DOI: 10.69138/arete-2531-6249-20210602

Sull'agire e le sue frontiere: riflessioni introduttive sul tema[1]

Camilla Croce

> "Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire è invece il portare a compimento. [...] Il pensiero agisce in quanto pensa"[2].

Le battute iniziali della celebre lettera con la quale Martin Heidegger nel 1946 rispondeva a Jean Beaufret racchiudono in modo conciso ma anche enigmatico un aspetto cruciale e ancora spinoso del pensiero dell'essere. Un acuto interprete di Heidegger, quale Reiner Schürmann è stato, ne ha saputo magistralmente cogliere la portata. Nel suo *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* Schürmann dimostrava, infatti, come la questione dell'essere concernesse *tout court* l'agire, e lo faceva grazie ad una strategia interpretativa del pensiero di Heidegger che verrebbe voglia di definire *nachträglich*, ossia leggendo la decostruzione della storia dell'essere a partire dall'effetto che essa mirava a produrre: svelare la verità dell'essere come quel luogo privo di fondamenti ultimi che abbiamo da abitare, come la nostra casa. Grazie a questa lettura a "ritroso" la *Seinsgeschichte* si rivelava agli occhi di Schürmann come una "fenomenologia delle economie del venire alla presenza"[3]. Riassumendo molto, Heidegger avrebbe secondo Schürmann non solo scoperto nell'agire "la condizione del pensare"[4], ma coerentemente con ciò avrebbe radicalizzato il progetto stesso della fenomenologia e, tramite una feconda assimilazione e trasformazione dell'*epoché* husserliana, sarebbe riuscito a tener conto della storicitá del mondo che essa non può non implicare, rivelando così la dimensione storica implicita nella trascendenza stessa[5]. Heidegger avrebbe così dissodato il campo della fenomenologia da quei presupposti impliciti che ne limitavano l'impatto rivoluzionario, mettendo il pensiero davanti al compito di portare al linguaggio l'implicazione storica che "muta" condiziona il suo dispiegarsi, esortandoci quindi nel "cominciare a porre domande"[6]. La fenomenologia così, disancorata dal soggetto e dalla coscienza, poteva "lasciare andare i fondamenti"[7] e allentare la stretta che sovrapponeva i principi all'*arché*, in base alla quale la ragione legittima la misura che impone all'agire e al pensare, per decifrare poi, a

1 Versione portoghese di Charles Feitosa e Diana Pichinine.
2 M. Heidegger, *Segnavia,* Einaudi, Torino, 1994, p. 267-68.
3 R. Schürmann *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*. Bologna, Il Mulino, 1995.
4 Ivi, p. 475.
5 "Alla sua [dell'Esserci] più propria struttura ontologica appartiene l'*επεκεινα.* Questo trascendere non significa soltanto e primariamente la relazione di un soggetto a un oggetto, ma trascendenza significa: *comprendersi a partire da un mondo*", M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia,* Genova, Il Melangolo, 1999, p.287. L'*assimilazione* dell'*epochè* husserliana da parte di Heidegger si avvale proprio del rilevamento della dimensione storica legata al mondo che sostiene lo slancio trascendentale dell'*epochè* e che la riduzione fenomenologica non riesce a espungere completamente dal campo della fenomenologia. Essa sfocerà poi nella concezione heideggeriana delle *Stimmungen*, con cui egli intende tener conto della coappartenenza tra la storicità e l'evento a partire dalla sfera patica, degli affetti, dell'Esserci.
6 Schürmann, p. 475.
7 Ivi, p. 461.

partire dalla differenza temporale tra *Ursprung* e *Anfang,* le economie del venire presenza[8].

Più che riabilitare l'umanesimo si tratterà dunque, leggendo il gesto heideggeriano come quello di una fenomenologia radicale, di capire se è davvero l'umanesimo a custodire l'umanità dell'uomo. Per porre questa domanda la filosofia dovrà però svoltare e, come ricorda il saggio di André Treddinik presentato nel numero, rimettersi alla densità propria del pensiero. Per non capitolare la filosofia non potrà far altro che supporre una conoscenza che alla ragione resta implicita e aprirsi a essa.

L'essenza dell'agire si annida proprio lì, nello scarto tra ciò che il soggetto conosce e ciò che strutturalmente gli sfugge ma che ciononostante contribuisce a determinare il suo pensiero. Per la filosofia essa è enigmatica, poiché si tratta, per avvicinarla, di rimettersi all'effetto che l'assenza di un fondamento ultimo ha sul pensiero stesso.

Sebbene sia questa la problematica dalla quale il presente numero di Areté ha preso le mosse, l'ambizione di affrontarla in modo esaustivo è lontana dalle intenzioni dei curatori. Forse più adatto a rendere giustizia dell'operazione tentata è l'invito che faceva Gilles Deleuze a un filosofare minoritario, dove la "minorazione" è il compito che si assume di portare al linguaggio la differenza del proprio pensiero dalla filosofia maggiore, scommettendo su un buon uso del proprio slancio trascendentale, capace di contestare la pretesa universalistica della filosofia maggiore per dare riparo alla diversità in potenza dei suoi contenuti.

Se proprio nella tentazione fondamentalista e universalistica possiamo riconoscere, con Heidegger, il limite della filosofia occidentale, il punto da cui l'ontoteologia si ripiega nella sua autoreferenzialità e così, si chiude, il compito del filosofo è allora impedire questa chiusura, sabotare l'autoreferenzialità del discorso della filosofia e trasformare quel limite in una, in molte *frontiere.* Opporsi, resistere alla "volontà di fondamento" non vuole dire però abdicare al rigore del pensiero, bensì metterlo alla prova dell'altro, dell'alterità.

L'esercizio di minorazione scommette quindi nella possibilità di rendere le *frontiere* della filosofia non solo zone di transito, ma di abitarle, di proteggerle come zone di un libero e continuo scambio tanto tra diverse aree di ricerca, quanto tra i diversi "strati" del soggetto e tra i diversi possibili processi di soggettivazione. La posta in gioco, più che l'interdisciplinarità che tanto caratterizza il discorso universitario degli ultimi decenni, è una sapiente salvaguardia delle differenze, che promuova l'idioma delle diverse discipline, curandosi però di non farlo scadere in gergo disciplinare, mantenendo cioè le frontiere aperte all'Altro in tutte le forme.

Torno ora un momento a Heidegger. Il suo ammonimento riguardo all'essenza dell'agire sembra dire che essa non sarà comprensibile fin quando il criterio per giudicare la realtà dei suoi effetti resterà l'utilità. Hannah Arendt sviluppa e dispiega questa sentenza sibillina quando, in *Vita Activa,* ricostruisce lo slittamento che nella tradizione occidentale ha dislocato l'essenza dell'agire nella sfera del fare, obbedendo, secondo Arendt, al "desiderio platonico di sostituire il fare all'azione, per conferire alla sfera degli affari umani la stabilità inerente all'opera e alla

8 Ivi, p. 30.

fabbricazione"[9]. "L'eliminazione della fragilità degli affari umani" è ciò che Platone ha perseguito, secondo Arendt, con uno scopo politico, quello cioè del "re-filosofo, che vuole governare le cose umane, perché deve passare la sua vita tra gli uomini e non può dimorare per sempre nel cielo delle idee"[10]. Lo slittamento dall'agire al fare nasce quindi, seguendo la ricostruzione di Arendt, dalla volontà di rimuovere alla radice le aporie dell'azione -l'irreversibilità e l'imprevedibilità-, i cui effetti reali sfuggono persino al potere dell'oblio e della confusione[11]. Arendt chiama quest'incapacità di annullare gli effetti di un'azione o di impedirla, "un'incapacità di disfare" che la tradizione ha trattato come l'equivalente di una "quasi incapacità di prevedere le conseguenze di un gesto o anche di avere una fondata conoscenza dei suoi motivi"[12].

