], p. 42).¹⁶

A temporalidade em Améry se conjuga a uma necessidade imposta pelo envelhecimento, e significada na urgência em restituir uma dignidade amputada pela catástrofe do fascismo e do universo concentracionário, dois fenômenos que o levaram a perder seu lugar no mundo. Acima dessas exigências, talvez reine a justificativa vital: interpelar os carrascos livres ou anistiados e a sociedade envolvente, para que produzam

¹⁵ “Isso não quer dizer que eles amem os jovens, apenas que se apegam a eles com um desejo absurdo e com uma inveja que não conseguem admitir para si mesmos” (tradução nossa).

¹⁶ No original em inglês: “We only discover our body in pain and aging. Especially aging, in the way it heaps its burdens upon us more frequently every day. Since in its suffering it no longer transcends itself to dissolve in world and space, this body is just as much a true ego as the stratified time the aging have built up inside themselves”.

um movimento de retorno ao passado. O mutismo generalizado devia ser rompido para que o peso e magnitude dos crimes fossem revistos. A atitude reflexiva e política de Améry, assumida na década de 1960, e alicerçada em uma filosofia moral, será a resolução por reverter o tempo na perspectiva de revisitá-lo e entendê-lo para além de uma história meramente factual, contra a visão otimista e edulcorada de um futuro que descarta a necessidade de existência de um passado.

JEAN AMÉRY: TEMPO E NÊMESIS

Sobre o problema da temporalidade, invoquei duas possibilidades analíticas iniciais, inspiradas pelas leituras de Norbert Elias e Reinhart Koselleck. Primeiro, a noção sociológica de tempo em Elias parte da funcionalidade de um instrumento de medição cujo surgimento revolucionou definitivamente os modos de as civilizações entenderem o fluxo temporal: o relógio. Elias afirma que os relógios são “instrumentos construídos e utilizados pelos homens em função das exigências de sua vida comunitária” (ELIAS, 1998, p. 9), percepção que o autor reconhece como relativamente fácil de entender. Mas a sociologia de Elias questiona o caráter meramente instrumental do tempo, ou seja, sua progressão física. Esta é uma inquietação a ser transferida para a forma que Améry concebe o tempo, como estabelece seu relógio autobiográfico, e a consequente recusa em aceitar passivamente o que designa como orientação natural do tempo. A problemática de Elias é plausível para observar certa lógica, ainda que prévia e desordenada, no modo de Améry organizar narrativamente sua noção de tempo. Mas é Reinhart Koselleck (2006, p. 247-265), quem apresenta uma interpretação mais radical e apropriada ao debate aqui sugerido. Se considerarmos Améry, além de ensaísta e autobiógrafo, como uma testemunha com o direito de ser historiador de sua época, podemos intuir, seguindo Koselleck, que Améry toma como referência uma orientação geracional que definiu milhões de destinos pessoais, e que, por sua trajetória de sobrevivente acabou por assumir, mesmo que rejeitando tal condição, a responsabilidade testemunhal pelo seu destino e por esses tantos outros milhões. Refinando esse debate, a pergunta inicial a formular seria: em que medida o curso do tempo se desenrola apenas de maneira inexorável (física), sem levar em conta as intenções humanas? Quais sejam: as manifestações tendenciosas presentes nas memórias sociais, as idiossincrasias, as frustrações, os desejos de reparar atos pretéritos, e a impossibilidade de fazer valer a justiça a uma geração que foi vencida? O genocídio e a historiografia da época de Améry

sobre esse processo, obrigaram-no a se colocar como um pensador que para compreender um determinado acontecimento rejeitou a necessidade de apresentar causas não incluídas nesse acontecimento. Em outros termos, Améry recusou os nexos causais *ad infinitum*, porque se afirmou como “unidade de vivência” do acontecimento, ou seja, fonte viva do ato histórico que pretendeu narrar. Nessa perspectiva, penso que Améry encarna outro argumento de Koselleck porque entende que “Em nenhum caso a história pode ser suficientemente apreendida preenchendo-se o tempo intermediário com um contexto de fundamentação causal” (KOSELLECK, 2006, p. 263) Segundo Koselleck:

Quando a causalidade é transformada em necessidade, chega-se a afirmações historicamente tautológicas. Assim como uma demonstração causal não pode mostrar que uma razão é mais importante que outra, tampouco pode apontar que razões foram necessárias, obrigatórias ou mesmo suficientes para fazer com que isto ou aquilo ocorresse. [...] Deduções causais tendem a funcionar, no mais das vezes apenas de forma subsidiária (KOSELLECK, 2006, p. 262).

Sem levarmos ao pé da letra a afirmação de Koselleck, e quanto à desconfiança que Améry nutria sobre a historiografia pragmática, a síntese tende a indicar que: por um lado, relatos “verdadeiros” sobre a lógica e a racionalidade do extermínio nazista e sobre o funcionamento do nazismo, *não devem somente* ser buscados, obrigatória e necessariamente, em uma historiografia que alicerça sua compreensão no mito das origens, mas também, absorvidos das vozes mais imediatas dos sobreviventes e das vivências que derivam desses acontecimentos diretos. Na condição de sobrevivente e testemunha, Améry assume um procedimento não apenas de pensar a história das vítimas (e dos seus algozes) na diacronia, mas também sincronicamente. Por outro lado, Améry fundamenta-se, ao seguirmos a orientação do *vademecum* koselleckiano, não apenas “*post eventum* [após o fato acontecido]”, mas, igualmente, no momento do acontecer [*in eventum*]” (KOSELLECK, 2006, p. 263). Assim é que uma historiografia que está em desequilíbrio entre as perspectivas diacrônica e sincrônica, e, sobretudo, em desequilíbrio político e ideológico, tende a validar dois critérios bastante suspeitos que merecem ser revistos: 1) é suspeito explicar o nazismo, ou, por consequência, a matança ocorrida no *Lager* (para a qual, não há, de fato, qualquer sentido), a partir de nexos causais hiper-retroativos e buscando justificativas *ad infinitum* no passado; 2) é tanto ou mais suspeito ainda explicar o *post eventum* a partir de um esquema interpretativo no qual um passado trágico e vergonhoso deva ser o mais imediatamente possível superado. A distinção analítica entre fatores diacrônicos e sincrônicos não significa antagonismo entre ambos os

