

Mito e potência

Raul Antelo

Che cosa devo a Benjamin? Il debito è così incalcolabile, che non posso nemmeno provare a risponderne¹.

Em "Experiência e pobreza" (1933), Walter Benjamin aborda a traumática ambivalência do novo, nele destacando a co-existência de uma desilusão radical com o século e, ao mesmo tempo, uma total fidelidade a esse mesmo século². Essa ambivalência é a do mito, o mito do novo, situado ao mesmo tempo na origem e no fim da literatura³. Gostaria de ver de que modo essa tensão, sustentada pela linguagem, desdobra-se hoje em dia nas leituras contrastantes do mito e da potência, que poderíamos, à maneira de Brecht, denominar a potência do sim e a potência do não.

No seu ensaio (já centenário) sobre a linguagem, Walter Benjamin afirma uma origem mítica da lei mas, em seu texto pouco posterior de crítica à violência, fundamenta, pelo contrário, uma origem divina da violência. Com efeito, Benjamin entendia que a violência mítica, em sua forma original, correspondia a uma manifestação divina. Não passava disso. Não era um meio para alcançar um fim, mas apenas uma manifestação de desejo (*Willens*), e fundamentalmente, uma manifestação de sua própria existência (*ihres Daseins*)⁴. Eric Jacobson, consciente dessa ambivalência, aponta que

¹ AGAMBEN, Giorgio - *Autoritratto nello studio*. Roma, notttempo, 2017, p.103.

² A pobreza de experiência impele o bárbaro a "partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Queriam uma prancheta: foram construtores. (...) Os artistas tinham em mente essa mesma preocupação de começar do princípio quando se inspiravam na matemática e reconstruíam o mundo, como os cubistas, a partir de formas estereométricas, ou quando, como Klee, se inspiravam nos engenheiros. Pois as figuras de Klee são por assim dizer desenhadas na prancheta, e, assim como num bom automóvel a própria carroceria obedece à necessidade interna do motor, a expressão fisionômica dessas figuras obedece ao que está dentro. Ao que está dentro, e não à interioridade: é por isso que elas são bárbaras". BENJAMIN, Walter - "Experiência e pobreza" in *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política*. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Pref. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 114.

³ "Porque en el principio de la literatura está el mito, y asimismo en el fin". BORGES, Jorge Luis - "Parábola de Cervantes y Don Quijote". *El Hacedor. Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p.799.

⁴ "A violência mítica em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, dificilmente manifestação de sua vontade; em primeiro lugar, manifestação de sua existência" BENJAMIN, Walter - "Para uma crítica da violência" in *Escritos sobre mito e linguagem*. Ed. Jeanne

The transformation of the redemptive task to the ethical task of the revolutionary “collectivist” (*Mitmensch*) who seeks worldly redemption in the aspirations of the divine, injects a degree of ambiguity into the paradoxical messianism of this transformation⁵.

Para desambiguar esse messianismo muito peculiar, um dos mais qualificados leitores contemporâneos de Benjamin, Giorgio Agamben, vem nos propondo uma política que poderíamos, com Georges Didi-Huberman, chamar de "política da inoperatividade", isto é, a política de desativar a máquina Estado. Com efeito, Agamben parte, para pensar o Poder, da premissa de que ele ocupa um trono eternamente disponível e esse trono vazio não é, então, um símbolo da realeza, mas da glória. Ela não passa de um mito: é anterior à criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não só porque a glória, embora coincidente, não se identifica, a rigor, com a essência divina, mas também porque ela é, no fundo, apenas inoperatividade. A figura suprema da soberania é sempre, de fato, lacunar. Na majestade do trono vazio, o dispositivo da glória encontra então a sua mais perfeita tradução porque o objetivo para Agamben é o de capturar, no interior da máquina Estado, a impensável inoperatividade que constitui o mistério último da divindade. Inoperatividade não significa, portanto, simples inércia ou preguiça; trata-se, pelo contrário, de uma operação que consiste em tornar inoperativas, isto é, desativar ou *des-oeuvrer* todas as obras humanas e divinas. A arte, portanto, define-se, por essa via, como algo completamente político, por ser uma operação que torna inoperativo o dominante e que contempla, distanciadamente, os sentidos e os gestos habituais dos homens para, dessa forma, abri-los a um novo possível uso. Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia, até confundir-se com elas. Em poucas palavras, a "forma-de-vida" agambeniana encontraria seu *desoeuvrement* ideal na "vida ociosa", a "vida contemplativa", porque o *desoeuvrement* não é mais uma obra que se acrescenta às outras obras, mas a coincidência entre gesto e destituição, forma e

