

A fragilidade como potência política: Poiésis e imaginação a partir de Benjamin e Agamben

Fragility as political power: Poiesis and imagination from Benjamin and Agamben

Resumo

Este ensaio propõe uma releitura da fragilidade humana, não como fraqueza, mas como potência ética, estética e política. A imaginação é apresentada como expressão dessa potência, uma categoria que articula sensibilidade, criação e liberdade. Com base na obra de Giorgio Agamben, Walter Benjamin e Castor Bartolomé Ruiz, desenvolve-se a noção de “força da fragilidade”, vinculando-a ao gesto poético e à profanação como estratégias micropolíticas capazes de minar regimes neoliberais e biopolíticos de controle. A análise estrutura-se em três eixos: I. explorar a fragilidade como fratura constitutiva da subjetividade e da abertura ética; II. compreender a fragilidade como condição de imaginação e resistência, mostrando como a sensibilidade humana se torna um espaço privilegiado para escapar da lógica da captura e imaginar outros mundos possíveis; III. examinar o gesto poético e a profanação como micropolíticas que, por sua inoperosidade, engendram formas de vida que resistem à racionalidade instrumental. A partir da leitura de Ruiz (2003, 2008), que compreende o humano como ser fraturado e imaginação como potência simbólica de criação de sentido, o texto amplia a dimensão da fragilidade como abertura constitutiva: a fratura pela qual o humano se torna capaz de linguagem, estética e ética. Ao articular o imaginário e a fragilidade como categorias centrais, propõe-se uma política do sensível baseada na potência e na capacidade poética de reinventar o comum.

Palavras-chave: Fragilidade; Imaginação; Poético; Profanação; W. Benjamin; Giorgio Agamben

* Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). denisegracias@gmail.com

Abstract

This essay proposes a reinterpretation of human fragility, not as weakness, but as ethical, aesthetic, and political power. Imagination is presented as an expression of this power—a category that articulates sensitivity, creativity, and freedom. Drawing on the work of Giorgio Agamben, Walter Benjamin, and Castor Bartolomé Ruiz, the notion of the “force of fragility” is developed, linking it to the poetic gesture and profanation as micropolitical strategies capable of undermining neoliberal and biopolitical regimes of control. The analysis is structured along three axes: I. exploring fragility as a constitutive fracture of subjectivity and ethical openness; II. understanding fragility as a condition of imagination and resistance, showing how human sensitivity becomes a privileged space for escaping the logic of capture and imagining other possible worlds; III. examining the poetic gesture and profanation as micropolitics that, through their ineffectiveness, engender forms of life that resist instrumental rationality. Based on Ruiz’s (2003, 2008) interpretation of the human as a fractured being and imagination as a symbolic power for creating meaning, the text expands the dimension of fragility as a constitutive opening—the fracture through which the human becomes capable of language, aesthetics, and ethics. By articulating the imaginary and fragility as central categories, it proposes a politics of the sensitive based on the power and poetic capacity to reinvent the common.

Keywords: Fragility; Imagination; Poetic; Profanation; W. Benjamin; Giorgio Agamben

1. Introdução

Este ensaio desenvolve a noção de fragilidade como fundamento constitutivo da humanidade. Acreditamos que iluminar essa dimensão pode abrir caminho para uma reflexão crítica sobre as novas formas de vida que confrontam o sistema biopolítico neoliberal que caracteriza o nosso presente. Essa noção de fragilidade, como se pode observar, emerge dos escritos de Agamben e Benjamin, particularmente quando os autores abordam o gesto como aquele que desativa a lógica instrumental dominante, uma lógica que nos captura, nos aliena e nos

expropria da experiência. Ao destacar essa fragilidade constitutiva, também vislumbramos nela o poder criativo que nos permite transformar a natureza, imaginar outros mundos possíveis e resistir à ordem imposta pelo sistema vigente.

Propomos que a fragilidade humana, entendida como uma exposição constitutiva ao outro e ao indizível, seja pensada não como uma fraqueza, mas como uma potência política. A história da filosofia política moderna tem sido amplamente marcada pelas tentativas de pensar a soberania em termos de violência, força e poder de dominação. O horizonte aberto por Hobbes, ao descrever o estado de natureza como uma guerra de todos contra todos, consagrou a imagem do poder soberano como aquele capaz de interromper a violência do estado de natureza com uma violência ainda maior, estabelecendo a ordem civil pela força. Esta tradição, revivida várias vezes posteriormente, ajudou a consolidar uma concepção política baseada no poder como força bruta, na capacidade de subjugar e impor. A racionalidade instrumental herdou e radicalizou este enviesamento, transformando a fragilidade e a sensibilidade em déficits econômicos, obstáculos à eficiência e ao desenvolvimento. A sensibilidade e a fragilidade humanas, quando reconhecidas, surgem como uma falha a ser superada, dominada e neutralizada. No entanto, um fio sutil e persistente atravessa a história do pensamento e aponta no sentido oposto: uma filosofia da fragilidade e da sensibilidade como elementos constitutivos da experiência humana e, precisamente por isso, como possibilidade de imaginação e resistência. Propomos abraçar a fragilidade como o núcleo positivo da condição humana e da resistência política, um poder não de dominação, mas de recusa em ser capturado pelo sistema. Perante a racionalidade técnica triunfante, iremos considerar a potência da fragilidade como uma categoria crítica e normativa: crítica, porque revela até que ponto o neoliberalismo pode falhar em apreender plenamente a vida; e normativa, porque orienta práticas éticas, estéticas e políticas que visam fortalecer o que é fundamentalmente sensível, frágil, mas potencialmente emancipatório e libertador em nós.

Neste horizonte, formulamos a hipótese de que a fragilidade humana, longe de ser uma carência ontológica, constitui o lugar originário da criação simbólica e, portanto, o eixo ético-político de uma resistência poética. Tal perspectiva se ramifica da leitura de Castor Bartolomé Ruiz (2003, 2008), para quem o humano é um ser fraturado e, justamente por isso, capaz de imaginar e instituir sentido. A fragilidade seria, assim, o nome dessa abertura criadora: uma potência simbólica que, ao se reconhecer como fratura, transforma a contingência em possibilidade e o limite em criação do novo.

Partindo da ideia de que a humanidade é muito frágil, muito delicada, e que, precisamente por sua fragilidade é facilmente capturada pelos mecanismos de poder, é possível propor uma inversão deste paradigma: imaginar a fragilidade não como uma fraqueza, mas como o próprio cerne da resistência. Mais do que uma delicadeza, a fragilidade humana é uma abertura constitutiva, capaz de gerar práticas micropolíticas que semeiam e cultivam a sensibilidade, a solidariedade e os usos comuns do mundo em que vivemos. Não se trata simplesmente de opor a fraqueza à força, como se existisse uma alternativa ingênua e pacífica a um mundo dominado pela violência. O desafio é mais radical, trata-se de reconhecer que a fragilidade não é apenas uma falta, mas uma condição de vida: a fratura indissociável daquilo que nos constitui enquanto seres humanos.