Ora, se è da qui che Arendt individuerà nella natalità il grande rimosso della tradizione occidentale, è nella natalità, infatti, e non nell'esser-per-la-morte che, secondo Arendt, è "ontologicamente radicata la facoltà di agire"[13], come ricorda il saggio di Oliver Marchart tradotto per questo numero, ciò su cui vorrei spostare l'attenzione qui è la premessa che fonda l'equivalenza posta tra "l'incapacità di disfare" un'azione e l'incapacità di conoscerne le motivazioni così come di prevederne e revocarne le conseguenze.

La premessa è sviante, poiché la seconda incapacità è piuttosto una vera e propria impossibilità strutturale di trovare nella conoscenza (della coscienza) il fondamento dell'agire; essa cioè non è una capacità che può essere acquisita, ma un impossibile con cui l'agire ha a che fare nella sua dinamica più propria. La capacità di disfare non è qualcosa che si acquisisce e aumenta in proporzione all'avanzamento della conoscenza delle motivazioni e delle conseguenze possibili di un'azione, ma invece al contrario la nostra capacità di disfare aumenta in proporzione al divenire coscienti dell'impossibilità strutturale di poter fondare le motivazioni dell'agire su- e prevederne le conseguenze grazie ad- un sapere assoluto, sciolto cioè dalle sue premesse.

Se pensiamo al gesto del decostruzionismo, che Charles Feitosa, nel saggio qui tradotto, comprende proprio come un *dis*-fare, esso non è certo mosso dall'illusione di poter così elidere o aggirare le aporie dell'agire; ma non v'è dubbio che esso scaturisca dall'impossibilità di pensare la facoltà dell'agire come fondata nella coscienza, impossibilità quindi, del soggetto della coscienza, di pensarsi come fondamento dell'agire.

Il *disfare* si è, infatti, presentato alla filosofia, restando ancora oggi decisivo, come quel gesto fondamentale di cui riappropriarsi per riconoscere al pensiero che agisce (e non solo che "fa cose con le parole" pensiamo al performativo di J.L. Austin) la sua presa sulla realtà.

De-costruire gli effetti scaturiti da un'azione, anche quelli imprevedibili e irrevocabili che contribuiscono incessantemente a formare la realtà, significherà allora non solo rintracciare la radice ontologica dell'agire nel poter dare inizio, ma anche decidersi a tener conto, aprirsi, esporsi a quell'"incapacità" altrettanto radicale di fondazione, previsione e revoca, che è molto più una vera impossibilità strutturale, della dinamica dell'agire, di costituirsi in un sapere. Il pensiero che *dis*-fa

9 H. Arendt, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1998, p.166.
10 Ibidem.
11 Ivi, p. 172.
12 Ibidem.
13 Ivi, p. 182.

l'azione non ne annulla l'irreversibilità e l'imprevedibilità, ma s'impegna a individuare prima, per analizzare e decostruire in caso poi, gli anelli della catena che l'hanno guidata, motivata, condotta. Riflettere sull'agire implica dunque un passo indietro per la filosofia rispetto al suo presupposto, implica cioè lo smascheramento del "chi" governa l'agire, un "chi" che non coincide con il soggetto della coscienza, che sfugge anzi al suo sapersi; la ricognizione della capacità del pensiero di fare presa sulla realtà deve necessariamente passare attraverso la capacità di tener conto di ciò che strutturalmente sfugge al controllo della coscienza, ma che, suo malgrado, la condiziona.

Dal riconoscimento dell'apriori pratico la filosofia dovrà dunque revocare necessariamente la piena fiducia accordata al soggetto della coscienza, nel quale tanto la metafisica quanto ogni vocazione puramente trascendentale della filosofia, voleva sapere riposto il fondamento, per aprirsi invece al procedere di quella che già Kant chiamava la radice "a noi sconosciuta" sia dell'intelletto, che della sensibilità. Se già, infatti, la filosofia critica si era fatta più sensibile alla misteriosa logica che organizza il procedere dell'immaginazione, mai del tutto trasparente alla ragione, è allora Heidegger, di nuovo, che misura le conseguenze della scoperta kantiana. Riconoscendo nello svelamento della "radice a noi sconosciuta" attuato da Kant un punto di non ritorno per ogni filosofia maggiore, Heidegger ha dimostrato come una "fondazione della filosofia" può darsi solo "nel filosofare"[14], ossia come al pensiero non resti altro che maturare la consapevolezza di non poter porre il fondamento, ma solo la sua assenza. Nel filosofare non si tratterà più di portare a compimento una fondazione *unica* e *necessaria*, ma *delle* fondazioni, *plurali* e necessarie solo nella loro *contingenza*.

Insomma, "fare filosofia" significherà sempre meno un impegnarsi a dare fondamento, sempre meno un risalire all'*arché* e appellarvisi per legittimare i suoi principi, e sempre più un togliere di mezzo il fondamento, destituirlo nell'atto stesso del filosofare, riattivando l'essenza anarchica dell'*arché*, ossia il puro scaturire del venire alla presenza, svincolato dal principio che l'*arché* tende a instaurare.

Per riuscire in quest'operazione la filosofia deve trasferire il suo centro operativo dal conosciuto e dalla volontà verso quelle *frontiere* con lo sconosciuto, l'incomprensibile e l'involontario, scaturite dall'enigma sull'essenza del suo stesso agire.

Qui la filosofia è invitata non solo ad aprirsi ad altri approcci e altre discipline, come per esempio l'arte e la politica, ma anche a considerare seriamente la possibilità che tali approcci, più sollecitati e coinvolti nei processi di costruzione della realtà, si avvalgano di una comprensione dell'agire più inerente alla sua enigmatica essenza.

Le frontiere che andiamo così tratteggiando sono certo imparentate alla "soglia" al "limite", ma anche distinte da esse. Se con limite, come rileva Feitosa, s'intende una linea tracciata al fine soprattutto di proteggere un'identità, di mantenerne l'interna sua coesione, e la soglia, secondo la bella definizione di Giorgio Agamben, è "l'esperienza del limite stesso, l'esser-*dentro* un *fuori*", come ci ricorda Antonio Di Chiro nel numero, le frontiere allora si distinguono tanto dal limite quanto dalla soglia, soprattutto mi pare per due ragioni: una rivendicazione intrinseca all'abitare i luoghi che esse incarnano; una tensione tra il familiare e l'ignoto, tra il proprio e l'estraneità, tra il

14 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica,* Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 41.

conosciuto e l'insolito che le attraversa e il cui mantenimento costituisce il loro stesso spazio.

Nello spazio delle frontiere deve essere possibile resistere alla tentazione di ridurre e ricondurre l'ignoto al familiare, l'estraneità al proprio e così via. Per questo motivo credo che sia importante individuare quali sono le questioni che determinano questa loro interna tensione che si tratta di tenere viva, tesa, poiché è grazie a questa tensione che possiamo organizzarne lo spazio, abitarlo e difenderlo.

Durante la preparazione di questo numero è emersa a miei occhi soprattutto una questione cruciale che attraversa la tripartizione data ai saggi e che, presente da punti di vista differenti, sia nelle frontiere dell'agire, che nell'agire delle frontiere, dà forma a quelle figure dell'agire che nelle frontiere si annunciano e prendono consistenza. Essa riguarda certamente l'enigma che l'essenza dell'agire pone alla filosofia, ma più in particolare segnala la necessità di dislocare il punto da cui avviare l'indagine al riguardo.