fatores, e sim, conforme a alternativa metodológica proposta por Koselleck, permanecemos atentos para o fato de que “As recordações e as narrações ou o silêncio e o emudecer dos sobreviventes falam uma linguagem eloquente” (KOSELLECK, 2001, p. 135).

Talvez o dilema central para a época de Améry, é que na sociedade alemã federal de pós-guerra, a maioria de seus intelectuais, funcionários e massa significativa da população se inclinou a “superar” o acontecimento catastrófico pela estratégia de cada vez mais empurrá-lo deliberadamente ao passado. A fórmula assumida era: quanto mais passado, mais esquecimento. No capítulo que abre seu ensaio sobre o envelhecimento, Améry indaga que “coisa é o tempo?”, e sugere que, ao refletir sobre o tempo, nos movemos entre duas zonas de perigo, igualmente mortais. Por um lado, somos ameaçados por ruminções enfadonhas e reflexões diletantes. Por outro lado, temos a linguagem técnica do especialista na disciplina de filosofia, que, ao parecer culto, se esforça para provar sua própria importância mais do que o valor de seu conhecimento. E, no entanto, temos de tentar continuar, porque é o tempo, o tempo vivido ou, se preferir, o tempo subjetivo, que é nosso problema mais urgente. Améry completa: “Uma história que contasse que o tempo fluía, corria, o tempo passava, e assim por diante - ninguém poderia chamar isso de história de forma sensata” (AMÉRY, 1994 [1968], p. 5).¹⁷ Améry intui que a sua discórdia é com a objetividade da história, ou com um certo tipo de objetividade associada aos acontecimentos contemporâneos que experimentava. Quanto mais objetividade, mais pode representar que movimentamos as peças do tabuleiro em favor dos tiranos, e mais perdas afetivas se acumulam em razão da inexorabilidade do tempo. A perspectiva de Améry é, a princípio, uma suspensão filosófica e moral do tempo na esperança de neutralizar o excesso de diacronia imposto ao dado histórico. Por isso, para as várias realidades temporais pelas quais passou e buscou capturar em narrativas autobiográficas, Améry reivindicou uma dimensão predominantemente moral do que propriamente factual. Observemos, concordando com Kravitz (2019), que Améry não pretende que a investigação histórica deva ser totalmente reduzida ao testemunho: ele pretende enfatizar o fato de que a investigação histórica “não pode ser considerada objetiva – se isso significa uma neutralização absoluta da situação histórica especialmente

¹⁷ No original: “A story that proceeded to tell that time flowed, it ran on, time streamed along, and on and on-no one could sensibly call that a story”.

em relação a um evento no qual o mal é um dos seus elementos constitutivos” (KRAVITZ, 2019, p 21).¹⁸

Améry dispôs-se a “escovar a história a contrapelo”, e se insurgiu contra a concepção de um tempo linear, homogêneo e progressivo. Esse é o tempo que favorece o opressor, e, por conseguinte, erige o esquecimento como consigna. Tampouco o satisfaz a demarcação de um tempo autobiográfico de tal modo pronunciado pela sucessão de acontecimentos e nexos causais que tornam um passado que necessita ser repensado cada vez mais distante: esse é o tempo da historiografia pragmática. O ponto nodal de Améry é estabelecer e visibilizar em termos éticos, filosóficos e morais, um lugar que foi soterrado pelo passado, e dele construir uma cabeça de ponte em território inimigo para enfrenta-lo. Será que é desse lugar onde poderiam emergir situações que levassem à revisão, ainda que muito improvável, de medidas prescritivas? Estaria em jogo para Améry a expiação dos criminosos e a restituição da justiça pela vítima, mesmo que essa segunda condição partisse, inicialmente, do afeto gerado por um (res)sentimento que não era sinônimo, necessariamente, de vingança? Primeiro, para Améry, a reconciliação parece moralmente ineficaz. Depois, o campo prático da ação jurídica estava como que bloqueado pelo interesse de altos funcionários da burocracia da Alemanha Federal comprometidos com o passado nazista. Se para Améry, a característica do passado é a experiência vivida em uma sociedade opressora; se a característica do presente invoca a experiência de uma sociedade reconciliadora, como pactuar com passado e presente se o primeiro não se transformar em algo distinto para que o futuro aponte a possibilidade de uma sociedade onde impere a possibilidade de justiça? Por uma atitude de reflexão consciente que implica na responsabilidade compartilhada entre vítima e carrasco Améry deseja “retornar ao tempo” de uma sociedade opressora que vitimou a ele e a outros milhões de pessoas. Escavando esse passado onde está soterrado o tempo histórico, trata de escancarar ao criminoso a dimensão e o alcance do crime cometido. Sem essa condição, é impossível a existência de uma sociedade reconciliadora no presente porque ela seria denunciada pelo simulacro que corresponde à sua natureza mesma. Nesse sentido, reconciliação pode significar um outro simulacro. Reconciliar é avançar o tempo no sentido de deitarmos no passado os malfeitos, permitindo que um *nomos* maléfico, uma ordem do mal seja restaurada, quiçá, na forma de simples perdão, de anistia, ou de