Marie Gagnebin. Trad. Ernani Chaves. São Paulo, Duas Cidades/Ed. 34, 2011, p. 147. A conclusão desse ensaio de 1921 é inequívoca: “Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de ‘violência arbitrária’ [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a ‘violência administrada’ [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, pode ser chamada de ‘violência que reina’ [*waltende Gewalt*].” *Ibidem*, p.156.

⁵JACOBSON, Eric - *Metaphysics of the profane* : the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York, Columbia University Press, 2003, p. 231.

desconstrução, pouco esperando da ação coletiva, ora sob perspectiva pessimista, à maneira de Guy Debord, ora de maneira totalitária, à la Carl Schmitt.

O domínio desse trono vazio, dessa solidão, não querendo esterilizar-se em pura negatividade, cria assim o reino do arcano, onde, segundo Agamben, verifica-se, paradoxalmente, a ausência de povo, a ausência de lei e a ausência de princípios, isto é, o registro simultâneo de ademia, anomia e anarquia. Sob essa perspectiva, Agamben transformaria a ambivalência benjaminiana em um inequívoco modelo ascético⁶.

È fato conhecido que Benjamin propõe pensar a sociedade ocidental a partir do estado de exceção. Lembremos a oitava tese sobre a História:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.⁷

Ora, para Giacomo Marramao, esse assombro é efeito da escolha por parte de Benjamin do procedimento de montagem de tempos dissímeis⁸. Por essa via, ele torna-se também

⁶ AGAMBEN, Giorgio - *Opus dei: Arqueologia do sacrifício [Homo Sacer, II, 5]*. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo, Boitempo, 2013; IDEM - *Altíssima pobreza: Regras monásticas e formas de vida [Homo Sacer, IV, 1]*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo, Boitempo, 2014.

⁷ BENJAMIN, Walter - "Sobre o conceito de história" in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 226

⁸ “Molti dei temi che abbiamo sinteticamente elencato ritornano nel *Passagenwerk* e nelle tesi sul concetto di storia (che nell’impianto dell’opera costituivano, come ha segnalato Giorgio Agamben, la sezione teorica) in un orizzonte nuovo, segnato dalla traslazione del tema dello ‘stato d’eccezione’ dal piano teologico-politico alla dimensione di una dialettica storica giocata non su una sincretistica composizione di due poli preconstituiti, ma su una relazione interfacciale fra messianismo e materialismo storico atta a produrre la loro reciproca destrutturazione e riclassificazione. Se il punto di partenza è rappresentato dal simultaneo superamento dei concetti di Progresso e di Decadenza, la prima tappa del cammino intrapreso dall’ultimo Benjamin coincide con l’assunzione del ‘principio del montaggio’ nella dimensione della storia: avviare un montaggio storico significa dar mano a una *grande costruzione* «sulla base di minuscoli elementi ritagliati con nettezza e precisione. Scoprire, anzi, nell’analisi del piccolo momento particolare *il cristallo dell’accadere totale* (corsivi miei). Rompere, dunque, con il volgare naturalismo storico» (*Passagenwerk*, N 2, 6). Solo per questa via è possibile, lungo la traccia metodica di Warburg, ricostruire, partendo da indizi significativi, la costellazione del tempo-ora (*Jetztzeit*), nella prospettiva – secondo una felice battuta di Ernst Bloch – di una ‘Storia che mostra il distintivo di Scotland Yard’; e, andando oltre Schmitt e contro le sue intenzioni, proiettare la categoria dello ‘stato

consciente de que a contemplação inoperante, aquilo que chama as *regras do claustro*, nos impedem ver até que ponto o dualismo progressista nos engana. Benjamin estipula-o, a seguir, na décima tese:

Os temas que as regras do claustro impunham à meditação dos monges tinham como função desviá-los do mundo e das suas pompas. Nossas reflexões partem de uma preocupação semelhante. Neste momento, em que os políticos nos quais os adversários do fascismo tinham depositado as suas esperanças jazem por terra e agravam sua derrota com a traição à sua própria causa, temos que arrancar a política das malhas do mundo profano, em que ela havia sido enredada por aqueles traidores. Nosso ponto de partida é a idéia de que a obtusa fé no progresso desses políticos, sua confiança no “apoio das massas” e, finalmente, sua subordinação servil a um aparelho incontrolável são três aspectos da mesma realidade. Estas reflexões tentam mostrar como é alto o preço que nossos hábitos mentais têm que pagar quando nos associamos a uma concepção da história que recusa toda cumplicidade com aquela à qual continuam aderindo esses políticos.⁹

Ou, como ainda esclarece mais adiante,

A teoria e, mais ainda, a prática da social-democracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os social-democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, idéia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral. Cada um desse atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas, para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. A idéia de um progresso da humanidade na história é

d'eccezione' come leva per fare deflagrare il 'tempo omogeneo e vuoto' del Progresso.” MARRAMAO, Giacomo – “Prefazione” in BENJAMIN, Walter – *La politica e altri scritti*. Frammenti III. Trad. e ed. Dario Gentili. Milano, Mimesis, 2016, p.13-14.

⁹ BENJAMIN, Walter - "Sobre o conceito de história" in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994, p.227.

inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia do progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha.¹⁰

daí sua conclusão de que a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”. Um tempo saturado de agoras é um tempo em que o passado não cessou de passar. Tomemos, a título ilustrativo, a atual efeméride, 1917-2017, um século da Revolução Russa. É fato que ela se esgotou. Mas quando ela terminou? - poderíamos nos perguntar. Com a chegada de Stalin? Ou com a queda do muro de Berlim? O sociólogo Boaventura de Sousa Santos, desmanchando o dualismo que opõe a sociedade totalitária à sociedade moderna e progressista, responde que 1989 (nosso atual começo mítico) é tanto um documento de cultura quanto um documento de barbárie.

Era o fim do socialismo, o fim de uma alternativa clara ao capitalismo, celebrado incondicional e desprevenidamente por todos os democratas do mundo. Entretanto, para surpresa de muitos, consolidava-se globalmente a versão mais anti-social do capitalismo do século XX, o neoliberalismo, progressivamente articulado (...) com a dimensão mais predadora da acumulação capitalista: o capital financeiro. Intensificava-se a guerra contra os direitos econômicos e sociais, os ganhos de produtividade desligavam-se das melhorias salariais, o desemprego voltava como o fantasma de sempre, a concentração da riqueza aumentava exponencialmente. Era a guerra contra a social-democracia que na Europa passou a ser liderada pela Comissão Europeia, sob a liderança de Durão Barroso, e pelo Banco Central Europeu.

Os últimos anos mostraram que, com a queda do Muro de Berlim, não colapsou apenas o socialismo, colapsou também a social-democracia. Tornou-se claro que os ganhos das classes trabalhadoras das décadas anteriores tinham sido possíveis porque a URSS e a alternativa ao capitalismo existiam. Constituíam uma profunda ameaça ao capitalismo e este, por instinto de sobrevivência, fizera as concessões necessárias (tributação, regulação social) para poder garantir a sua reprodução. Quando a alternativa colapsou e, com ela, a ameaça, o capitalismo deixou de temer inimigos e voltou à sua vertigem predadora, concentradora de riqueza, armadilhado na sua pulsão para, em momentos sucessivos, criar imensa riqueza e destruir imensa riqueza, nomeadamente humana.