Articulando a noção agambeniana da fratura entre a vida e a linguagem com a leitura benjaminiana dos restos históricos (*Jetztzeit*), desenvolvemos uma categoria analítica a que chamamos “força da fragilidade”: uma dimensão estética e ético-política que expõe a potência do sensível e escapa à quantificação neoliberal, permitindo práticas de profanação e inoperosidade (conforme as categorias de Agamben). As hipóteses centrais são duplas: (1) a fragilidade é uma condição estrutural da subjetividade e, consequentemente, um espaço de intervenção ético-política; (2) as práticas estéticas funcionam como micropolíticas capazes de erodir regimes de captura da sensibilidade humana.

A imaginação, neste contexto, não é simplesmente uma faculdade subjetiva, mas a própria condição de liberdade e resistência. A partir de Benjamin, entendemos que imaginar significa recordar criticamente, apreender o passado através de imagens que irrompem no presente (*Jetztzeit*) e abrem fissuras no curso homogêneo da história. A partir de Agamben, entendemos que imaginar é suspender os mecanismos de controle e restaurar o uso comum do mundo, tornando visível a dimensão aberta da vida. A imaginação exprime, assim, a abertura humana no intervalo entre o fazer e o não fazer, entre o que é real e o que pode ser feito a partir dessa realidade. Articular a fragilidade com a imaginação significa reconhecer o espaço da criação e da liberdade onde os humanos resistem não pela força, mas pelo poder de imaginar outros mundos possíveis. A imaginação surge aqui como a faculdade política da fragilidade. É a imaginação que nos permite transfigurar a experiência da finitude em criação, a dor em beleza, o limite em infinitas possibilidades. Se a fragilidade nos expõe ao outro e ao mundo, é a imaginação que nos permite habitar essa exposição sem sucumbir a ela. Podemos, assim, entender a imaginação como uma potência da fragilidade: nem uma força de dominação nem pura vulnerabilidade, mas antes a capacidade de estabelecer significado, de ver as infinitas possibilidades.

Giorgio Agamben (2002), refletindo sobre o legado da política moderna, insiste que o paradigma da soberania esteve sempre ligado ao poder de decidir sobre a vida e a morte, isto é, a possibilidade de reduzir a vida à sua dimensão nua (*vida nua*), despojada de qualificação, despida de direitos. A vida frágil é aquela que pode ser exposta à violência sem mediação, vida que não conta, que não merece proteção, sem direito algum. Mas é precisamente nesse ponto que se abre a possibilidade de repensar a política: ao invés de imaginar a fragilidade como fraqueza, a fragilidade é também o que funda a dimensão ética da existência. Emmanuel Lévinas (1980) nos recorda que o rosto do outro se apresenta como uma aparição ética que se revela como frágil alteridade e que é constitutiva do eu, como apelo à responsabilidade que antecede qualquer contrato ou lei. O olhar do outro, sua nudez exposta, convoca ao cuidado e pode desativar a violência sistêmica. Assim, a fragilidade deixa de ser um obstáculo para a vida em comum e se torna sua condição primordial.

Na contemporaneidade, marcada por crises, catástrofes e pela ascensão brutal de formas autoritárias de violência e exclusão, reconhecer a potência da fragilidade torna-se uma linha de fuga. Perante a lógica neoliberal, que exige sujeitos autossuficientes, individualistas, competitivos, egoístas e sempre produtivos, a experiência da fragilidade revela a nossa interdependência. Somos, inevitavelmente, seres em relação, seres que dependem uns dos outros, seres que existem apenas no seu enredamento com a fragilidade alheia. Esta percepção não é apenas teórica, mas também se manifesta na experiência estética, na literatura, nas artes e nas tradições populares. A poesia, a música e as imagens revelam, muitas vezes, a força da sensibilidade, daquilo que não se impõe, mas revela a beleza da existência, assim como sua tragédia. A beleza aqui não é triunfo, mas fragilidade exposta, uma forma que preserva a delicadeza do efêmero. Talvez possamos dizer, então, que a resistência mais radical não reside na força que contra-ataca, mas na fragilidade que persiste. Não é a espada que assegura o futuro, mas o gesto poético, a palavra que atravessa, o silêncio que rasga. Contra a política da violência, a fragilidade revela-se como *esperançar*, como uma forma de humanidade que persiste mesmo perante a barbárie, a ruína e a catástrofe. Como observou Benjamin, em *As afinidades eletivas de Goethe*: “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança”.¹ O poder da fragilidade reside na nossa capacidade de dirigir o nosso olhar para o outro, para a poesia e para a sensibilidade, para a abertura imaginativa e para a criatividade, de modo a *esperançar* um mundo que faça justiça às vítimas do passado e do presente.

1 Benjamin, W. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2009, p.121.

2. Fragilidade como fratura constitutiva e núcleo da humanidade

É preciso discernir entre a fragilidade que é potência de vida e a fragilidade que é risco de morte. A fragilidade que é força, da fragilidade que esmaga. A primeira diz respeito ao cerne da condição humana, o que nos torna sensíveis, abertos aos outros, capazes de afeto, cuidado e criação de laços interpessoais e comunitários. A segunda, pelo contrário, é a vulnerabilidade exposta e submetida à lógica da violência e da dominação, que transforma a sensibilidade em fraqueza e a delicadeza em risco. A fragilidade aqui afirmada não é sinônimo de vulnerabilidade, mas o ponto de contato mais autêntico entre os seres humanos: o lugar de onde nasce a empatia, a amizade, o amor, o cuidado, a vida em comum e a cultura. É este ponto frágil, tão facilmente anestesiado pelo sistema neoliberal, capitalista e autoritário, que transporta em si a possibilidade da continuidade da humanidade. A fragilidade, neste sentido, é o contraponto à barbárie: resiste silenciosamente à dureza da racionalidade instrumental, à brutalidade das forças produtivas e à captura totalizante da vida. Fortalecê-la significa reativar o sensível como dimensão política, redescobrir o gesto de despertar e preservar a delicadeza do contato com o outro como potência transformadora.

Chamamos “vulnerabilidade” à exposição ao perigo em condições assimétricas de poder (risco socialmente produzido e distribuído). Por “fragilidade”, entendemos a abertura constitutiva do ser vivo à linguagem, ao outro e ao mundo, uma condição positiva, pré-jurídica e pré-política que torna possível o cuidado, a hospitalidade e o bem comum. A vulnerabilidade requer políticas de proteção e redistribuição; a fragilidade exige políticas de cultura (enfraquecer a força da força, diria Benjamin), isto é, práticas de desaceleração, de linguagem não instrumental e de restituição do uso comum dos espaços que habitamos. A confusão de termos apaga o caráter afirmativo da fragilidade e neutraliza o seu alcance normativo. Etimologicamente, “frágil” (do latim *fragilis*) designa aquilo que pode ser quebrado; “vulnerável” (do latim *vulnus*) designa aquilo que pode ser ferido. A distinção é reforçada: toda a vida é frágil; nem toda a vida tem de ser vulnerabilizada.