¹⁸ No original: “if it means an absolute moral neutralization of the historical situation, especially concerning an event in which evil is one of its constitutional elements – cannot be held objective”.

acordos sobre compensações simbólicas ou pecuniárias.¹⁹ Para Améry, reconciliação, sobretudo, quando proclamada publicamente até pelas vítimas do nazismo “só pode significar insensibilidade e indiferença diante da vida ou conversão masoquista de uma *autêntica*, mas recalcada, exigência de vingança” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 188-119, grifo no original).

Esse grito de Améry contra a passagem do tempo espera, como destacou Zolkos (2010, p. 23), subverter “o imaginário progressivo e linear do tempo, sobre o qual prospera o discurso reconciliatório quase teológico e terapêutico”. O que está em jogo é um movimento psíquico “para dentro” que denuncia o desejo subterrâneo de engenharia do tempo, presente em algumas ideias restauradoras e reconciliadoras (ZOLKOS, 2010, p. 23). Em Améry, essa volta ao passado é assim refletida por Zolkos:

É também um apelo eticamente exigente para que a(s) narrativa(s) do passado permaneça(m) “aberta(s)”, “não selada(s)” e “não curada(s)”. Em termos de significação política, isso demonstra o reconhecimento implícito no projeto reconciliatório de que, para alguns (daqueles que sobreviveram à catástrofe), pode não haver possibilidade de “liberar o presente do passado” (Brown 2001: 140). Assim, “fechar” as narrativas do passado e separar o passado catastrófico do presente político são movimentos antagônicos às questões e à prática da justiça histórica (ZOLKOS, 2010, p. 23).²⁰

A “absurda exigência de desfazer o passado” (BRUDHOLM, 2006, p. 21), parece coincidir com uma tarefa moral auto imposta por Améry que direcionou seu comportamento intelectual a (re)validar certas exigências que teriam desaparecido já no universo concentracionário e reaparecido duas décadas depois da catástrofe, quando surgiu o imperativo do testemunho moral. Em contraposição à quase ironia de Brudholm, Jean-Marie (2018, p. 71) destacou que “a abordagem de Améry é, por meio da memória, voltar ao passado, que ele considera o local adequado para desfazer os atos do torturador quanto o sofrimento das vítimas”.²¹ A recuperação almejada desse tempo

¹⁹ Nesse sentido, pode-se afirmar, com Sebald, que Améry se scandalizava com uma justiça meramente pecuniária, e que, no limite, exigia das vítimas enquanto moeda de troca, o silêncio: “O equivalente afetivo desse estado sem solução, apesar de toda a jurisprudência e indenizações, é o mutismo, como Améry sabia bem” (SEBALD, 2021, p. 128).

²⁰ No original: “It is also an ethically demanding call for the narrative(s) of the past to remain “open,” “unsealed,” and “unhealed”. In terms of political signification this demonstrates the recognition implicit in the reconciliatory project that for *some* (of those who have survived the catastrophe) there might be no possibility of “liberating the present from the past” (Brown 2001: 140). Thus, “closing” the narratives of the past and separating the catastrophic past from *the political now* are moves antagonistic to the questions and practice of historical justice”. A autora apoia-se nesta citação, no estudo de Wendy Brown: *Politics Out of History*, publicado em 2001 pela Princeton University Press.

²¹ No original: “Améry’s approach is, via memory, to digress to the past, which he considers the suitable venue to undo both the torturer’s deeds and the victims’ suffering”.

passa pelo fato de Améry recusar por completo a possibilidade de existir qualquer sistema de referência espiritual (intelectual) no *Lager*. A descrença na existência de um “mundo espiritual” calibrava a impotência do pensamento diante da destruição da humanidade do homem na atmosfera concentracionária. Isso era demonstrado pela dificuldade de Améry em “aceitar a inacreditável situação em que estava[m] os intelectuais em comparação com os homens simples, não intelectuais” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 38). A não ser nas situações em que o intelecto se apoiava em uma fé religiosa ou política, pensar abstratamente visando uma organização teórica que pudesse fazer compreender o mundo e as coisas não valia absolutamente nada. Zolkos (2010, p. 26) chama a atenção para a experiência de alienação que resulta do fato de Améry ser abandonado pelo investimento da vida em racionalidade e humanismo, o que já implicaria em uma restituição de “algo” a ser efetivado em um eventual futuro.