Se la concezione dell'agire sembra essersi cristallizzata nella differenziazione aristotelica tra *poiesis*, come quel fare "che mira a un fine esterno", e *praxis*, "che ha in se stesso il proprio fine", spartizione che sottende la costituzione dei campi dell'arte e della politica, separandoli l'uno dall'altro, allora la questione potrebbe essere così formulata: qual è quella concezione dell'agire che, implicata dalla distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis,* resta muta, ma agisce? Questo mi pare essere un punto decisivo la cui sola impostazione ha l'effetto di mobilitare una dimensione completamente diversa all'interno della quale inscrivere alcune delle questioni attuali e molto concrete di cui anche questo numero si occupa. Una di queste è per esempio quella che, negli ultimi anni, la "svolta performativa" ha posto tanto alla filosofia quanto alle arti e con cui si confronta il saggio di Feitosa. Non a caso Giorgio Agamben parla della *performance* nelle arti come di una terra di mezzo, un "terzo ibrido" tra *poiesis* e *praxis* in cui "l'azione stessa pretende di presentarsi come opera"[15].

Un'altra delle problematiche concrete che, dislocando il punto di avvio della domanda sull'essenza dell'agire, si ritrova inscritta in un'altra dimensione, ci pare essere l'annosa questione che la psicoanalisi pone alla filosofia, ossia quella di un qualcosa che, a dispetto di tutti i suoi sforzi illuministici, resta sconosciuto e insiste e che in quanto tale non solo la riguarda, ma la pungola. Freud l'ha collocato nell'"altra scena" della coscienza, la cui logica *sui generis* sembra rappresentare quella riserva d'ingovernabilità che ha il potere di esasperare anche il più volonteroso, ragionevole, zelante re filosofo. La vita della coscienza si sostiene, infatti, su un principio che le sfugge.

Per quanto la filosofia si sia sforzata e si sforzi di coglierla nel suo scaturire, il pensiero di un atto puro del vivente resta un suo prodotto, una sua costruzione teoretica, utile certo, ma limitata se messa alla prova della dinamica acefala delle pulsioni, la cui spinta anarchica disorienta il pensiero lasciandogli il compito di decifrare, a posteriori, le tracce enigmatiche di questa attività senza principio, una volta cioè che le formazioni dell'inconscio già hanno fatto capolino, turbandola, nella vita della coscienza.

Vorrei provarmi dunque a tracciare un poco i tratti di questa dimensione dell'inconscio, che si manifesta attraverso delle formazioni che testimoniano di un'attività che si sottrae al controllo della

15 G. Agamben, *Creazione e anarchia*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2017, p. 25.

coscienza e i cui tratti rimandano a quell'agire che, come apriori pratico del pensiero, sottende la sua spartizione pratico-poietica. Oltre ad essere la dimensione nella quale in prima linea s'inscrive il rapporto tra la filosofia e la psicoanalisi, mi pare, infatti, che il suo dispiegamento, permetta di chiarire come sia proprio la premessa di un atto puro del pensiero, distinto e separato tanto dall'atto artistico che da quello politico, che un'indagine sulle frontiere dell'agire si propone di mettere in questione.

Si tratta di comprendere come nella dinamica che governa, o non governa appunto, l'atto, emerga proprio quel tratto comune al pensiero e all'agire artistico e politico tentando di tenere insieme pensiero, arte e politica e articolarne la reciproca dipendenza.

Credere che l'atto di pensiero sia 'puro' tanto rispetto all'atto politico, condizionato da circostanze contingenti, che all'agire artistico, condizionato sia dalle circostanze storicosociali che dalla materia, come argomenta Judith Siegmund nel testo qui presentato, significa, infatti, rafforzare, piuttosto che indebolire, il presupposto su cui la filosofia ha basato la sua pretesa universalistica, ossia quella che dovremmo piuttosto deludere, congedare. Si tratterà dunque di individuare il ganglio in cui addentrarsi per cogliere i tratti di quel dispositivo che separa tra loro arte, politica e filosofia per poterle sottrarre alla sua presa. Come?

Ci proviamo con un'ipotesi, che in questa sede resterà tale: il gesto che ha permesso al pensiero di ridurre l'agire al fare è lo stesso attraverso cui la filosofia ha creduto di poter isolare un suo atto teoretico puro e separato da quello pratico dell'artista e del politico. L'implicita sicurezza di poter dare conto della purezza dell'atto di pensiero era a sua volta fondata sulla convinzione che, in generale, la separazione dell´atto (sia esso inteso come *pragma* o come *energeia*[16]) dalla potenza (*dynamis*) dissolva anche la realtà di tutte le loro reciproche implicazioni, tanto da bandire ciò che della potenza persiste, nel non-essere, nell'irrealtà.

Che il persistere di una potenza nell'atto abbia invece una sua densità ontologica che produce degli effetti sulla realtà, lo si deduce dal fatto che un atto, per dirsi tale, deve non solo compiersi ma passare attraverso la sua iscrizione simbolica. Il che segnala che l´implicazione della potenza, che nell´atto continua ad agire, deve venire prima esclusa dal campo del linguaggio, privata della sua dimensione significante, per essere rimossa, cancellata dall´attualità.

La rimozione degli effetti reali della potenza sulla realtà, attraverso quindi la negazione della dimensione significante dei suoi effetti sulla realtà, contribuisce anche a ridurre la dinamica che lega l´atto e la potenza a quella che lega il fare al suo fine, interno o esterno che sia.

Per ripristinare lo scarto d´essenza tra l'agire e il fare un modo è sicuramente quello di restituire alla potenza non realizzata la sua realtà psichica.

In ogni attualizzazione, come anche in ogni attualità storica, qualcosa resta sempre in potenza, ed è proprio riconnettendosi a essa, riattivandola, che il soggetto può lasciarsi trasportare dal suo atto in avanti (o indietro), quel tanto che basta per permettergli di non perdere di vista il carattere di costruzione della sua realtà, ossia proprio ciò che gli permette di *dis*-fare dei nodi della sua storia per rifarne altri. Per reintrodurre la potenza nel campo del contingente possibile una strada è dunque sicuramente quella di riconoscerne innanzitutto la realtà *psichica*[17].

16 Cfr. Saint Girons, 2010, p. 20.

17 In uno studio di qualche anno fa, Rudolph Bernet ha sviluppato un´ipotesi tanto feconda quanto preziosa per la

Jacques Lacan parla della realtà dell'inconscio in termini molto simili a quelli che definiscono la *dynamis,* ossia come di qualcosa che non è dell'ordine né dell'essere né del non-essere, "ma del non realizzato"[18], un non realizzato che influisce sulla vita della coscienza tanto da condizionarne sia il pensiero che l'agire. Andando al punto, vorremmo suggerire che il rovesciamento operato da Heidegger, ossia non il pensiero è la condizione dell'agire, ma l'agire è la condizione del pensiero, converge con l'ipotesi freudiana dell'inconscio sul fatto che per entrambi si tratta di riconoscere che le condizioni trascendentali del pensiero, sia esso anche il più teoretico, sono nient'altro che i condizionamenti storico-pratici-linguistici che tessono la trama dell'inconscio, ossia di ciò che pensa, parla e agisce talvolta al posto dell'io della coscienza.

L'essenza dell'agire, del "pensiero che agisce in quanto pensa" resiste a diventare oggetto del sapere della coscienza, ma se per questo la filosofia tende a renderla muta e affidare all´atto della spartizione pratico-poietica del fare il punto di avvio della sua indagine sull´agire, l'arte e la politica sembrano invece confidare a ciò che resta inconscio nell´atto una parte importante della loro riuscita, pensiamo solo alle ragioni sconosciute che presiedono alla gestualità dell´agire artistico.

In un bel saggio di oramai qualche anno fa, cui molto deve la progettazione di questo numero, Baldine Saint Girons individuava l'atto estetico come il "supplemento", l'eccesso, imprescindibile tanto alla filosofia quanto all'arte, i cui effetti potrebbero essere politici, se solo se ne riconoscesse la realtà. Essa però, essendo eminentemente psichica, è proprio ciò che l'ordine della realtà del mondo tende e riesce più facilmente a rimuovere, ma che ciononostante riguarda intimamente il nostro modo di abitare, apprendere e formare il mondo. La realtà psichica dell'atto estetico non riguarda, infatti, solo l'arte e il nostro incontro con essa, ma il nostro quotidiano essere-nel-mondo e il nostro modo di abitarlo. Il suo tenore è dunque *etico*, ossia investe il nostro modo di abitare il mondo e i suoi effetti sono politici, tutto sta nel riconoscerli.