A categoria da fragilidade pode ser ampliada a partir daquilo que Castor Bartolomé Ruiz denomina “fratura humana”, conceito que desenvolve em *Os Paradoxos do Imaginário* (2003) e retoma em *As Encruzilhadas do Humanismo* (2008). Nesses estudos, o autor afirma que o ser humano é constitutivamente um ser fraturado em si mesmo e que é precisamente essa fratura que o torna humano. Tal fratura não é defeito nem carência, mas experiência

da contingência e potência de criação de sentido simbólico para o mundo. Como observa Ruiz, a imaginação não é uma faculdade psicológica, mas a dimensão simbólica em que o ser humano produz mundos possíveis. A fratura abre um espaço de sentido onde o imaginário atua como força mediadora entre a necessidade e a liberdade. É nessa zona simbólica que a linguagem, a arte e a ética emergem como respostas criativas à incompletude do ser. A fratura humana, portanto, não é um vazio a preencher, mas o intervalo fecundo onde a imaginação se institui como potência de mediação e transformação. Nesse ponto, Ruiz antecipa o que Agamben formulará, em chave ontopolítica, como inoperosidade, o gesto de suspender a função para abrir o uso. Ambos convergem na ideia de que a fragilidade é condição e não limite da criação humana. A fratura é o intervalo no qual o imaginário atua, abrindo a possibilidade de linguagem, de arte e de ética. Assim, a fragilidade pode ser entendida como o modo pelo qual essa fratura se faz sensível: a manifestação estética da própria condição humana como abertura inacabada.

Essa leitura encontra sintonia profunda com Agamben, que reconhece, ainda que sem desenvolver plenamente o conceito, uma fenda estrutural entre o ser vivo e o ser falante. Giorgio Agamben (2008), ao desenvolver a sua filosofia, insiste que a humanidade se constitui a partir de uma fratura irredutível, fornecendo assim o eixo conceitual imediato para considerar esta inversão. Na sua leitura da experiência testemunhal e da biopolítica, Agamben descreve o humano a partir de uma fratura constitutiva: um fosso entre o vivo e o falante, entre o *phōnē* e o *lógos*, cujo efeito é uma subjetividade sempre cindida e exposta. Como escreve em *O Que Resta de Auschwitz*: “o sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação”.² O verdadeiro testemunho, portanto, não nasce da soberania do eu, mas de sua ruína. Testemunhar, nesse contexto, é expor-se à perda da própria condição de sujeito, à decomposição do eu diante do indizível. Tais análises ganham relevância como categorias éticas, compreendendo o *ethos* não apenas como conduta ou caráter, mas como constituição mesma da subjetividade. Esta fratura é, ao mesmo tempo, a nossa maior fragilidade e a nossa maior abertura, a nossa potência.

A humanidade não se baseia numa essência positiva, mas no fato de ser aberta, cindida e frágil e, por isso, nunca em sintonia consigo mesma. É precisamente nesta exposição, nesta fragilidade constitutiva, que se inscreve a possibilidade da ética. Por outras palavras, ela testemunha a própria ruína

2 Agamben, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. [Homo Sacer, III]. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008, p.124.

do eu como condição da fala. Esta tese desloca o centro da análise: não é a soberania do sujeito, mas a sua expropriação linguística e ontológica que nos permite compreender a ética do cuidado e a própria condição humana enquanto fragilidade constitutiva.

A articulação agambeniana encontra confirmação metodológica nas teses de Émile Benveniste sobre a enunciação: o “eu” linguístico não é um dado prévio, mas uma posição performativa constituída no ato de falar; o sujeito emerge na enunciação, e não antes dela. Assim, a fragilidade humana é, simultaneamente, condição linguística e antropológica, não um acidente psicológico, mas uma estrutura de subjetividade aberta que torna possível a linguagem e a ética.

A imaginação se situa precisamente nessa fratura entre o ser que vive e o ser que fala: é a potência de representar o irrepresentável, de figurar o que a linguagem destrói e, ao mesmo tempo, recria. Nesse sentido, imaginar é um ato ético: exige sustentar o indizível e encontrar nele uma forma de dizer. A imaginação, assim compreendida, não se opõe à fragilidade, é sua forma de perseverança. É o modo pelo qual o humano, mesmo ferido ou despojado, ainda produz sentido, ainda testemunha.

Walter Benjamin (2012a), por sua vez, refletindo sobre a violência, insiste que a história oficial é tecida a partir da “violência mítica” dos vencedores e que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção (*Ausnahmezustand*) em que vivemos é a regra. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a esse ensinamento.”³ Observação que desloca a exceção do espaço do acidental para o centro da normalidade histórica. No entanto, a resistência emerge precisamente do que resta, do que escapa a este *continuum* de violência e dessubjetivação, do que parece mínimo, frágil, descartável, mas é gigantesco em termos de potencial humano e revolucionário. É, por isso, essencial “escovar a história a contrapelo”⁴, trazer à luz e visualizar o que permanece oculto sob a aparência linear do progresso como sentido da história. Walter Benjamin radicaliza, assim, a leitura política deste frágil remanescente. A força política real não reside nas instituições jurídico-políticas hegemônicas, mas naquilo que “resta”: ruínas, fragmentos, vestígios e lampejos onde se estabelecem possibilidades de redenção (*Erlösung*) e de reversão histórica. É nesse pequeno intervalo, carregado de memória e esperança, que a resistência se insinua. Pois é no instante, o *Jetztzeit*, ou *tempo de agora* (tempo

3 BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012a, p.245.

4 Idem.

presente), que cintila uma possibilidade revolucionária: o agora é aquele tempo preenchido de agoras. É o tempo da possibilidade de interrupção, em que “cada segundo se torna a porta estreita por onde pode entrar o Messias.”⁵

É nesse horizonte que se pode reler a célebre formulação de Walter Benjamin na segunda das Teses sobre o Conceito de História: “foi-nos concedida, como a cada geração anterior à nossa, uma *frágil força messiânica* para a qual o passado dirige um apelo.”⁶ Importante salientar que o núcleo dessa afirmação não é apenas o “messiânico”, mas precisamente o adjetivo “frágil”, raramente problematizado. Perguntar-se em que sentido essa força é frágil e em que medida a fragilidade carrega a temporalidade messiânica, conduz a um ponto decisivo: a potência política e redentora não está na força soberana, mas na fragilidade que sustenta o instante de interrupção. A “frágil força messiânica” designa, assim, uma potência que não domina o tempo, mas o suspende; não conquista, mas conserva a possibilidade de justiça inscrita nos restos do passado. O instante messiânico é, por isso, o instante da fragilidade: o lampejo em que a história dos vencidos resiste à anulação, em que a ruína se converte em promessa de reconstrução.