É pelo testemunho autobiográfico que Améry pode associar o que lhe está ausente no passado, o que lhe falta no presente, mas também do que carecem as vítimas; e recompor a experiência malograda da temporalidade pela perspectiva de realização da justiça sob um outro prisma capturado hipoteticamente em uma dimensão existencial. Que prisma hipotético é esse? É uma justiça que tende a ser entendida pelo senso comum predominante como algo distorcido, descontextualizado da memória social hegemônica do período, irrealizável do ponto de vista prático, e, como agravante, não é designada claramente como “justiça” por Améry. Ela consiste em unir vítima e opressor na catástrofe, e, cuja consumação conclui-se no domínio do passado por oprimido e por opressor, que, embora radicalmente antagônico, é comum a ambos. Um lampejo mais cristalino do passado sobressai em Améry nesse momento. Ele recorre ao exemplo do guarda Wajs, membro da SS em Antuérpia, que lhe infligiu maus tratos: “assassino em série, torturador experiente, pagou com a vida. Quando foi conduzido ao patíbulo, deixou de ser inimigo para converter-se novamente em alguém ao meu lado. [...] Quero crer que, no momento da execução, ele desejou poder reverter o tempo e anular os atos, assim como eu” (AMÉRY, 2013, [1966], p. 118). Esta imagem em Améry somente comprova o quanto ele era consciente sobre a irrealização do desejo do presente no passado, compartilhando em certo sentido da interpretação pertinente (e irônica, repito) de Thomas Brudholm quanto ao termo “absurda exigência” no desfazimento desse passado. Nessa perspectiva, à certa altura de “Ressentimentos”, um dos seus ensaios mais pungentes, Améry destaca:

É direito e privilégio do ser humano negar aquiescência aos acontecimentos naturais e, por isso, também ao decurso do tempo biológico. O que passou, passou. Eis uma sentença tão verdadeira quanto hostil à moral e ao espírito. A capacidade de resistência moral inclui o protesto, a rebelião contra o real, que só é racional se for moral. O indivíduo moral exige a suspensão do tempo – em particular, no caso que tratamos aqui – mantendo o criminoso atado ao seu crime. Assim, consumada a reversão moral do tempo, ele poderá se relacionar com sua vítima como um semelhante (AMÉRY, 2013 [1966], p. 120).

A palavra “vingança” foi tomada por mim do discurso de Améry e mencionada linhas atrás. Presenciar ou descrever a execução de um criminoso do quilate de Wajs seria o fim perseguido por Améry enquanto realização de uma absurda simbiose entre justiça e vingança?²² Talvez não chegue a surpreender a um estudioso de sua obra, que a questão, para Améry, se ele esquadrinhou corretamente seus sentimentos “não tem a ver com vingança ou punição” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 118).²³ Ficam excluídas “como solução tanto a vingança quanto a expiação, que só teriam sentido do ponto de vista teológico e, portanto, não me interessam” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 127). Neste sentido, Arne Vetlesen observou o quanto Améry foi preciso ao perceber que o verdadeiro problema na sociedade pós conflito implicou na superação do passado cedo em demasia, que a reconciliação foi prematura, e não merecida pelos perpetradores (VETLESEN, 2005, p. 275). No caso, as vítimas teriam uma tarefa definida: “manter a ferida aberta, garantir que o crime se torne uma realidade para o perpetrador” (VETLESEN, 2005, p. 275).²⁴

Cercado de “inimigos teóricos” que pregavam a anistia, o perdão e a reconciliação, ou defendiam a amnésia histórica através de uma hábil combinação entre política, ideologia, legislação e produção da história, Améry reconheceu que “A experiência de ser perseguido é, em última instância, a experiência de uma extrema *solidão*. O que quero é me libertar de um desamparo que persiste até hoje.” (AMÉRY,

²² Zolkos (2010, p. 29) assinala não estar “claro onde (ou se de fato) Améry testemunhou a execução de Wajs, ou como ele obteve informações sobre a aceitação tácita de Wajs do ponto de vista catastrófico da vítima sobre os eventos passados. Não há menção de qualquer envolvimento mútuo entre os dois homens em uma comunicação verbal em resposta ao discurso ressentido de Améry”.

²³ Jean-Marie (2018, p. 71) argumenta de modo exemplar sobre a questão da vingança no pensamento de Améry: “A rejeição de Améry à vingança e a natureza paradoxal do ressentimento resultam da impossibilidade de medir objetivamente as atrocidades do Holocausto e determinar os meios apropriados de punição. [...] Em sua opinião, nenhum ato de retaliação pode ser proporcional ao genocídio do Holocausto” (tradução nossa). No original: “Améry’s rejection of revenge and the paradoxical nature of resentment result from the impossibility to measure objectively the atrocities of the Holocaust and determine the appropriate means of punishment. [...] In his mind, no deeds of retaliation can be proportionate to the genocide of the Holocaust”.

²⁴ No original: “namely to keep the wound open, to ensure that the crime become a moral reality for the perpetrator”.

2013 [1966], p. 118, grifo no original). O ressentimento em Améry, como lembrou Feller (2023, p. 156), é “contra o próprio tempo, que está do lado dos perpetradores”.²⁵ Além do que, o exercício mnemônico e a reversão moral do tempo exigem de Améry mergulhar em uma espécie de “solidão ética”, reverberando a tese de Jill Stauffer (2015). Na Introdução do comovente *Ethical Loneliness – the injustice of not being heard*, Stauffer começa por explicitar do seguinte modo a solidão ética em Améry:

Améry was subjected to an ethical loneliness. Ethical loneliness is the isolation one feels when one, as a violated person or as one member of a persecuted group, has been abandoned by humanity, or by those who have power over one's life's possibilities. It is a condition undergone by persons who have been unjustly treated and dehumanized by human beings and political structures, who emerge from that injustice only to find that the surrounding world will not listen to or cannot properly hear their testimony – their claims about what they suffered and about what is now owed them – on their own terms. So ethical loneliness is the experience of having been abandoned by humanity compounded by the experience of not being heard. Such loneliness is so named because it is a form of social abandonment that can be imposed only by multiple ethical lapses on the part of human beings residing in the surrounding world (STAUFFER, 2015, p. 1-2).²⁶