¹⁰ IDEM - *ibidem*, p. 229.

Desde a queda do Muro de Berlim estamos num tempo que tem algumas semelhanças com o período da Santa Aliança que, a partir de 1815 e após a derrota de Napoleão, procurou varrer da imaginação dos europeus todas as conquistas da Revolução Francesa. Não por coincidência e salvas as devidas proporções (as conquistas das classes trabalhadoras que ainda não foi possível eliminar por via democrática), a acumulação capitalista assume hoje uma agressividade que faz lembrar o período pré-Revolução Russa. E tudo leva a crer que, enquanto não surgir uma alternativa credível ao capitalismo, a situação dos trabalhadores, dos pobres, dos emigrantes, dos pensionistas, das classes médias sempre-à-beira-da-queda-abrupta-na-pobreza não melhorará significativamente. Obviamente que a alternativa não será (nem seria bom que fosse) do tipo da que foi criada pela Revolução Russa. Mas terá de ser uma alternativa clara. Mostrar isto mesmo foi grande mérito da Revolução Russa.¹¹

Mas, veja-se que, mesmo havendo, em Benjamin, um resto anarquista, sua posição é sempre a de construir, a partir da tradição dos oprimidos, um sujeito para a história daqueles que ele reputa *Namenlosen*: não exatamente os membros de uma seita acefálica, mas os "sem-nome" do povo, rasurados e omitidos, sem resto, da história oficial. Para Agamben, porém, o arcano da política solicitaria, pelo contrário, uma política do arcano, daí que uma das cobranças agambenianas em relação a Heidegger seja a de ter transformado a *poiesis* ascética do pensador puro em uma simples (e vulgar) *praxis* social de ideólogo. Assim o avalia Didi-Huberman:

L'ascète oppose donc aux petits affairments du peuple commun le "très haut désœuvrement" d'une singularité d'exception, cette *poïesis* excluant toute *praxis*. Mais un tel désœuvrement, rehaussé en éthique, en politique ou en "forme-de-vie", ne risque-t-il pas, tout simplement, de finir en impuissance pure, comme une grande leçon d'aigreur dressée contre tous les "gais savoirs" ou tous les "gais agirs" que nos gestes de soulèvements savent chaque jour, mine de rien, inventer ?¹²

¹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa - "O problema do passado é não passar: nos cem anos da Revolução Russa". *Jornal de Letras*. Lisboa, 1 fev. 2017. Ver, ainda, LAZZARATO, Maurizio - *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberalista*. Trad. Alessia Cotulelli e Emanuela Turano Campello, Derive Approdi, Roma 2012.

¹² DIDI-HUBERMAN, Georges - "Puissance de ne pas", ou la politique du désœuvrement". *Critique*. n° 836-837, Paris, jan. 2017, p.30.

Colocar a questão nesses termos, com ou contra os oprimidos, pode parecer que é um recuo ao dualismo típico dos anos 70: Benjamin vs Adorno. Ou à clássica dicotomia do ensaio sobre a obra de arte de 1936¹³. Para sermos mais precisos, seria bom observar que, nos últimos tempos, Agamben tem se referido entusiasticamente a um dos textos mais densos e instigantes de Benjamin, parte central de um volume de juventude dedicado ao *Politik*¹⁴.