Em *O Tempo que Resta*, Agamben (2005b) retoma (2Cor 12,9) a leitura paulina da fragilidade como força: “quando sou fraco, então sou potente”.⁷ A experiência messiânica, segundo o autor, é precisamente essa tensão entre fraqueza e potência, entre o já e o ainda-não. Para Agamben, a fragilidade (*astheneia*) não é uma falta, mas a maneira adequada pela qual a potência opera. Isso decorre de sua reinterpretação de Aristóteles (Metafísica), pela qual *dynamis* é entendida pela dupla possibilidade: ser capaz de fazer e ser capaz de não fazer (potência do não ou impotência). De modo que “impotência” não é o oposto de potência, mas sua inerência constitutiva. Em seu comentário sobre Paulo, Agamben formula a inversão da relação messiânica poder/ato (o poder se realiza na fraqueza - ou fragilidade). Deste modo, a força messiânica não se consome no *ergon*, mas permanece potente na forma de fraqueza, isto é, como a capacidade de suspender o ato e desativar (*Katargein*) a operação que permite seu uso (inoperosidade). Assim a fragilidade torna-se uma categoria filosófica da potência, um modo de existência da *dynamis* que pode interromper a sua própria operação, profanar o aparato e restaurar o

5 Ibidem, p.252.

6 Ibidem, p. 242.

7 The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans. Translated by Patricia Dailey. Stanford, California: Stanford University Press, 2005b, p.97.

comum. Uma figura que converge com a frágil força messiânica de Benjamin.

O “resto”, figura central tanto em Paulo quanto em Benjamin, não é o que sobra de um todo, mas o que resiste à totalização, é a força frágil que insiste como possibilidade de outro uso do mundo. Nesse sentido, o resto é sempre o espaço de insurgência e de crítica, onde a fragilidade se revela como potência de ruptura. O resto carrega a fratura do presente e, por isso, torna-se a categoria ética por excelência: é o vestígio do humano que escapa à violência do poder e testemunha a persistência do sentido. A partir dessa leitura, a fragilidade deixa de ser mero afeto e converte-se em figura do tempo messiânico: o tempo do ainda possível, do que resta, do que insiste apesar da catástrofe. O resto não é o que sobra de algo, senão aquilo que se manifesta como resistente e insurgente frente a tudo. Neste ponto, a fragilidade é constitutiva do resto, mas a fragilidade é sua força, pois o resto é que sinaliza as incoerências do presente e desconstrói as normalizações hegemônicas apontando para o ser de outra forma.

Duas consequências importantes decorrem desta formulação. A primeira é metodológica: a política não pode ser pensada apenas como uma luta por instituições e decisões soberanas (a esfera da “força” clássica), mas também como o cuidado e a preservação de condições sensíveis e comunitárias, rememorações, ritmos, linguagens, narrativas, práticas e espaços não convencionais à lógica do poder político e da economia neoliberal. A segunda é ética: fortalecer a fragilidade passa por educar para a responsabilidade mútua, a solidariedade e práticas de linguagens éticas, estéticas e políticas que não visem exclusivamente à comunicação instrumental, mas antes gestos poéticos que provoquem choque, espanto, encantamento, empatia e transformação.

3. Fragilidade como Potência Política

Imaginar a fragilidade como força (ou potência ou, ainda, poder) é inverter a gramática política que equipara o poder à soberania e à violência. A humanidade, neste contexto, é um frágil milagre. Trata-se do fato absoluto de que, na imensidão do universo, emerge uma forma de vida, capaz de desenvolver a linguagem, a poesia, a solidariedade, a ética e a política. Este milagre não é nem “grandioso” nem “forte”, mas delicado. E é nesta frágil delicadeza que reside a nossa grandeza. Resistir, então, nesta perspectiva, não significa tornar-se invulnerável, mas fortalecer a sensibilidade humana, evidenciando a fragilidade que nos constitui enquanto seres humanos. O milagre humano, nesta perspectiva, não reside na soberania de um sujeito autônomo, mas na sobrevivência das delicadezas, das miudezas, na capacidade da vida persistir

mesmo quando reduzida ao mínimo. Agamben, ao comentar a figura do muculmano em *Auschwitz*, radicaliza essa intuição: “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem”.⁸ Essa sobrevivência não é triunfo heroico, mas resto, fragilidade, vestígio. O sobrevivente testemunha não a força do eu, mas a sua falência; não a soberania do sujeito, mas sua fratura e vulnerabilidade. E é precisamente aí que se encontra uma potência ética e política: sustentar a fragilidade, dar voz ao indizível.

Em diálogo com Castor Bartolomé Ruiz, é possível compreender a imaginação como o núcleo mediador entre a fratura e a potência humana. Em *Os Paradoxos do Imaginário* (2003), Ruiz concebe o imaginário não como ilusão ou fantasia, mas como a dimensão simbólica na qual o ser humano cria sentido para um mundo que não lhe é dado, mas que precisa ser incessantemente figurado. A fratura humana, essa abertura constitutiva que impede qualquer fechamento ontológico é o lugar de emergência do imaginário: é porque somos seres fraturados, inacabados e frágeis que precisamos imaginar. A imaginação, nesse horizonte, é potência criadora de sentido diante da contingência, um modo de transformar o indeterminado em forma simbólica e sensível.

Ruiz sustenta que a fragilidade não deve ser pensada como um déficit ontológico, mas como condição de criação de sentido. O humano é frágil precisamente porque carece de fundamentos naturais ou instintivos que o determinem e é nessa carência que habita sua liberdade simbólica. Ao seguir a trilha de Cornelius Castoriadis (1982), Ruiz interpreta o imaginário como a força instituidora que rompe a repetição do dado e cria o novo. A imaginação, portanto, é a resposta da fragilidade à indeterminação do real: ela institui mundos possíveis onde a razão técnica apenas constata e domina. Nesse sentido, imaginar é já resistir, é dar forma simbólica à fratura, sem ocultá-la sob a pretensão de totalidade.