Uma das teses fundamentais de Stauffer é abrigada na tradição peculiar inaugurada pela escrita testemunhal de Améry, na medida em que a solidão ética – caracterizada igualmente por uma “falha de audição” induzida pelo esquecimento das comunidades nacionais e intelectuais – tem evidentes ramificações políticas. O exemplo notório em Améry – e esta é uma das coisas que constitui a peculiaridade de sua escrita – é o dilema quanto ao desequilíbrio entre falar, ser ouvido e efetivamente ser ignorado com a passagem do tempo. Como foi observado, tal dilema afeta os modos de ressonância do passado no presente. Stauffer ainda chama atenção para uma condição alarmante: Améry gostaria de poder viver uma vida cotidiana não determinada por sua memória do passado nazista. Para isso, ele precisaria se sentir seguro livrando-se do peso das indignações. Para isso, ele precisaria ser capaz de expressar seu ressentimento a um

²⁵ No original: “Resentment is against time itself, which is on the side of the perpetrators”.

²⁶ “Améry foi submetido a uma solidão ética. A solidão ética é o isolamento que se sente quando alguém, como uma pessoa violada ou como membro de um grupo perseguido, foi abandonado pela humanidade ou por aqueles que têm poder sobre as possibilidades de sua vida. É uma condição sofrida por pessoas que foram tratadas injustamente e desumanizadas por seres humanos e estruturas políticas, que emergem dessa injustiça apenas para descobrir que o mundo ao redor não ouve ou não pode ouvir adequadamente seu testemunho – suas reivindicações sobre o que sofreram e sobre o que agora lhes é devido – em seus próprios termos. A solidão ética é, portanto, a experiência de ter sido abandonado pela humanidade, somada à experiência de não ser ouvido. A solidão é assim chamada porque é uma forma de abandono social que só pode ser imposta por múltiplos lapsos éticos por parte dos seres humanos que residem no mundo ao redor” (tradução nossa).

público disposto e capaz de ouvir, e fazê-lo em um mundo onde o abuso e a tortura a que foi submetido são ampla e ativamente considerados como danos que nunca deveriam ter acontecido (STAUFFER, 2015, p. 127).

Ainda que a história construída sobre a catástrofe tenha agido por duas décadas em favor do adiamento de suas reflexões testemunhais sobre o tempo e as questões de sentido, o grau de envolvimento pessoal de Améry, destacado por ele mesmo, transformou cada tentativa de distanciamento, entre 1945 e 1966, não apenas em uma falsificação psicológica, mas também em uma falsificação moral. Era necessário reter e controlar uma anacrônica temporalidade, para que dela emergisse algum significado de utilidade efetiva para os sobreviventes. No ano de 1979, em um ensaio póstumo publicado originalmente em alemão, porém, recuperado no idioma inglês por Sidney e Stella P. Rosenfeld em *Radical Humanism* (1984), Améry procurou resgatar “palavras desperdiçadas” sobre a Alemanha desde 1945. Améry confessa que, ao saltar sobre a morte com o fim da guerra, a cabeça ainda pesada dos golpes e meditações inúteis sendo processadas, imaginou que o mundo pertencia “a nós, os derrotados que se tornaram vencedores, os utópicos cujos sonhos mais extravagantes pareciam subitamente superados pela realidade, os visionários de um futuro que já era presente e que hoje nos parece até o passado mais distante” (AMÉRY, RH, 1984 [1979], n.p.). O mal radical havia sido destruído, bastando limpar a sujeira que havia deixado e o mundo teria realizado a utopia: um mundo livre, justo e fraterno. Porém:

Quão ingênuas, na verdade, quão infantis devem ter parecido as nossas ideias aos nossos contemporâneos, especialmente aos mais jovens! Quão ingênuos éramos, na verdade? Exatamente tão ingênuos quanto qualquer outra pessoa que acredita que a esperança poderá algum dia ser completamente realizada. [...] Logo chegou ao ponto em que os criminosos de guerra nazistas eram tratados com luvas de pelica; os que sobreviveram foram realmente os verdadeiros vencedores da Guerra Fria. [...] Hitler estava morto, os seus seguidores estavam vivos e iniciaram uma curta marcha através das instituições alemãs onde se instalaram imediatamente. E se eles não alcançassem uma alta dignidade de cargo como aquele indescritível Globke,²⁷ enriqueceram com o nascente “milagre econômico” alemão através da mesma eficiência com que outrora ajudaram o Führer a executar os seus planos de assassinato (AMÉRY, 1984 [1979], n. p.).²⁸

²⁷ Améry refere-se a Hans Josef Maria Globke (1898-1973), advogado, alto funcionário do regime nazista, e que se instalou como dirigente do Escritório para Assuntos Judaicos do Ministério do Interior do Terceiro Reich. Globke é apenas um dos muitos exemplos de figuras que participaram ativamente do regime nazista, como funcionário e membro do NSDAP, e, no pós-guerra, se aproveitaram das benesses do período Adenauer e subsequentes, para continuarem exercendo altas e importantes funções no serviço público da Alemanha Federal.