O capitalismo como religião é o título de um dos mais penetrantes fragmentos póstumos de Benjamin. Já foi observado muitas vezes que o socialismo era algo assim como uma religião (...). Segundo Benjamin, o capitalismo não representa apenas, como acontece em Weber, uma secularização da fé protestante, mas é ele próprio em fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo. Como tal, como religião da modernidade, ele é definido por três características:

1. É uma religião cultural, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Nela tudo só tem significado se for referido ao cumprimento de um culto, e não a um dogma ou a uma ideia;
2. Este culto é permanente, é “a celebração de um culto *sans trêve et sans merci*”. Não é possível, aqui, distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e

¹³ Boris Groys, para quem o pensamento de Benjamin é, ao mesmo tempo, teológico e topológico, porque pensa outros lugares para a arte e o artista, encerrando, de passagem, o ciclo da filosofia (produção), que se tornaria, daí em diante, simples reprodução, argumenta que em seu célebre ensaio, "Benjamin opposes the fascist aestheticization of politics to the Communist politicization of aesthetics. However, in Russian and Soviet art of the time, the lines were drawn in a much more complicated way. We speak today of the Russian avant-garde, but the Russian artists and poets of that time spoke about Russian Futurism – and then Suprematism and Constructivism. In these movements we find the same phenomenon of the aestheticization of Soviet Communism. Already in his text “On the Museum” (1919), Kazimir Malevich not only calls upon his comrades to burn the art heritage of previous epochs, but also to accept the fact that 'everything that we do is done for the crematorium.' In the same year, in his text “God is Not Cast Down,” Malevich argues that to achieve the perfect material conditions of human existence, as the Communists planned, is as impossible as achieving the perfection of the human soul, as the Church previously wanted. The founder of Soviet Constructivism, Vladimir Tatlin, built a model of his famous Monument to the Third International that was supposed to rotate but could not, and later, a plane that could not fly (the so-called Letatlin). Here again, Soviet Communism was aestheticized from the perspective of its historical failure, of its coming death. And again in the Soviet Union, the aestheticization of politics was turned later into the politicization of aesthetics – that is, into the use of aesthetics for political goals, as political design. I do not want, of course, to say that there is no difference between fascism and Communism – this difference is immense and decisive. I only want to say that the opposition between fascism and Communism does not coincide with the difference between the aestheticization of politics rooted in modern art and the politicization of aesthetics rooted in political design". GROYS, Boris - "On Art Activism". *E-flux*, nº 56, jun. 2014; IDEM - *Introduction to Antiphilosophy*. Trad. David Fernbach. Londres, Verso, 2012, p. 92-104.

¹⁴ BENJAMIN, Walter - *O capitalismo como religião*. Ed. Michael Löwy. Trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo, Boitempo, 2013.

ininterrupto dia de festa-trabalho, no qual o trabalho coincide com a celebração do culto;

3. O culto capitalista não está destinado a trazer redenção ou à expiação de uma culpa, mas destinado à própria culpa. “O capitalismo é talvez o único caso de culpa não expiante, mas culpabilizante. Uma monstruosa consciência culpada que não conhece redenção transforma-se em culto, não para expiar nisso a sua culpa, mas para a tornar universal... e para, no final, capturar o próprio Deus na culpa... Deus não morreu, mas foi incorporado no destino do homem”¹⁵.

Justamente porque o capitalismo enquanto religião não tende à redenção, mas à culpa, nem busca a esperança, mas o desespero, também não persegue a transformação do mundo, mas a sua destruição. E o seu domínio é, atualmente, tão absoluto que até os três grandes profetas da modernidade, Nietzsche, Marx e Freud, conspiram, de certo modo, segundo Benjamin, com o capitalismo, na medida em que propõem a modernidade como a religião do desespero.

Não custa sublinhar que, nesse texto pioneiro (1921), Benjamin atribui ao capitalismo esse aspecto *cultural* que, quinze anos depois, serviria para discriminar a arte tradicional da arte na época da reprodutibilidade. Em outras palavras, Benjamin antecipa assim os aspectos paranoicos de uma realidade inextricável que, basicamente, produz culpa (*verschuldend*)¹⁶. Na sua esteira, para Agamben, a desmaterialização da obra, nesse caso, atingiria o âmago do próprio regime capitalista e, a seu ver,

as empresas, para poderem continuar a produzir, devem por assim dizer hipotecar antecipadamente quantidades cada vez maiores do trabalho e da produção futura. O capital produtor de mercadorias alimenta-se ficticiamente do próprio futuro. A religião capitalista, em coerência com a tese de Benjamin, vive de um contínuo endividamento que não pode nem deve ser extinto. Mas não são apenas as empresas que vivem, neste sentido, *sola fide*, a crédito (ou a débito). Também os indivíduos e as famílias, que recorrem a isso de modo crescente, estão da mesma forma religiosamente envolvidos