Agamben (2008), em sua leitura de Aristóteles, recorda a distinção entre *phōnē* (a voz natural, comum aos animais) e *lógos* (a palavra articulada, exclusiva do humano). A humanidade se constitui nesse intervalo, nessa zona de indistinção em que a voz se transforma em palavra e a palavra ainda ressoa como voz. O testemunho do sobrevivente em *Auschwitz*, para Agamben, emerge exatamente desse hiato: “o testemunho tem lugar no não-lugar da articulação”⁹, ou seja, no intervalo entre o ser que vive (a *phōnē*) e o ser que fala (o *lógos*). Essa formulação implica que a subjetividade não tem

8 Ibidem, p.135.

9 Op cit, 2008, p. 133.

outra consistência senão a da linguagem, A consciência de si é uma “substância sonhada, sem outro fundamento que não o acontecimento da palavra”.¹⁰ O sujeito não é, portanto, uma essência, mas um efeito de articulação linguística, um efeito sempre precário e ameaçado de colapso. Esta constituição linguística do sujeito revela uma fratura fundamental: um abismo separa o ser vivo do ser falante. A consciência, longe de ser uma substância estável, é uma “substância sonhada”, um efeito da linguagem, sustentado pela fragilidade do evento da fala. Esta fratura surge não apenas como uma dificuldade metafísica, mas como uma característica constitutiva da própria condição humana, manifestada em situações extremas como *Auschwitz*. Esta fratura, porém, não é um acidente, mas a própria condição de possibilidade da subjetividade. O sujeito constitui-se apenas como o efeito de uma não coincidência, de uma separação nunca resolvida. A humanidade, para o sujeito, não é uma essência positiva, mas a capacidade de transcender a própria desumanização e, ao mesmo tempo, subsistir. O sobrevivente é o símbolo desta possibilidade: ele testemunha não a força da subjetividade, mas o fato de que a vida humana pode perdurar mesmo após o colapso da linguagem, da história e da ética. A vítima, neste contexto, não é o oposto da política, mas o seu produto mais visível. É o resultado de uma racionalidade que opera através da exclusão e que necessita da figura do excluído para se manter. Toda a política soberana, mesmo aquela que se disfarça de democracia ou de neoliberalismo econômico, transporta consigo essa virtualidade: a de converter alguém numa *vida nua*, num corpo administrado, numa voz silenciada. Blanchot, citado por Agamben, reforça esta ideia ao afirmar que “o homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído”.¹¹ A humanidade, portanto, não se funda em nenhuma essência, mas no fato de ser aquilo que sempre pode não coincidir consigo mesmo, que vive no limite entre o ser que vive e o ser que fala.

Para Agamben (2005a), o ser humano é um ser-na-linguagem. Sua filosofia da linguagem, portanto, é ao mesmo tempo uma antropologia filosófica e uma ontologia. É nesse contexto que ganha centralidade a noção de potência, influenciada conceito de *Gewalt*, cuja ambiguidade (poder e violência) revela a estrutura do direito e da soberania. No entanto, Benjamin identifica a possibilidade de uma *Gewalt* pura, que não funda nem conserva o direito, mas o suspende e o desativa, instaurando uma cessação da lógica sacrificial que estrutura tanto a soberania quanto o próprio direito. É nesse ponto que se

10 Ibidem, p.126.

11 Blanchot, 2007, p. 200, *apud* Agamben, 2008, p. 136.

abre uma fresta, um corte possível, em que a *Gewalt* pura, denominada por ele *Gewalt* divina, não mata para punir, mas mata para libertar, suspendendo a relação entre meios e fins característica do poder jurídico. Esse gesto de interrupção é radicalmente distinto da violência mítica, pois não instaura um novo direito, mas desativa o dispositivo mesmo que articula poder e violência. Considerando a ambiguidade etimológica do termo *Gewalt*, que pode significar tanto poder quanto violência, a *Gewalt* pura pode ser compreendida como uma potência pura, isto é, o poder de desativar a própria lógica dos meios e dos fins, apresentando-se como pura medialidade, onde o agir se emancipa de qualquer finalidade e a força se conserva em sua inoperosidade libertadora. A leitura benjaminiana de *Gewalt* (poder/violência) permite deslocar a gramática política da soberania para o plano dos “meios puros”: interrupções que suspendem a instrumentalidade e abrem um tempo carregado de agoras (*Jetztzeit*).

Tomadas em conjunto, estas leituras permitem-nos imaginar a fragilidade como uma potência política: não porque garanta a eficiência no sentido instrumental, mas porque o capital e a tecnologia não a podem reduzir completamente ao cálculo. O neoliberalismo, em particular, opera como uma tecnologia política que transforma os indivíduos em capital humano, ignorando a dimensão inalienável da fragilidade. Ao submeter a vida à lógica da competitividade e da produtividade, procura endurecer os sujeitos, eliminando as condições de surpresa e abertura.

O neoliberalismo, ao reduzir a vida à lógica da concorrência e da produtividade, tenta atacar diretamente esta dimensão sensível. Procura anestesiar a sensibilidade, transformando a fragilidade humana numa fraqueza a dominar e explorar. O sujeito neoliberal é chamado a endurecer, a tornar-se um empreendedor de si mesmo, a transformar toda a delicadeza em capital humano. Mas é na fragilidade humana que se pode escapar a esta lógica: atingida, desperta, torna-se imprevisível, inquantificável e, conseqüentemente, capaz de minar regimes de captura que dependem da previsibilidade e da instrumentalização. Neste sentido, a fragilidade não é uma fraqueza a corrigir, mas uma resistência a cultivar.

4. O poético como imaginação e como resistência

Nesta perspectiva, a resistência que propomos não se baseia no empoderamento individualista nem na força bélica, mas no cultivo da fragilidade: nutrindo linguagens que transmitam afeto e responsabilidade, criando espaços comunitários e institucionais que valorizem a desaceleração e a lentidão;

fomentando a ligação com os ciclos naturais; estabelecendo novas pedagogias, epistemologias e ritos que restituam as nossas criações ao uso comum do mundo. Agamben (2017) chama de inoperosidade essa capacidade de suspender a função utilitária dos dispositivos e restituí-los ao uso comum (*O Uso dos Corpos*). É nesse horizonte que o poético se delineia como o gesto privilegiado da imaginação: aquele que interrompe o automatismo da linguagem e restitui ao mundo sua possibilidade sensível.

Em Benjamin (2016), a noção de linguagem pura (*reine Sprache*) não se refere a uma essência mística, mas ao gesto de libertar a linguagem de sua comunicação instrumental, de modo que ela revele relações e afinidades irredutíveis a uma finalidade exterior. O gesto poético é resistência porque desativa a comunicação instrumental (o circuito da informação, do slogan e da propaganda) e restitui à comunidade a experiência do discurso. Sua eficácia política não deriva do conteúdo “correto”, mas da forma que interrompe a operação e reabre o uso.

Benjamin via na tradução e na alegoria o campo privilegiado da imaginação, em que a linguagem se volta sobre si e se reconfigura; Agamben reconhece nesse mesmo gesto a inoperosidade — a suspensão que restitui o uso. A imaginação poética é, assim, a faculdade de atravessar o silêncio e o vazio sem o preencher, sustentando a potência-do-não. Ela é o modo como a fragilidade cria: a forma sensível da potência que resiste à captura.

O poético assume, assim, um papel estratégico e teórico. Não é ornamento cultural, mas forma de linguagem que sustenta a fratura entre a palavra e o silêncio, a representação e o inefável. Por meio de figuras como metáfora, alegoria, fábula e analogia, a poética abre uma zona de indistinção em que a linguagem revela sua origem na voz e aponta para o que transcende a articulação afirmativa. Em Benjamin, a alegoria revela a ruína do sentido total, abrindo espaço a fragmentos carregados de camadas de sentido; em Agamben, o testemunho emerge precisamente no hiato entre o ser vivo e o ser falante, no não-lugar da articulação, entre a fala e o silêncio.