²⁸ No original, em inglês: “How naïve, indeed, how childish must our ideas have seemed to our contemporaries, especially the young ones! How naïve were we, in fact? Exactly as naïve as anyone else

Adjetivos e substantivos como “utópicos”, “visionários”, “utopia”, “futuro”, respectivamente, abrem uma possibilidade para pensarmos a escrita autobiográfica de Améry habitada por uma *nêmesis* que busca respostas na gradativa construção indignada de uma rebelião contra a corrupção do tempo, contra os privilégios e as hierarquias na interpretação da história, e contra a produção do silêncio sobre o grande crime. Segundo Douglas Mao, a *nêmesis* marca a raiva, o rancor, ou, penso eu, a rebelião indignada por alguma violação do *nomos*; isto é, uma ordem elementar a ser assegurada. O *nomos*, um substantivo com uma gama ainda mais diversificada de sentidos do que a *nêmesis*, indica um arranjo adequado de coisas, a ordem que deve prevalecer. É importante destacar, porém, que o *nomos* é também portador de uma antítese porque nomeia um sistema de leis e costumes que, de fato, prevalece em nosso mundo mesmo que não devesse, e é por isso que é possível sentir a *nêmesis* contra um *nomos* existente em nome de um *nomos* ideal (MAO, 2020, p. 4-5). O que temos então, minimamente, é a gênese de um processo que pode vir a constituir a indignação utópica, uma das categorias capazes de dar vazão a projetos alinhados a orientações progressistas.²⁹ Por sua vez, Mao adverte sobre o uso de palavras e conceitos que passaram por ressignificações através de milênios, e das quais, devemos nos apropriar com acatamentos, tendo em vista que elas podem, em muitas aplicações, ter valor factual ou interpretativo muito limitado (MAO, 2020, p. 55-56). Assim, o quanto a *nêmesis* pode nos auxiliar nas considerações sobre a indignação nos textos de Améry, e, por conseguinte, o quanto o conceito de *nêmesis* pode chegar no cerne dessa indignação, ainda é um problema a ser mais amplamente debatido e estudado para que se possa formular com suficiente clareza sua potencialidade analítica.

who believes that hope can ever be completely realized. [...] It soon reached the point where Nazi war criminals were treated with kid gloves; the ones who had survived were really the true victors in the Cold War. [...] Hitler was dead, his retainers were alive and set out on a short march through the German institutions, where they settled in forthwith. And if they didn't exactly attain high dignity of office like that unspeakable Globke, they did enrich the budding German “economic miracle” through the same efficiency with which they had once helped the Führer to carry out his murder plans”.

²⁹ É muito elucidativo o argumento seguinte de Douglas Mao (2020, p. 33), sobre a capacidade utópica da indignação: “If it's true that utopia's action involves admitting indignation against human depravity while insisting on the comparative productivity of indignation against social arrangements that are unjust in the double sense of unfair and badly designed, utopia must at a deep level be aligned with progressive political orientations—orientations that dwell not on failures of individual responsibility but on the potential of reforms that would permit individuals' characters to be improved or their lives otherwise enriched”. Isto é, “Se for verdade que a ação da utopia envolve admitir a indignação contra a depravação humana e, ao mesmo tempo, insistir na produtividade comparativa da indignação contra os arranjos sociais que são injustos no duplo sentido de injustos e mal projetados, a utopia deve, em um nível profundo, estar alinhada com orientações políticas progressistas - orientações que não se concentram em falhas de responsabilidade individual, mas no potencial de reformas que permitiriam melhorar o caráter dos indivíduos ou enriquecer suas vidas de outra forma” (tradução nossa).

No entanto, sugiro que é possível especularmos essa nêmesis em Améry, sobretudo, evidenciando o primeiro plano atribuído em suas narrativas a uma profunda aversão cultivada contra o que não é adequado e apropriado em perspectiva moral. Superando esse umbral, Améry estimou o que é indigno e ominoso à memória social do holocausto e do pós-guerra na Alemanha. Em períodos coetâneos ou subsequentes aos julgamentos dos criminosos, Améry clamou por chamar a atenção ao silêncio e à indiferença como fardos concebidos em prejuízo das vítimas sobreviventes no ponto mais ou menos exato em que se passou a perceber uma produção sistemática de conhecimentos sobre a catástrofe, e como se ela fosse algo a ser relegado a um remotíssimo passado.

É oportuno lembrar que, entre a abundância de produções sobre determinado processo histórico também pode ter vigência o silêncio, enquanto constituinte de um potente instrumento político e ideológico de comunicação. Com isso pretendo argumentar que a filosofia de Améry, nos anos em que articulava suas narrativas autobiográficas na perspectiva de um testemunho moral, nunca habitou um país etéreo, assim como suas ruminções sobre o passado estavam pautadas efetivamente por questões históricas concretas que eram convenientemente silenciadas para despencarem no limbo do esquecimento. Améry era sabedor desses apagamentos porque lutou, e se insurgiu contra as atitudes inescrupulosas de proeminentes autoridades da República Federal da Alemanha no pós-guerra, com referência ao acolhimento de nazistas em altos escalões da administração pública. O passado nazista permaneceu no presente da República Federal com a predominante influência e as intervenções de notórios funcionários fieis ao regime criminoso destruído no final da segunda guerra em 1945. Sobretudo, um dos lugares onde mais se fez notar tal presença foi no sistema de justiça da Alemanha, talvez não somente porque fosse estratégico, como também urgente aos nazistas ocuparem um espaço no qual poderiam pressionar pela proposição de leis ou projetos de leis que beneficiassem a eles e a outros comprometidos dentro da Alemanha (anistias, indultos, perdões, redução de penas, prescrições), assim como beneficiar possíveis implicados que se encontravam no exterior, vivendo sob nomes falsos, ou usando seus nomes verdadeiros. Nesse aspecto, é imprescindível situar o imenso trabalho dos historiadores Manfred Görtemaker e Christoph Safferling na elaboração do Dossiê Rosenberg, publicado em 2013, sob título *Die Rosenberg Das Bundesministerium der Justiz und*