Saint Girons parla, infatti, dell'atto estetico come di un'occasione di soggettivare una forma del potere di cui abbiamo scarsa consapevolezza, abituati come siamo "da una lunga tradizione filosofica a localizzare quel potere di 'toccare' sensoriale", di fare presa, formare e quindi anche di de-costruire la realtà, "per sostituirgli quello del 'toccare' razionale, al quale l'animo umano sembra aver la vocazione di sottomettersi"[19]. La negazione di un potere peculiarmente estetico e che solo sporadicamente, in esperienze considerate di poco conto rispetto al sostanziale, siamo pronti a riconoscere, non significa che non ne siamo assoggettati. Al contrario, più noi tendiamo a negarlo e a rimuoverne l'influsso dalla nostra vita quotidiana, tanto più esso ci manipola. Basti pensare a come le immagini e i loro effetti, che oramai hanno invaso il nostro quotidiano, svolgono un ruolo decisivo nelle più raffinate strategie di egemonia commerciale e politica e a come noi in gran parte ne ignoriamo il funzionamento. L'estetica sbaglia pensando che tutto questo non la riguardi

---

ricognizione delle vicissitudini del concetto di *dynamis* nella storia della filosofia. Secondo Bernet rintracciare la storia filosofica della *dynamis* significa innanzitutto partire dai luoghi dove essa è compresa come "un pouvoir suspendu" o „une potentialité privée de la réalisation vers la quelle elle tend pourtant de toutes ses forces", e questo implicherebbe di per sé un lavoro di vera e propria riscrittura della storia della filosofia alla luce delle interrogazioni della psicoanalisi, ossia tenendo conto della dinamica pulsionale del vivente. Cfr. R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, p. 9.

18 J. Lacan, *I concetti fondamentali della psicoanalisi. Seminario Libro XI*, Torino, Einaudi, 1979 e 2003, p. 30.

19 B. Saint Girons, *Le pouvoir esthétique*, 2009, Paris, Éditions Manucius, 2009, p. 12, (trad. C.C.).

e chiarire come le condizioni di possibilità dell'atto estetico non siano legate esclusivamente all'incontro con l'arte, è un modo decisivo per comprenderlo.

Secondo Saint Girons, le condizioni di possibilità dell'atto estetico vanno, infatti, molto più ascritte a una più generica "provocazione estetica"[20] del mondo che si verifica ogni volta che qualcosa, che non si lascia interamente né assegnare all'oggetto né ricondurre al soggetto, insiste e s'impone nella sensazione, alla vista, all'udito, ai sensi, e ci parla, nel senso del *ça parle* di Jacques Lacan, ossia viene avvertita come una formazione dell'inconscio. Sarebbe però un errore pensare l'inconscio come uno strato abissale della nostra anima; esso, infatti, è (in) superficie, nella misura in cui non è altro che la catena significante che ci attraversa e ci parla e che noi non riconosciamo come nostra, ma come fosse il discorso di un Altro.

Chiediamo quindi: l'atto estetico ci permette di pensare qualcosa di quell'essenza dell'agire che al pensiero puro, orgoglio della filosofia maggiore, sfugge? A questa domanda l'"estetica della concezione", proposta dalla filosofa francese, sembra offrire una possibilità di rispondere, ponendosi come un avamposto fecondo per il dialogo tra la filosofia e la teoria psicoanalitica.

Infatti, se come abbiamo cercato brevemente di argomentare, ciò che resta 'sconosciuto', ossia ciò che si sottrae al sapere della coscienza, al cui soggetto la filosofia affida il compito della fondazione, è rappresentato dalla realtà psichica della potenza, ossia da ciò che, nonostante appartenga all'ordine del non realizzato, contribuisce a determinare l'agire del soggetto, l'atto estetico, che accompagna tanto lo slancio del pensiero quanto quello della creazione artistica, permetterebbe invece di tenerne conto. Come? Secondo Saint Girons la risposta risiede nella dinamica propria dell'atto estetico che si produce come qualcosa di molto simile all'atto psicoanalitico, anche se con una differenza: se l'atto psicoanalitico necessita il mantenimento delle "condizioni trascendentali" della situazione analitica, ossia del *setting* che permette a quel campo di forze che è il *transfert* di tendersi, nell'atto estetico, invece, scrive Saint Girons, "possiamo essere soli"[21].

L'analogia con l'atto psicoanalitico fa da trampolino al compito che Baldine Saint Girons si assumeva in quel saggio, ossia indagare le "condizioni propriamente estetiche" dell'ancoraggio del significante nel reale[22]. Questa indagine rappresenta però una premessa importante anche per il suo contributo a questo numero, dedicato invece alle frontiere tra la logica e la realtà che la eccede, o le si sottrae, potremmo dire in estrema sintesi, in cui si muove il pensiero cosmologico. In queste pagine Saint Girons torna al sublime e ne riconosce l'esperienza come il punto di scaturigine del pensiero cosmologico. Se già nel suo magistrale studio *Fiat lux* il sublime si era imposto come "fonte di ogni simbolo e di ogni immagine" che "implica una sospensione della legge come tale"[23], il reperimento della sua esperienza nella discontinuità da cui si struttura il pensiero cosmologico, permette di ipotizzarne una sua qualche partecipazione in ogni atto estetico, proprio nella misura in cui il sublime implica una spinta a fuoriuscire dalla sfera privata, ma non in nome di un progetto

20 Ivi, p. 40.

21 B. Saint Girons, *L'atto estetico come articolazione tra teoria e pratica,* in (a cura di) L. Russo, *Dopo l'Estetica,* Aesthetica Preprint, Supplementa, 2010, p. 221, Saint Girons*, L'atto estetico. Un saggio in cinquanta questioni,* Modena, Enrico Mucchi Editore, 2010, p. 41-44.

22 Saint Girons, *L'atto estetico come articolazione tra teoria e pratica*, p. 225.

23 B. Saint Girons, *Fiat lux. Una filosofia del sublime*, Palermo, Aesthetica, 2003, p. 358.

della ragione, bensì per via de "l'irruzione di una causalità di cui non sono padrone"[24]. Questa spinta verso il fuori, verso il cosmo in questo caso, di un pensiero che scaturisce da un'esperienza del sublime senza che però poi il sublime possa costituirsi come fondamento del pensiero, la ritroviamo anche nell'apertura all'alterità caratteristica dell'atto estetico. E come il sublime, segnando l'irruzione dell'inconscio, spiazza il soggetto della coscienza e lo rimette a un'assenza di fondamento del pensiero da cui è afferrato, così sembra che l'analogia tra l'atto estetico e l'atto psicoanalitico miri proprio a comprendere come l'atto estetico inneschi un movimento simile a quello che innesca l'atto analitico. La posta in gioco nell'atto estetico non è, infatti, quella di far rientrare nel campo dell'estetica l'inconscio così come l'hanno pensato anche i filosofi, esso non sarebbe poi così dirompente; piuttosto, e l'analogia con l'atto psicoanalitico lo suggerisce in modo inequivocabile, qui c'è qualcosa di più in gioco, ossia la dimensione significante che le formazioni dell'inconscio portano in superficie. È la dimensione significante, infatti, il campo del linguaggio, a marcare la differenza decisiva tra l'inconscio dei filosofi e l'inconscio della teoria psicoanalitica di Freud e Lacan. Da qui si costituisce non solo il campo proprio della psicoanalisi, ma emerge anche ciò che, nelle frontiere tra questa e l'estetica, mi sembra assumere una rilevanza decisiva rispetto alla questione dell'agire, vale a dire l'emergere di un'attività il cui principio *archico* si sottrae alla coscienza e resta però legata, in un modo che ora vedremo, al campo del linguaggio.