O poético situa-se nesse mesmo não-lugar da fragilidade humana. Mobiliza a linguagem não para fixar significados, mas para abrir o sentido e expor a fragilidade das palavras diante do indizível. A metáfora não substitui o real, mas o revela como inapreensível; a alegoria não encerra o significado, mas o desdobra; a fábula reinscreve a experiência num outro horizonte de inteligibilidade. Assim, a poética é resistência porque não pode ser reduzida à comunicação instrumental. Contra a linguagem neoliberal reduzida a slogans e cálculos comunicativos, o poético restitui a palavra ao comum, profanando

a linguagem capturada e devolvendo-a ao uso livre e coletivo. É nessa operação que a fragilidade encontra sua forma mais intensa de expressão: o poético é o gesto que sustenta a tensão entre o dizer e o indizível — o lugar onde a linguagem se abre à vida sem se consumir nela.

Ao retomar Aristóteles (Metafísica VII), Agamben (2017a, p. 164) mostra que a *poiésis* está ligada à ideia de ritmo (*rhythmos*), estrutura e fluxo que interrompem o tempo linear. O gesto poético é esse instante de *epoché*, suspensão do contínuo, em que o homem reencontra, entre passado e futuro, o próprio espaço presente. É o gesto que interrompe o automatismo da história e restitui à vida sua potência originária. Em *Arte, inoperosidade, política*, o autor afirma: “a vida, que contempla o seu próprio poder, torna-se inoperativa em todas as suas operações”.¹² Essa inoperosidade não é inatividade, mas suspensão criadora que devolve o mundo à sua possibilidade. O poema, por exemplo, “é uma operação linguística que consiste em tornar a linguagem inoperante, desativando as suas funções comunicativas e informativas, para abri-la a um novo uso possível”.¹³

É nesse ponto que se torna possível compreender as crises contemporâneas como expressões de uma crise mais ampla da *poiésis*. Agamben observa que “a crise da arte no nosso tempo é, na realidade, uma crise da poesia, da *poiésis*. *poiésis*, poesia, não designa aqui uma arte entre outras, mas é o nome do fazer mesmo do homem, daquele operar produtivo do qual o fazer artístico é apenas um exemplo eminente (...)”.¹⁴ Essa observação desloca o problema estético para o terreno ontológico: a crise da arte é, na verdade, uma crise do próprio modo de relação entre o humano e o fazer. O que está em questão não é apenas a perda da aura ou a mercantilização da obra, mas a expansão ilimitada de uma racionalidade técnica que absorve e neutraliza a dimensão contemplativa da *poiésis*. A linguagem e a arte, transformadas em instrumentos de produtividade, perdem sua potência de interrupção e uso.

Dessa perspectiva, a *poiésis* não é apenas uma categoria estética, mas a matriz de toda atividade humana enquanto potência de criação. A crise da *poética* indica que o humano deixou de se reconhecer como ser capaz de produzir mundos simbólicos e de habitar a dimensão da imaginação. O gesto poético, ao contrário, restitui essa possibilidade: desativa o automatismo

12 AGAMBEN, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política*. Conferências de Serralves, 2007b, p.48.

13 Ibidem, p.49.

14 AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007a, p.103.

técnico, reconduz o fazer à sua dimensão originária e reintegra a arte ao campo do pensamento. Quando Agamben (2017a) afirma que a *poiésis* é o nome do “fazer mesmo do homem”¹⁵, ele está indicando que a linguagem, a arte e a ação partilham um mesmo fundamento: a potência de fazer e de não fazer, de instaurar ou de suspender.

Assim, a *poiésis* é o *locus* da *dynamis*, no sentido aristotélico retomado por Agamben: a capacidade de fazer e de não fazer. A imaginação é a própria modalidade dessa potência, pois torna o fazer humano capaz de suspender sua finalidade e de abrir-se ao uso. Enquanto a racionalidade neoliberal associa poder à performance e à eficácia, a imaginação opera pelo deslocamento: suspende a teleologia e revela o espaço do ainda-não. Imaginar é, portanto, um ato político, porque liberta o fazer humano do cálculo e restitui sua abertura criadora.

A potência não se confunde com o ato (*energeia*): ela subsiste no intervalo, no ainda-não e no talvez. Por isso, é frágil e, ao mesmo tempo, infinitamente fecunda, é o que mantém o humano aberto ao possível. O gesto poético é a expressão sensível dessa poderosa fragilidade, o modo como a vida toca sua força criativa sem reduzi-la a um fim. A imaginação, nesse sentido, é o campo em que a fragilidade se torna forma. Assim, a *poiésis* é o gesto que sustenta a imaginação como política da fragilidade: um modo de tornar o mundo novamente disponível ao uso.

5. Profanação e Inoperosidade: Micropolíticas da sensibilidade

A resistência que emerge da fragilidade não se realiza pela força soberana, mas por meio de micropolíticas concretas: criação de espaços que restituam o uso comum; cultivo de linguagens poéticas que sustentem a abertura de sentidos; promoção de práticas educativas integrativas, que priorizem cuidado e solidariedade; profanação da retórica neoliberal da *performance* individualista, resgatando a linguagem como experiência compartilhada. Essas ações não prometem transformação imediata, mas corroem lentamente a racionalidade que reduz vidas a coisas.

Agamben formula uma política prática desta dimensão estética: a profanação. Profanar não equivale a restituir um uso arcaico à sua pureza, mas a inaugurar um novo modo de utilização que desestabiliza a sacralização da propriedade, da tecnologia ou do lucro. A profanação, associada à ideia de

15 Idem.

inoperosidade (utilização sem cumprir a sua função econômica), permite-nos imaginar formas de vida que escapam à captura produtivista: formas delicadas, performativas e, sobretudo, não instrumentais. Agamben propõe a profanação como gesto que restitui ao uso comum aquilo que foi sacralizado seja pelo mercado, seja pelas instituições. Profanar não é restaurar um uso original, mas abrir novos modos de uso, rompendo com a lógica utilitária. A isso se soma a noção de inoperosidade: usar sem reduzir ao utilitarismo. Trata-se de suspender a função econômica imposta às coisas, abrindo espaço para formas de vida sensíveis, coletivas, poéticas e não instrumentais. Benjamin também nos ensina que a história verdadeira só pode ser contada a partir dos vencidos, dos restos. Assim, fragilidade e profanação convergem como práticas de resistência: não substituem um poder por outro, mas instauram usos e tempos alternativos.