*die NS-Vergangenheit - eine Bestandsaufnahme.*³⁰ Esse documento parece configurar uma espécie de Comissão da Verdade sobre o sistema judiciário alemão de pós-guerra porque traduz o trabalho exaustivo de pesquisa da equipe liderada por Görtemaker e Safferling nos arquivos do BMJ (Ministério Federal da Justiça), e cuja delimitação cronológica inicial parte de 1945. Após uma extensa investigação, Görtemaker assegurou que as carreiras no judiciário alemão continuaram como se a cesura de 1945 nunca tivesse acontecido; os funcionários foram substituídos e recomendados a outros; a moralidade e a ética, a conexão entre culpa e responsabilidade, que eram, de acordo com sua própria reivindicação, componentes indissolúveis da autoimagem jurídica, de repente pareciam ser irrelevantes. Assim sendo, a suposta amnésia coletiva tornou-se cada vez mais difícil de ser mantida na década de 1960. A memória voltou com força – por meio de impulsos externos e também por meio de uma visão cada vez mais crítica dentro do país. O sistema judiciário foi particularmente afetado por isso (GÖRTEMAKER, 2013, p. 18-19).³¹

CONCLUSÕES

Onde podemos situar Jean Améry no dilema da temporalidade que é tanto insolúvel para ele e muitos sobreviventes quanto indiferente para a sociedade de sua época? Como Améry pensou a construção de uma nêmesis que fizesse valer um equilíbrio precário na relação desigual entre vítima e perpetrador? Como neutralizarmos sentimentos tais como a vingança, ou a pura e simples reconciliação, categorias que se localizam em um paradoxal dentro/fora na reflexão de Améry? O que importava mais a ele era a descrição do estado subjetivo da vítima (AMÉRY, 2013 [1966], p. 109), algo que podia perfeitamente estar associado ao estado objetivo de uma produção insuficiente de justiça. O ressentimento de Améry se condensaria no contexto em que passou a entender e a visualizar a auto imagem de uma Alemanha opulenta e novamente orgulhosa: de um lado, a potência que se reerguia aos olhos do mundo externo, e, de outro lado,

³⁰ “Rosenburg - O Ministério Federal da Justiça e o passado nazista - um balanço”. O Rosenberg, palácio construído em 1831 no distrito de Kessenich, em Bonn, no estilo neorromânico, e projetado pelo arquiteto Carl Alexander Heideloff, foi sede do Ministério da Justiça da República Federal da Alemanha entre 1950 a 1973 (GÖRTEMAKER, 2013, p. 11).

³¹ Ver, igualmente, as pesquisas de Norbert Frei (2002; 2023). Como relata Frei (2002, p. 5-6), já em 1949, na abertura dos trabalhos parlamentares da Alemanha Federal, partidos políticos de direita e centro-direita reivindicavam com alguma veemência anistias políticas a contravenções “menores” e diminuição gradual do rigor do processo de desnazificação.

internamente, o “feliz casamento entre uma modernidade mundana e uma consciência histórica sonhadora que se manifesta em toda parte” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 107). Améry caminhava em sentido oposto. “Sonhava” em retornar ao domínio da história e da historicidade alemã para poder falar do ressentimento das vítimas, mas também para definir sua tarefa objetiva que consistia em uma necessidade pessoal de esclarecimento, e do que designava como “um protesto pessoal contra a cicatrização do tempo como processo natural, hostil à moral, e a reivindicação de uma absurda, mas autêntica, reversão humana do tempo” (AMÉRY, 2013 [1966], p. 126). Reinava a convicção em sua consciência (e assim foi verbalizado no seu testemunho), de que o conflito não resolvido entre vítimas e carrascos “precisa[va] ser exteriorizado e atualizado” (Améry, 2013 [1966], p. 126). Vejamos de que modo:

É evidente que a exteriorização e a atualização não podem consistir em uma vingança que seja proporcional ao sofrimento padecido. [...] Obviamente, uma depuração por meios violentos seria historicamente inconcebível. [...] Pois bem, o conflito poderia ser resolvido caso o ressentimento perdurasse em um dos grupos e, graças a isso, despertasse no outro grupo uma desconfiança sobre si mesmo. Indiferente a uma disposição subjetiva para a reconciliação, quase sempre suspeita e objetivamente hostil à história, o povo alemão, espicaçado pelas esporas do nosso ressentimento, adquiriria consciência de que não deveria permitir que o tempo neutralizasse uma parte de sua história nacional; ao contrário, ele deve integrar essa parte da história (AMÉRY, 2013 [1966], p. 127).



Eis a nêmesis esboçada por Améry. É provável que apareça ainda em uma invenção de gestos e palavras jamais balbuciados por ele. A nêmesis, assumida sob a forma de uma indignação moral tinha uma utilidade efetiva na compreensão histórica que Améry formulou sobre os criminosos. Ela se consubstanciava em um protesto contra os perpetradores de ontem que, “à medida que o tempo passava e seus crimes se apagavam na memória do público, buscavam, de maneira autocomplacente, ser exonerados de tudo o que tem a ver com o passado” (VETLESEN, 2005, p. 276). Ouso um mesmo movimento anacrônico como aquele desencadeado por Améry no ano de 1966 em relação ao tempo pretérito, para concluir que o retorno impossível e absurdo implica em pronunciar o que Améry exigia ouvir da boca do criminoso. Ele reivindicava um angustiante reconhecimento de culpa da parte do carrasco; um afeto que Max Scheler (2018 [1921]) definiu de forma soberba como o impulso da consciência moral que se comporta de modo essencialmente ajuizador e se relaciona com o passado da nossa vida. Esse afeto chama-se arrependimento.