Jacques Lacan si tuffa nell'indagine sulla natura dell'atto psicanalitico, nel suo seminario XV "*L'acte psychanalitique*" tenuto tra 1967 e 1968, ancorandosi fondamentalmente a due atti esemplari: l'atto di nascita della psicoanalisi e l'atto sintomatico.

Tracciare le intricate relazioni tra questi due poli è il percorso, estremamente complicato, di questo, purtroppo ancora inedito, seminario ed esula dalle mie intenzioni ripercorrerlo, ma rilevarne alcuni passaggi iniziali mi permette di fare un passo avanti. La messa in gioco, per abbordare la struttura dello stesso atto analitico, dell'atto di nascita della psicoanalisi è, infatti, qui rilevante poiché permette di individuare con Lacan il punto che segna la discontinuità, rispetto all'inconscio pensato dai filosofi, da cui si costituisce il campo proprio della psicoanalisi.

Che "l'inconscio ha fatto sentire i suoi effetti prima dell'atto di nascita della psicoanalisi"[25], è indubbio, dice Lacan, ma il punto cruciale è un altro, vale a dire "chi lo sapeva?", ossia chi era, qual era, il soggetto di questo sapere? Ponendo questa domanda Lacan rileva, infatti, come la questione della costituzione del campo della psicoanalisi, sia in fondo la stessa di quella che l'*epoché* pone per la costituzione del campo del sapere della filosofia che, appoggiandosi sull'idea radicale "della rappresentazione come fondante tutta la conoscenza", finisce per porre in questione la realtà e la sua costituzione al di fuori della rappresentazione[26].

A differenza però dell'esito idealista in cui sfocia immancabilmente l'esercizio di questa *epoché* ancora fenomenologica, che non ha ancora subito il trattamento heideggeriano e poi schürmanniano di radicalizzazione nell'apriori pratico, la psicoanalisi costituisce il suo campo senza impelagarsi nelle questioni concernenti l'anteriorità della realtà rispetto alla conoscenza, ma

24 Ibidem.
25 J. Lacan, *Seminair XV, L'acte psychanalitique*, Leçon I, 15 novembre 1967.
26 Ibidem.

ponendo, rispetto al campo della realtà, una questione cruciale molto differente. Appunto, *chi* lo sapeva? Chi è il soggetto implicato in quel sapere della realtà, che non è il conoscere e che anzi lo precede? L'atto di nascita della psicoanalisi sovverte il soggetto della conoscenza e sospende l'*arché* sulla quale si fonda il principio di ragione, ma non per instaurarne un'altra, bensì per far emergere quella *béance* strutturale tra il soggetto della coscienza e il soggetto di un sapere di quella realtà che precede il campo della conoscenza.

È così quindi che la psicoanalisi, nel suo atto di nascita, contesta l'idea che il pensiero possa conoscere, fornire qualcosa come un fondamento dell'atto, ossia una conoscenza fondata delle motivazioni dell'azione[27].

Il secondo atto chiamato a orientare l'indagine sull'atto analitico è l'atto sintomatico, ad esempio, dice Lacan, il "*lapsus de la parole*"[28]. Ripercorrendo il testo freudiano *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* egli insiste sul *come* Freud porta in superficie la dimensione significante del lapsus, ossia supponendo che esso sia un atto mancato del soggetto della coscienza, un atto che si compie là dove il soggetto non pensa, che "si dà come un'attività più che cancellata"[29]. La "distrazione", da parte del soggetto, "da ogni relazione mentale" è il presupposto della formazione del lapsus[30].

Se l'atto analitico, a differenza dell'atto estetico, ha bisogno del *setting* per compiersi, è perché esso interviene direttamente nel campo di forze del *transfert*, ossia in quel campo che è la "messa in atto dell'inconscio"[31], compiendo un'operazione che consiste nel destituire il soggetto supposto sapere, ossia quel fondamento che si suppone esserci ogni volta che c'è un sapere[32]. La "distrazione" del soggetto nell'atto sintomatico coglierebbe dunque quest'aspetto dell'operazione compiuta nell'atto analitico: la destituzione del soggetto della coscienza come fondamento del sapere. Come l'atto sintomatico, sospendendo ogni relazione del soggetto con il pensiero, "mette il suo senso al riparo dal fallimento", dice Lacan, ossia, eludendo il controllo della coscienza, porta in superficie un significante inconscio, così l'atto analitico destituisce quel soggetto che crede di poter sanare la *béance* infittendo le sue operazioni sintetiche e che, auto-fondandosi, si pone a fondamento del sapere, e mira a instaurare la *béance* tra il soggetto della coscienza e il soggetto dell'inconscio, tra il soggetto della conoscenza e il soggetto del desiderio.

L'atto estetico, senza avere bisogno del *setting*, si produce quando qualcosa, che riguarda il soggetto ma che egli non riconosce come "suo", si fa sentire, lo provoca, lo interpella; esso si compie portando quella sensazione, che riguarda il soggetto ma allo stesso tempo gli è estranea, in superficie attraverso un significante, sia esso anche il famoso "non so che". E dal momento che, il significante attraverso cui quella provocazione della sensazione si lascia dire, sembra venirgli da fuori, traspare attraverso di lui qualcosa di quel reale inconscio che ordisce la trama dell'esperienza soggettiva della realtà. Il soggetto dell'atto estetico arriva così per un'altra strada alla stessa operazione di destituzione di quel fondamento che, come principio *archico*, organizzava fino a quel momento il campo della sua esperienza della realtà e che l'atto estetico ha scombinato. Il soggetto, compiendo

27 Ibidem.
28 Ivi, Leçon II, 22 novembre 1967.
29 Ibidem.
30 Ibidem.
31 Ivi, Leçon I, 15 novembre 1967.
32 *Cfr*. B. Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli, 2012, p. 48 e ss.

un atto estetico, si trasforma, si apre all'alterità e riconosce come campo dell'estetica non solo l'arte e il bello, ma la custodia del mondo e il rafforzamento dei legami sociali[33].

L'atto fondamentale dell'estetica della concezione proposta da Saint Girons ci pare convergere con la posizione di Judith Siegmund, di cui presentiamo un testo e la traduzione italiana, sulla critica dell'estetica della ricezione. Siegmund, filosofa e artista tedesca, è impegnata da molti anni oramai a mostrare il pericolo che si annida nell'escludere le intenzioni dell'artista dal campo d'interesse dell'estetica, esclusione che è la diretta conseguenza dei presupposti storico-filosofici di questa disciplina, ma anche di un certo fraintendimento della terza critica kantiana, che inficia in parte anche la cosiddetta l'estetica dell'opera, riconducendo le problematiche, le elaborazioni teoriche e le intenzioni del producente in una tanto sviante quanto ostinata lettura della mancanza di interesse del giudizio di gusto kantiano.

Siegmund contribuisce a determinare i tratti di quell'alterità alla quale l'atto estetico, nell'estetica della concezione, apre rintracciando alcuni snodi decisivi delle vicissitudini storiche che hanno operato un rovesciamento tale per cui è stata proprio l'arte, compresa come l'Altro, a esser stata tagliata fuori dai processi sociali ed economici, separata da essi, fino a fare poi dello stesso giudizio di gusto un dispositivo a servizio della *distinzione* di classe, come ha mostrato Bourdieu. Per opporsi alla separazione dell'arte dai processi socioeconomici, sostenerne e promuoverne l'intreccio e l'interdipendenza, l'arte è chiamata da Siegmund a mediare il rapporto tra la realtà e i soggetti.