Em *Profanações*, Agamben (2007a) propõe que profanar significa desativar os dispositivos que capturam a vida e devolvê-los ao uso comum, produzindo novos modos de se relacionar com o mundo. O gesto poético, neste contexto, é um ato profanador: suspende o uso consagrado das formas e das palavras, abrindo-as a novos significados e à criação partilhada. É, portanto, uma forma de liberdade imaginativa, um movimento que transforma a inoperosidade em criação e restitui a vida à sua dimensão política e sensível. Trata-se de interromper o continuum da dominação e fazer do ato criativo um caminho de resistência e renovação.

A profanação pode ser compreendida como o prolongamento político da imaginação poética. Se a profanação desativa a instrumentalidade dos usos, a imaginação desativa a instrumentalidade da linguagem. Ambas instauram uma relação não apropriativa com o mundo. A imaginação profana o visível e imagina o possível. Nesse sentido, imaginar e profanar são gestos correlatos: ambos suspendem o automatismo dos dispositivos de controle e poder e restituem ao comum o que fora capturado. Uma política por vir que leve em conta a sensibilidade encontra aqui seu campo de realização prática — não na força, mas na frágil abertura criadora de caminhos possíveis. A profanação é, antes de tudo, um ato imaginativo. Ela rompe a naturalização dos usos e restitui às coisas sua plasticidade. Imaginar é já profanar: é retirar o objeto de sua função sacramental e reinscrevê-lo em um campo de novos sentidos. Por isso, toda micropolítica sensível nasce da imaginação, de uma imaginação frágil, mas insistente, que percebe brechas no cotidiano e nelas cria formas-de-vida compartilháveis. “Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos — de todo dispositivo — a possibilidade de uso que os mesmos capturaram.

A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”.¹⁶

Em *Meios sem fim: notas sobre a política*, Giorgio Agamben (2015b) define o gesto como um meio puro, uma forma de ação que suspende a relação instrumental entre meios e fins, revelando “a comunicação de uma comunicabilidade”.¹⁷ Gesto não é um meio subordinado a um fim, mas a manifestação do próprio poder humano de agir e de falar. Manifesta a abertura do corpo e da linguagem, libertando a ação da lógica produtivista e finalista. Inspirado em Aristóteles, Agamben entende a potência não só como a capacidade de fazer, mas também de não fazer, e o gesto exprime precisamente esta dualidade: agir expondo simultaneamente a possibilidade de interrupção. Neste sentido, o gesto é o paradigma da inoperosidade, pois desativa o automatismo da ação e cria um espaço de liberdade, um espaço intermédio no qual a vida pode ser vivida como experiência e não como mera função.

A dimensão poética do gesto está justamente nessa sua potência de profanação. A profanação põe em movimento a verdadeira potência que é suplantada pelo desejo de perpetuar o artifício. Essa nova interação profana o dispositivo e eleva o gesto expressivo e criativo à categoria de potência na produção da subjetividade. A alegoria, nesse contexto, não comunica um sentido unívoco; ela conserva restos e fissuras que impedem o fechamento do tempo histórico. É nessa fissura que a fragilidade opera como força: ela não “vence”, mas persiste; não substitui um poder por outro, mas interrompe o automatismo da captura e restitui o uso. Profanar, nesse sentido, é precisamente um gesto frágil: deslocar, interromper, abrir espaço. Benjamin também nos mostra que a história verdadeira só pode ser contada a partir dos vencidos, dos fragmentos, dos restos. É aí que reside a força messiânica da fragilidade. O tempo messiânico em Benjamin é um tempo carregado de agoras, aberturas mínimas, instantes por onde pode irromper a mudança e a salvação (redenção/*erlösung*) da comunidade humana. Assim, a força da fragilidade pode ser compreendida como categoria política e ética central. Trata-se de cultivá-la como potência de vida e inventar formas-de-vida fundadas na delicadeza, na sensibilidade e na abertura ao comum. Contra a violência mítica do capitalismo, a resistência só pode emergir como potência do sensível: insistência do inframince, do pequeno, do mínimo, do delicado. E aí aparece o poético como resistência: entre a linguagem e a própria vida.

¹⁶ Ibidem, p.71.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015, p. 13.

Se a profanação restitui o uso, é a imaginação que o torna pensável e habitável. Toda forma-de-vida, no sentido agambeniano, é uma forma imaginativa: uma maneira de dar figura e ritmo ao indeterminado. Profanar, nesse sentido, é imaginar outros modos de estar no mundo, de compartilhar o tempo e o espaço. A imaginação faz da inoperosidade um *ethos*, uma prática de vida que não obedece à lógica da produção, mas à da presença. Assim, o gesto poético encontra continuidade no gesto profanador: ambos instauram usos novos, ambos transformam a fragilidade em potência de criação.

A imaginação é o operador da inoperosidade. Ela realiza a suspensão não apenas como privação, mas como criação de novas relações possíveis. No ato imaginativo, as formas deixam de servir a fins dados e tornam-se disponíveis ao uso. A imaginação não inventa a partir do nada: ela recolhe o que já existe e o que resta, o que foi abandonado pelos dispositivos e pelas formas produtivistas, e o reinscreve num horizonte de significação comum. Assim, a imaginação é o gesto que transforma a inoperosidade em uso, o pensamento em gesto e a fragilidade em potência política. Em Benjamin, esse poder de reconfigurar o resto é o que permite salvar o passado sem restaurá-lo, abrindo-o a novas constelações de sentido.

Em termos institucionais, a inoperosidade pode se traduzir em dispositivos de tempo e linguagem: horários “lentos” de estudo e cuidado, círculos de leitura, oficinas de escrita criativa onde a função comunicativa é suspensa em favor do uso poético da palavra, ritos de partilha que desfazem a propriedade exclusiva e reencantam o uso. Em todos os casos, não se trata de “eficiência”, mas de abrir usos não instrumentais, o que é, precisamente, o trabalho político da fragilidade.

A imaginação, em última instância, é o que une o poético, a profanação e a inoperosidade numa mesma economia do sensível. Ela é o lugar onde o pensamento se converte em gesto e o gesto em forma-de-vida. Sua potência não consiste em representar o real, mas em abrir espaços de possibilidade no interior do real. Por isso, imaginar é o ato político fundamental da fragilidade: profanar o dado, desativar o necessário e criar o possível. Isso implica compreender a existência humana a partir da *poiésis*, isto é, como uma potência criadora que resiste à captura operativa da vida pelo poder. A imaginação não é um mero produto estético, mas uma experiência ontológica e política da potência: o lugar em que o humano contempla o seu poder de agir e de não agir, transformando a vida em criação. Segundo Agamben “o homem tem sobre a terra um estatuto poético, isto é, produtivo”.¹⁸ Essa afirmação,

18 AGAMBEN, Giorgio. O homem sem conteúdo. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a, p.117.

que ecoa Aristóteles, desloca o foco da *práxis* (ação orientada por vontade e finalidade) para a *poiésis*, entendida como produção em presença, o momento em que algo vem do não-ser ao ser, da ocultação à luz. Em *O homem sem conteúdo*, Agamben esclarece que o caráter essencial da *poiésis* não reside em sua finalidade prática, mas no fato de ser um modo de verdade, “entendida como revelação”.¹⁹ A *poiésis*, portanto, não é simples criação de obras, mas a abertura de um espaço de desvelamento, o instante em que o ser aparece em todo o seu potencial de capacidade criativa.