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio - "Benjamin e il capitalismo". *Lo straniero*, nº 155, Roma, maio 2013

¹⁶ WEBER, Samuel - "Closing the Net: 'Capitalism as Religion' " in *Benjamin's -abilities*. Cambridge, Harvard University Press, 2008, p.250-280.

neste contínuo e generalizado ato de fé sobre o futuro. E o Banco é o sumo sacerdote que ministra aos fiéis o único sacramento da religião capitalista: o crédito-débito¹⁷.

E nem as ideias estão fora desse processo. "Il debito [com relação a Benjamin] è così incalcolabile, nos dizia Agamben, che non posso nemmeno provare a risponderne". Nesse sentido, caberia retomar o argumento do "Fragmento Teológico-político" (1921) e associá-lo à tese do capitalismo como religião, que lhe é contemporânea. È a perspectiva de Werner Hamacher.

Este texto, que está muy emparentado si bien no con el gesto, sin embargo, sí con la forma de pensar del fragmento teológico-político, no habla en ninguna parte del mesianismo o del Mesías. Puede suponerse anonimatizado en aquello de lo que habla la frase completamente enigmática de este texto desafortunadamente lúcido: "Ya se encontrará a uno que lo necesite – al espacio vacío –, sin tomarlo". Esto significa que puede ser cualquiera, puede ser el próximo que se presente. Y a quién le preocupa quien pueda ser y si es que pueda ser alguien. Y sólo es importante que "por lo pronto, por lo menos por unos instante" el espacio vacío no sea tomado. Todo depende sólo de este próximo instante vacío del espacio vacío. Queda una *vacante* de lo mesiánico, pero *para* lo mesiánico, sin objeto, sin forma y que no puede ser tomado, su mera posibilidad en el límite más extremo de lo profano.¹⁸

È bom lembrar entretanto que, a partir de *Atlas* (2010), Georges Didi-Huberman vem operando, a meu ver, uma sutil, porém, contundente alteração do paradigma moderno, referida ao limite extremo do profano e ao instante vazio do espaço lacunar. Onde Walter Benjamin colocava Baudelaire como protótipo do artista moderno, Didi-Huberman coloca Goya, a quem equipara, aliás, com seu contemporâneo, Kant¹⁹. Remedando Lacan, diríamos, se é "Kant com Goya", então, Goya é Sade. Mas nessa operação, embute-se uma outra: ali onde Didi-Huberman, através dos *soulevements*²⁰,

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio - "Benjamin e il capitalismo", *op.cit.*

¹⁸ HAMACHER, Werner - *Lingua amissa*. Trad. Laura Carugati e Marcelo Burello. Buenos Aires, Miño & Dávila, 2012, p.130-1.

¹⁹ Para um antecedente espanhol, que não ignora o *Lautréamont e Sade* de Blanchot (1949), veja-se o capítulo dedicado a Sade em BERGAMIN, José - *Fronteras infernales de la poesía*. Madrid, Taurus, 1959.

²⁰ DIDI-HUBERMAN, Georges - *Peuples en larmes, peuples en armes*. L'oeil de l'Histoire, 6. Paris, Minuit, 2016; IDEM - *Soulevements*. Pref. Marta Gili. Textos de Nicole Brenez, Judith Butler, Georges

de remota inspiração goyesca, ainda vê uma potência, uma organização dos vencidos, um gesto contundente, Werner Hamacher recoloca a questão do vazio, porém, agora em chave não ascética, uma vez que messiânico e profano nele se equivalem até à recíproca fusão. Abre-se, portanto, a meu ver, um outro horizonte de leitura.