Ammesso che questa sia una possibilità per riappropriarsi del poter estetico esercitato dai processi socioeconomici sulla quale, forse, le due filosofe potrebbero convergere, per Siegmund questa sembra passare per la sottrazione dell'arte al campo dell'Altro, mentre al contrario per Saint Girons essa implica un'apertura più radicale del soggetto all'alterità, che ne impegna altri strati oltre a quelli necessari alle due fasi dell'"atto d'espressione" dell'artista a cui giunge Siegmund. È dunque sul ruolo da attribuire all'inconscio come discorso dell'Altro che probabilmente le due posizioni divergono, ma è forse proprio alla luce di questa differenza che il loro confronto può essere produttivo.

Infatti, ci sembra che, nonostante le divergenze, una stessa esortazione attraversa i saggi filosofici presentati in questo numero, un'esortazione a comprendere la filosofia come un esercizio di apertura dei propri confini disciplinari, una pratica d'incontro con quel fuori da cui il contributo di Roberto Nigro ci invita a partire. Se il compito della filosofia è, come Nigro ci ricorda e come crediamo, innanzitutto la diagnosi del presente, il mantenimento di quella tensione interna che, come abbiamo cercato di argomentare, struttura le frontiere dell'agire tra la filosofia, l'arte e la politica vuole contribuire ad individuare i punti su cui far leva per costruire quella relazione, come ci ricorda Nigro, "impossibile" con il fuori, dove il venire alla presenza disancora il soggetto dal fondamento.

33 B. Saint Girons, *Atto estetico,* p. 24.

Sobre o agir e suas fronteiras: Reflexões introdutórias ao tema[34]

Camilla Croce

> "Ainda não pensamos de modo suficientemente decisivo a essência do agir. Não se conhece o agir senão como o produzir de um efeito cuja realidade é avaliada tomando por base sua utilidade. Ao contrário, a essência do agir é o consumar [*Vollbringen*]. [...] O pensamento age enquanto pensa" [35].

O compasso inicial da famosa carta com a qual Martin Heidegger responde em 1946 a Jean Beaufret preserva, de modo conciso, mas também enigmático, um aspecto crucial e, ainda hoje, espinhoso do pensamento sobre o Ser. Um intérprete afiado de Heidegger, tal como Reiner Schürmann, captou com maestria esse escopo. Em seu livro "Heidegger. On Being and Acting. From Principles to Anarchy" [Heidegger. Sobre o Ser e o Agir. Dos princípios à Anarquia](1982), Schürmann demonstrou, de fato, como a questão do Ser concerne ao agir, e o fez graças a uma estratégia interpretativa do pensamento de Heidegger que eu gostaria de definir como *nachträglich* [em retrospectiva], ou *seja,* ler a desconstrução da história do Ser a partir do efeito que visava produzir: revelar a verdade do Ser como aquele lugar desprovido de fundamentos últimos que temos que habitar, como nosso lar. Graças a essa leitura "para trás", *a Seinsgeschichte* [História do Ser] acabou por se revelar, aos olhos de Schürmann, como uma "fenomenologia das economias do vir à presença". Resumindo bastante[36], segundo Schürmann, Heidegger não só teria descoberto no agir "a condição do pensar" [37], mas consistente com isso e, acrescentamos nós, graças a uma fecunda e decisiva radicalização da *epoché* husserliana, através da qual Heidegger consegue levar em conta a dimensão histórica adequada à *epecheina,* ele também permitiria que a fenomenologia rompesse seu campo e identificasse os pressupostos implícitos que a condicionavam, limitando o impacto revolucionário que ela representava para o pensamento. Heidegger[38], em suma, nos colocaria diante da tarefa de trazer à linguagem a muda implicação histórica do pensamento que condiciona seu desdobramento, instando-nos, portanto, a "começar a fazer perguntas". A fenomenologia, assim, desancorada do sujeito [39] e da consciência, poderia "deixar de lado os fundamentos"[40] e, em vez disso, comprometer-se a mobilizar as economias da *presença por vir* para

34 Versão para o português por Charles Feitosa e Diana Pichinine.
35 M. Heidegger, *Segnavia* [*Wegmarken / Marcas do Caminho*], Einaudi, Torino, 1994, p. 267-68.
36 R. Schürmann *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*. Bologna, Il Mulino, 1995.
37 Idem, p. 475.
38 A επεκεινα. pertence à sua mais própria estrutura ontológica (ao Ser). Essa transcendência significa não apenas e principalmente a relação de um sujeito a um objeto, mas a transcendência significa: *compreender uns aos outros em um mundo",* M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia,* Genova, Il Melangolo, 1999, p.287. A assimilação que Heidegger faz da *epoché* husserliana se faz valer a partir da detecção da dimensão histórica ligada ao mundo que sustenta seu impulso transcendental. A redução fenomenológica não consegue escapar completamente do campo da fenomenologia e resultará mais tarde na concepção heideggeriana das *Stimmungen* [atmosferas afetivas],com a qual pretende levar em conta a co-parceria entre a historicidade e o evento a partir do Ser.
39 Schürmann P. 475.
40 Schürmann, p. 461.

afrouxar essa sobreposição forçada entre *archê* e princípio sobre cuja base a razão pode legitimar os princípios que impõe ao agir e ao pensar [41].

Mais do que reabilitar o humanismo, lendo o gesto heideggeriano como o de uma fenomenologia radical, trata-se de entender se é, na verdade, o humanismo que preserva a humanidade do homem. Para fazer essa pergunta, no entanto, a filosofia terá que se revirar e, como o recorda o ensaio de André Treddinik, apresentado nesse mesmo volume, dirigir-se à densidade própria do pensamento. Diante dessa densidade, a filosofia, para não capitular, só pode supor um conhecimento que permanece implícito à razão e se abre a ela.

A essência do agir se baseia ali mesmo na lacuna entre o que o sujeito sabe e o que estruturalmente lhe escapa, mas que, sem nunca saber plenamente, ajuda a determinar seu pensamento. Essa é, portanto, enigmática à filosofia, uma vez que para aproximá-la é uma questão de voltar ao efeito que a ausência de um fundamento último tem sobre o próprio pensamento.

Embora este seja o problema sobre o qual o presente número de *Areté* tomou suas bases, a ambição de lidar com ele de forma abrangente e sistemática está longe das intenções dos curadores. Talvez o mais adequado para fazer justiça à operação tentada seja o convite de Deleuze a um filósofo minoritário, onde "deficiência" é o exercício que garante o filosofar à singularidade que de quando em quando toma a palavra. O filosofar menor dá a si mesmo a tarefa de trazer à linguagem a diferença de seu pensamento da Filosofia, que apostando em um bom uso de seu ímpeto transcendental, se mostra capaz de contestar a pretensão universalizante da grande filosofia para abrigar a diversidade dos seus conteúdos potenciais.

Se precisamente podemos reconhecer o limite da filosofia na tentação fundamentalista e universalista, o ponto de seu encerramento em si, a tarefa do filósofo é, então, evitar o encerramento, sabotar sua auto-referencialidade e transformar esse limite em uma, em muitas *fronteiras,* opondo-se assim à "vontade de fundamento" sem abdicar do rigor do pensamento, mas, antes, colocando-o à prova do outro, da alteridade. O exercício da minoração aposta, portanto, na possibilidade de tornar as *fronteiras* da filosofia não apenas zonas de trânsito, mas de habitá-las, de protegê-las como áreas de livre e contínua troca, tanto entre diferentes zonas de pesquisa, quanto entre as diferentes "camadas" do sujeito e entre os diferentes processos possíveis de subjetivação. O desafio é, portanto, mais do que a interdisciplinaridade que caracteriza o discurso universitário das últimas décadas; é uma sábia salvaguarda das diferenças, que promova o idioma das diferentes disciplinas, mas tomando cuidado para não deixá-las cair no jargão disciplinar, ou seja, mantendo as fronteiras abertas ao Outro de todas as formas.