Dessa forma, a “força da fragilidade” pode ser lida também como força do imaginário, entendida na acepção de Castor Bartolomé Ruiz (2003): potência criadora que surge da fratura e opera como resistência simbólica à reificação neoliberal. A imaginação, enquanto faculdade de instituir sentido, abre um campo político no qual o humano não se define pela força de dominar, mas pela capacidade de habitar poeticamente o mundo e de inventar linguagens que devolvam à vida sua espessura simbólica e comunitária. A imaginação não é simples representação, mas gesto de restituição do sentido, lampejo de redenção (*Erlösung*) no agora (*Jetztzeit*): o instante em que o frágil se torna força. Nesse ponto, a filosofia do imaginário de Ruiz (2003) converge com a poética benjaminiana e com a inoperosidade agambeniana: em todos, a imaginação é o lugar onde a fratura se faz gesto e a fragilidade se revela como poder criador.

Por fim, esta formulação liga rigorosamente descrição e norma: descreve uma configuração real (a captura neoliberal da vida e a constituição da exceção como técnica política) e, ao mesmo tempo, aponta caminhos teóricos e práticos para subvertê-la não pela substituição de um poder por outro, mas pela criação de espaços de profanação e inoperosidade, através de gestos poéticos, onde a fragilidade possa se afirmar como potência de vida. Essa é a perspectiva sobre a qual lançamos luz: de que nossa força reside precisamente na nossa fragilidade.

6. Considerações finais

A filosofia política moderna foi construída sob o signo da força: desde Hobbes, o poder aparece como uma violência legítima, e a vida comunitária como aquela que só a ameaça pode preservar. A tradição soberana transformou a fragilidade em um erro a ser corrigido, a sensibilidade em um perigo a ser

19 Ibidem, p.118.

dominado. A espada do Leviatã tornou-se uma metáfora para a segurança e proteção contra a morte violenta; a obediência, uma moeda de troca pela sobrevivência. Assim, a política emergiu como o poder de garantir a vida através da ameaça, de estabelecer a paz através da guerra. No entanto, sob essa narrativa dura, outra linha, discreta e subterrânea, permanece, resistindo ao fascínio da força e se demorando naquilo que escapa ao gesto soberano: a fragilidade. Um termo que parece designar uma falta ou um defeito, a fragilidade, na verdade, revela o que a força esconde: a abertura constitutiva da existência humana. Viver é expor-se, e essa exposição não é passividade, mas poder: o poder de ser afetado e de transformar. Fragilidade não é a ausência de poder, mas sua condição original, o lugar onde se manifesta o poder do não, isto é, a capacidade de interromper o curso da necessidade e sustentar o possível.

É nesse sentido que Giorgio Agamben (2006) enfatiza, ao longo de sua crítica à soberania, que no cerne da política ocidental reside a decisão sobre a *vida nua*: a vida reduzida à sua disponibilidade para a violência. No entanto, é essa mesma vida, privada de garantias e propósitos, que retém em si a possibilidade de resistência, de suspender a lógica da captura e de afirmar um poder não subordinado a fins. A fragilidade, assim entendida, não é um limite, mas a condição de abertura. Ela expressa a reserva de um gesto imprevisto, de um intervalo onde a ação se liberta da finalidade. No contexto neoliberal, contudo, a fragilidade é negada: a racionalidade produtiva cria sujeitos autossuficientes, corpos performáticos e linguagens instrumentalizadas. Nesse regime, a exposição se torna fracasso e a vulnerabilidade se torna déficit. Diante dessa forma de governo, a fragilidade torna-se um princípio crítico, pois reintroduz a finitude e o tempo naquilo que o sistema tenta estabilizar. O corpo falho, a fala hesitante e o silêncio interrompido não são sinais de impotência, mas sim evidências da resistência do ser humano vivo à redução funcional.

A imaginação, nesse contexto, emerge como o campo privilegiado de expressão dessa potência. O poético, como analisado ao longo deste ensaio, é o gesto que interrompe o automatismo do sentido e restitui à linguagem sua usabilidade. Essa operação define o cerne do que Agamben chama de inoperosidade: a desativação das funções normativas e o retorno da forma ao seu campo de possibilidades. Diante da gramática neoliberal da performance, a imaginação não compete, mas interrompe; não acumula, mas restaura; não otimiza, mas suspende. A imaginação é a faculdade que torna essa suspensão inteligível. É o operador que transforma a negatividade da inoperosidade em potência de configuração. Imaginar não se trata de projetar imagens idealizadas do futuro, mas de reorganizar o visível e o dizível, estabelecendo novos

vínculos entre a linguagem e o mundo. A imaginação é, portanto, o princípio formal da profanação: ela possibilita o deslocamento de usos estabelecidos e a criação de novos modos de significação e ação. Benjamin entendia esse poder como a capacidade de reunir fragmentos dispersos da experiência em novas constelações de significado; Agamben, como o gesto de remover um dispositivo de sua função e restituí-lo ao seu campo de uso. Em ambos os casos, o imaginário é o exercício da crítica, uma operação que desativa a função do poder sem destruí-la, abrindo o espaço do possível dentro do real.

A categoria da imaginação permeia, portanto, os três níveis de análise propostos. No nível ontológico, expressa a abertura constitutiva do humano: o poder de manter a relação entre os seres vivos e a linguagem. No nível estético, manifesta-se como um gesto poético e profanador, pelo qual a linguagem suspende sua função comunicativa e se torna experiência. No nível político, aparece como um princípio de desativação, pelo qual o uso é restituído ao comum. Segue-se, então, que a força da fragilidade reside em sua capacidade de estabelecer intervalos de possibilidade dentro de formas consolidadas. Fragilidade, imaginação e profanação constituem uma única economia conceitual: a primeira define a condição de abertura; a segunda, o meio pelo qual essa abertura se torna operacional; e a terceira, o gesto que a realiza concretamente. Resistência, nesse sentido, não implica confrontar a violência com nova violência, mas sim criar condições de uso, linguagem e coexistência que suspendam a lógica da dominação. O poder da fragilidade é, portanto, o poder da imaginação, o poder de interromper, de suspender e de tornar o mundo disponível novamente para a comunidade vindoura.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*. [Homo Sacer, I]. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. *Estado de exceção*. [Homo Sacer, II]. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005a.

- _____. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford, California: Stanford University Press, 2005b.
- _____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007a.
- _____. *Arte, inoperatividade, política*. Conferências de Serralves, 2007b.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. [Homo Sacer, III]. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015.
- _____. *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.
- _____. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012a.
- _____. BARRENTO, João. *O Anjo da História*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização e notas de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2013.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- _____. *As encruzilhadas do humanismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.