REFERÊNCIAS

- AMÉRY, J. **Radical Humanism – Selected Essays**, Jean Améry. Indianapolis: Indiana University Press, 1984. Disponível: <https://publish.iupress.indiana.edu/projects/radical-humanism>
- AMÉRY, J. **On Aging. Revolt and Resignation**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994 [1968].
- AMÉRY, J. **Años de andanzas nada magistrales**. Valência: Editorial Pre-Textos, 2006 [1971].
- AMÉRY, J. **Além do crime e castigo: tentativas de superação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013 [1966].
- ANTELME, R. **A espécie humana**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- ARFUCH, L. O espaço biográfico na (re)configuração da subjetividade contemporânea. In: GALLE, H. et al (Orgs). **Em primeira pessoa: abordagens de uma teoria da autobiografia**. São Paulo: Annablume; Fapesp; FFLCH, USP, 2009, pp. 113-121.
- BAQUERO, R. P. Resistencia ética, resentimiento y temporalidad quebrada: Pensar la justicia transicional desde Jean Améry. **Unisinos Journal of Philosophy**, 24 (1): 2023, pp. 1-13
- BRUDHOLM, T. **Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive**. Philadelphia: Temple University Press, 2006.
- CALDAS, P. Fragmentos metodológicos: um relato sobre o estudo da obra de Primo Levi. In: VARGAS, M. et al (Orgs.). **Testemunho e escrita da história: Da Grande Guerra à pandemia da Covid-19**. São Paulo: Letra e Voz, 2023, pp. 87-101.
- CARUTH, C. **Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1996.
- CERTEAU, M. de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- DOV KULKA, O. **Paisagens da metrópole da morte. Reflexões sobre a memória e a imaginação**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- ELIAS, N. **Sobre o Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- FELLER, Y. Revolt against Time: Jean Améry on the Constitution of the Self. **New German Critique**, Duke University Press, n.1, 2023, pp. 155-178. Doi: <https://doi.org/10.215/0094033x-10140791>
- FREI, N. **Adenauer's Germany and the Nazi Past. The Politics of Amnesty and Integration**. New York: Columbia University Press, 2002.
- FREI, N. An Arduous Affair: Some Remarks About the Holocaust in German Historiography and Memory. **The Journal of Holocaust Research**, vol. 37, nº 1, 2023, pp. 72-79.

- FRIEDLÄNDER, S. **El Tercer Reich y los judíos – Los años de la persecución**. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2012.
- GÖRTEMAKER, M. et al (Eds.). **Die Rosenberg Das Bundesministerium der Justiz und Die NS-Vergangenheit – eine Bestandsaufnahme**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2013.
- HEIDELBERGER-LEONARD, I. **Jean Améry. Revuelta en la resignación**. València: Publicacions de la Universitat de València, 2010.
- JEAN-MARIE, V. **Reflections on Jean Améry. Torture, Resentment, and Homelessness as the Mind's Limits**. New York: Palgrave Macmillan, 2018.
- KLUGER, R. **Paisagens da memória: Autobiografia de uma sobrevivente do holocausto**. São Paulo: Editora 34, 2005.
- KOSELLECK, R. Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social. In: KOSELLECK, R. **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2001, pp. 135-154.
- KOSELLECK, R. Terror e sonho – Anotações metodológicas para as experiências do tempo no Terceiro Reich. In: KOSELLECK, R. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, pp. 247-265.
- KRAVITZ, A. On Historical Objectivity, the Reality of Evil and Moral Kitsch: Jean Améry as Witness. In: ATARIA, Y. et al (Eds.). **Jean Améry: Beyond the Mind's Limits**. Cham: Palgrave Macmillan, 2019, pp. 15-34.
- LaCAPRA, D. **Escribir la historia, escribir el trauma**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LEVI, P. **Os afogados e os sobreviventes**. Rio de Janeiro: 2016.
- MAO, D. **Inventions of Nemesis. Utopia, Indignation and Justice**. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- SCHELER, M. **Arrependimento e renascimento**. Lisboa: Edições 70, 2018 [1921].
- SEBALD, W. G. **Campo Santo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- SEMPRÚN, J. **A escrita ou a vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- STAUFFER, J. **Ethical Loneliness: the injustice of not being heard**. New York: Columbia University Press, 2015.
- TEITEL, R. **Transitional Justice**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- VEIL, S. **A Madrugada em Birkenau. Testemunhos recolhidos por David Teboul**. Lisboa: Quetzal, 2021.
- VETLESEN, A. J. **Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WAXMAN, Z. V. **Writing the Holocaust. Identity, Testimony, Representation.** Oxford: Oxford University Press, 2006.

WIKINSKI, M. **O trabalho da testemunha. Testemunho e experiência traumática.** São Paulo: Annablume, 2019.

ZEYRINGER, K. e GOLLNER, H. **Áustria, uma história literária: literatura, cultura e sociedade desde 1650.** Curitiba: Editora da UFPR, 2019.

ZOLKOS, M. **Reconciling Community and Subjective Life. Trauma Testimony as Political Theorizing in the Work of Jean Améry and Imre Kertész.** New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2010.



Recebido em: 08/02/2024
Parecer dado em: 14/05/2024

www.revistafenix.pro.br