Volto a Heidegger por um momento. Sua advertência a respeito da essência do agir parece dizer que essa não será compreensível enquanto o critério para julgar a realidade de seus efeitos permanecer a utilidade. Hannah Arendt desenvolve essa sentença sibilina quando, em *Vita Activa,* ela reconstrói aquele deslize com o qual, na tradição ocidental, a essência do agir foi deslocada para a esfera do fazer, obedecendo, segundo Arendt, ao "desejo platônico de substituir a ação,

41 Ibid. p. 30.

de conferir à esfera dos assuntos humanos a estabilidade inerente à obra e à fabricação"[42]. "A eliminação da fragilidade dos assuntos humanos" foi perseguida por Platão com um propósito político, isto é, aquele do "rei-filósofo, que quer governar as coisas humanas, porque ele deve passar a vida entre os homens e não pode permanecer para sempre no céu das ideias"[43]. Nasce, portanto, a mudança do agir para o fazer, após a reconstrução de Arendt, do desejo de remover na raiz as aporias da ação - irreversibilidade e imprevisibilidade -, cujos efeitos reais escapam até mesmo ao poder do esquecimento e da confusão[44]. Arendt chama essa incapacidade de desfazer os efeitos de uma ação ou impedi-la, "uma incapacidade de desfazer" que a tradição tem tratado como o equivalente a uma "quase incapacidade de prever as consequências de um gesto ou mesmo ter um conhecimento bem fundamentado de seus motivos"[45].

Ora, se é daqui que Arendt identificará a natalidade como a grande remoção da tradição ocidental, é na natalidade, de fato, e não no ser-para-morte que, segundo Arendt, a capacidade de agir está "ontologicamente enraizada"[46], como lembra o ensaio de Oliver Marchart para esta edição. O que eu gostaria de chmar a atenção aqui é para a premissa que baseia a equivalência colocada entre "a incapacidade de desfazer" uma ação e a incapacidade de conhecer suas razões, bem como prever e revogar suas consequências.

A premissa é enganosa, uma vez que a segunda incapacidade é antes uma verdadeira impossibilidade estrutural de encontrar no conhecimento (da consciência) o fundamento do agir; ou seja, essa não é uma capacidade que pode ser adquirida, mas um impossível com o qual o agir tem a ver em sua dinâmica mais própria. A capacidade de desfazer não é algo que é adquirido e aumenta proporcionalmente ao progresso do conhecimento das motivações e possíveis consequências de uma ação, mas, pelo contrário, nossa capacidade de desfazer aumenta proporcionalmente ao tornar-se consciente da impossibilidade estrutural de poder encontrar as razões para agir - e prever suas consequências graças a - um conhecimento absoluto, desconectado de suas premissas.

Se pensarmos no gesto da desconstrução que Charles Feitosa no ensaio traduzido para esta edição compreende como um des-fazer, este certamente não é motivado pela ilusão de poder, assim, elidir ou contornar as aporias do agir. Não há dúvida de que ele resulta da impossibilidade de pensar a faculdade de agir como fundada na consciência, impossibilidade, portanto, do sujeito da consciência de pensar-se como a base do agir. O desfazer sim, de fato, apresentou-se à filosofia, permanecendo ainda hoje decisivo, como aquele gesto fundamental a ser reapropriado para reconhecer ao pensamento que age (e não só que «faz», pensemos no «How to do thing with words [Como fazer as coisas com palavras] de J.L. Austin), a sua apreensão da realidade.

Desconstruir os efeitos resultantes de uma ação, mesmo aqueles imprevisíveis e irrevogáveis que contribuem incessantemente para a formação da realidade, significará, então, não apenas rastrear a raiz ontológica do agir no poder dar início, mas também se decidir a levar em conta, abrir-se, expor-se àquela "incapacidade" igualmente radical de fundação, previsão e revogação, que é muito

42 H. Arendt, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1998, p.166.
43 Ibid.
44 Ibid. p. 172
45 Ibid.
46 Ibid. p.182

mais uma verdadeira impossibilidade estrutural da dinâmica do agir de constituir-se em um saber. O pensamento que *des*-faz a ação não lhe anula a irreversibilidade e a imprevisibilidade, mas se compromete primeiro a identificar, analisar e desconstruir, quer seja o caso, os elos da cadeia que a guiaram, motivaram, conduziram. Refletir sobre o agir implica portanto para a filosofia um passo atrás no que diz respeito ao seu pressuposto, ou seja, implica o desmascaramento de "quem" governa o agir, um "quem" que não coincide com o sujeito da consciência, que antes escapa ao seu saber-se; o reconhecimento da capacidade da ação do pensamento de apreender a realidade deve necessariamente passar pela capacidade de dar conta disso que estruturalmente escapa ao controle da consciência, mas que, contra a sua vontade, a condiciona.

O reconhecimento do *a priori* prático da filosofia deve, portanto, necessariamente revogar a confiança total concedida ao sujeito da consciência, no qual tanto a metafísica quanto cada vocação puramente transcendental da filosofia queriam acreditar ter reposto o fundamento, para, ao contrário, abrir-se ao procedimento do que Kant chamou de raiz "desconhecida para nós" tanto do intelecto quanto da sensibilidade. Se, de fato, a filosofia crítica já havia se tornado mais sensível à lógica misteriosa que organiza o proceder da imaginação, nunca completamente transparente à razão, é então Heidegger, novamente, que mede as consequências da descoberta kantiana. Reconhecendo no desvelamento da "raiz desconhecida para nós" implementado por Kant um ponto sem retorno para cada filosofia maior, Heidegger demonstrou como uma "fundação da filosofia" só pode dar-se "no filosofar"[47], ou seja, como ao pensamento não resta nada além de amadurecer a consciência de não poder pôr o fundamento, mas apenas a sua ausência. No filosofar não se tratará mais de trazer ao cumprimento de uma base única e *necessária,* mas apenas *de* fundações, *plurais* e necessárias apenas em sua *contingência.* Em suma, "fazer filosofia" significará cada vez menos um compromisso de dar fundamento, cada vez menos um remontar à *arché* para apelar à legitimação de seus princípios, e cada vez mais um eliminar o fundamento, destituí-lo no próprio ato do filosofar, reativando a essência anárquica da *arché,* ou seja, a pura geração do vir à presença, desvinculada do princípio que a *arché* tende a instaurar.

Para fazer isso a filosofia deverá, então, transferir imediatamente seu centro de operações do conhecido e da vontade para as *fronteiras* do desconhecido, do incompreensível e do involuntário, nascido do enigma sobre a essência do seu próprio agir. Aqui a filosofia é convidada não só a se abrir para outras abordagens e disciplinas, como a arte e a política, mas também a considerar seriamente a possibilidade de que tais abordagens, mais solicitadas e envolvidas nos processos de construção da realidade, façam uso de uma compreensão da ação mais inerente à sua essência enigmática.

No entanto, as fronteiras originadas do enigma sobre a essência do agir se distinguem tanto pelo "limiar" quanto pelo "limite". Se limite significa, como ressalta Feitosa, uma linha traçada para, acima de tudo, proteger uma identidade, manter sua coesão interna, o limiar deve ser compreendido, de acordo com a bela definição de Giorgio Agamben, como "a experiência do próprio limite, o *ser-dentro*, um *fora",* como nos recorda Antonio Di Chiro no artigo aqui publicado, as fronteiras então se distinguem tanto do limite quanto do limiar, acima de tudo, me parece, por duas razões: uma reivindicação intrínseca a habitar os lugares que incorporam; uma tensão entre o familiar e o

47 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica,* Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 41.

desconhecido, entre o próprio e a estranheza, entre o conhecido e o insólito que os atravessa e cuja manutenção constitui seu próprio espaço.

As fronteiras são lugares onde deve ser possível resistir à tentação de reduzir e reconduzir o ignoto ao familiar, a estranheza ao próprio, e assim por diante; eles são lugares verdadeiros e próprios para construir e proteger. É por isso que acredito que é importante identificar as questões que determinam sua tensão interna, que se trata de manter viva, tensa, porque é a partir dessa tensão que podemos organizar seu espaço e habitá-lo.

Durante a elaboração desse dossiê surgiu, sobretudo aos meus olhos, uma questão crucial que atravessa a tripartição dada aos sábios e que, embora colocada de diferentes pontos de vista, emerge tanto nas fronteiras do ato, quanto no agir das fronteiras e dá forma às figuras do agir que se delineiam e tomam consistência habitando as fronteiras. Certamente ela diz respeito ao enigma que a essência do agir impõe à filosofia, mas mais especificamente assinala a necessidade de deslocar o ponto a partir do qual iniciar as perguntas a esse respeito.

Se a concepção do agir parece ter se cristalizado na diferenciação aristotélica entre *poiesis,* como aquele fazer que "visa a um fim externo", *e práxis*, o fazer "que traz em si mesmo seu fim", uma partição que subsume a constituição dos campos da arte e da política, separando um do outro, então a questão poderia ser formulada da seguinte forma: qual é a concepção do agir que, pressuposta pela distinção aristotélica entre *poiesis* e *práxis*, permanece muda, mas age? Esse parece-me ser um ponto crucial cuja única abordagem tem o efeito de mobilizar uma dimensão completamente diferente dentro da qual é possível incluir algumas das questões atuais e muito concretas de que este número também se ocupa. Uma delas é aquela que, nos últimos anos, "a virada performativa" colocou tanto para a filosofia quanto para as artes e com a qual o ensaio de Feitosa se confronta. Não é coincidência que Giorgio Agamben fale da *performance* nas artes como um meio termo, um "terceiro híbrido" *entre poiesis* e *práxis* em que "a própria ação afirma se apresentar como uma obra"[48].

Outro dos problemas concretos que, ao deslocar o ponto de partida da questão sobre a essência do agir, encontra-se inscrito em outra dimensão, parece-nos ser a questão de longa data que a psicanálise coloca para a filosofia, ou seja, aquela de um incompreensível, de um impossível que, não obstante, não só a preocupa, mas a desafia. Freud a colocou na "outra cena" da consciência, cuja lógica *sui generis* parece representar essa reserva de ingovernabilidade que tem o poder de exasperar até mesmo o mais entusiasta, razoável e zeloso Rei filósofo. A vida da consciência se sustenta, de fato, por um princípio que lhe escapa.

Por mais que a filosofia tenha se esforçado para agarrá-lo em sua origem, o pensamento de um ato puro do vivente continua sendo seu produto, sua construção teorética, certamente útil, mas limitada se posta à prova pela dinâmica acéfala das pulsões, cujo impulso anárquico desorienta o pensamento deixando-lhe a tarefa de mensurar-se, *a posteriori*, com traços enigmáticos dessa atividade sem princípio, uma vez que as formações do inconsciente já espiaram, perturbando-a, na vida da consciência.

Gostaria, portanto, de tentar resumir um pouco os traços dessa dimensão inconsciente, que se manifesta deixando emergir as formações de uma atividade que escapa ao controle da consciência

48 G. Agamben, *Creazione e anarchia*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2017, p. 25.

e cujos traços se referem àquele agir que, como um *a priori* prático do pensamento, sustenta sua divisão prático-poiética. Além de ser a dimensão em que a relação entre filosofia e psicanálise está na linha de frente, parece-me, de fato, que seu aproveitamento, mesmo que apenas parcial e faltante como estou prestes a fazer, permita esclarecer o que é precisamente a premissa de um ato puro de pensamento distinto e separado tanto do ato artístico quanto do político, que uma investigação sobre as fronteiras do agir se propõe a trazer à tona.

Trata-se de compreender a dinâmica que governa, ou justamente não governa, o ato, assim como o que tanto o pensamento quanto a criação artística e a política têm em comum, mantendo assim o pensamento, a arte e a política juntos e articulando sua dependência recíproca.

Acreditar que o ato de pensamento é puro tanto no que diz respeito ao ato político, condicionado por compromissos circunstanciais, quanto à ação artística, condicionada tanto pelas condições histórico-sociais quanto pela matéria, como argumenta em seu ensaio Judith Siegmund, significa, na verdade, fortalecer, em vez de enfraquecer, o pressuposto sobre o qual a filosofia baseou sua pretensão universalista, ou seja, aquela que devemos decepcionar, frustrar. Trata-se, portanto, de identificar o gânglio no qual adentrar para compreender os traços desse dispositivo que separa a arte da política e da filosofia e escapar de seu controle. Como?

Tentemos uma hipótese: o gesto que permitiu ao pensamento deslocar a essência do agir para o fazer é o mesmo através do qual este acreditou poder isolar um puro ato teorético, diferente e separado do gesto prático do artista e do político. A implícita segurança de ser capaz de dar conta da pureza do ato teorético estava, por sua vez, baseada na convicção de que, em geral, o ato (seja ele entendido como *pragma,* seja como *energeia*) separando-se da potência[49] *(dynamis*), seja capaz de esgotá-la, banindo-a para o não-ser, para a irrealidade. Que a persistência de um poder no ato tem, em vez disso, sua própria densidade ontológica que produz efeitos sobre a realidade, pode ser deduzida do fato de que um ato, para dizer-se como tal, não só deve ser realizado, mas passar por sua inscrição simbólica. Isso indica que a aplicação do poder, que no ato continua a agir, deve primeiro ser excluída do campo da linguagem, privada de sua dimensão significativa, ser removida, apagada da realidade.

A remoção dos reais efeitos da potência sobre a realidade, negando assim a dimensão significativa de seus efeitos sobre a realidade, também contribui para reduzir a dinâmica que une a ação e o poder ao que se liga ao seu fim, interno ou externo. Um caminho para restaurar a lacuna entre agir e fazer é certamente restaurar ao poder morto sua realidade psíquica. Em toda realização, assim como em qualquer atualidade histórica, algo sempre permanece em potência, e é precisamente ao reconectar-se a ela, reativá-la, que o sujeito pode permitir-se levar por seu ato para a frente, ou para trás, o suficiente para permitir que ele não perca de vista o caráter de construir sua realidade, ou seja, precisamente o que lhe permite desempacotar os nós de sua história para refazer os outros. Uma maneira de reintroduzir a potência no campo do possível contingente é, portanto, reconhecer, em primeiro lugar, sua realidade psíquica [50].

49 Cfr. Saint Girons, 2010, p. 20.

50 Em um estudo há alguns anos, Rudolph Bernet desenvolveu uma ideia tão frutífera quanto valiosa para o reconhecimento das vicissitudes do conceito de *dinamys* na história da filosofia. De acordo com Bernet, traçar a história filosófica da *dinamys* significa, antes de tudo, partir de lugares onde é entendido como "un pouvoir suspendu" [um poder suspenso] ou "une potentialité privée de la réalisation vers la quelle elle tend pourtant de toutes ses forces"

Jacques Lacan fala da realidade do inconsciente em termos muito semelhantes, ou seja, como algo que não é da ordem ou de ser ou de não-ser, "mas dos não-realizados", um irrealizado que afeta a vida da consciência tanto em relação ao pensamento quanto ao agir. Em suma, o que gostaríamos de sugerir é que a virada operada por Heidegger, de que não é o pensamento a condição do agir, mas o agir que é a condição do pensamento, converge com a hipótese[51] freudiana do inconsciente pelo fato de que, para ambos, trata-se de reconhecer que as condições transcendentais de pensamento, seja ele até mesmo o mais teorético, não são nada mais do que os condicionamentos histórico-prático-linguísticos que tecem o enredo do inconsciente, ou seja, o que ele pensa, fala e age por vezes no lugar do eu da consciência.

A arte e a política brincam, tecem laços e apostam muito mais no êxito imprevisível e nas razões desconhecidas da dinâmica inconsciente que os move e que eles, através de seu ato, relançam na realidade. Tanto a série imprevisível das consequências de uma ação política, quanto as motivações da criação artística, repousam sobre aquela potência não realizada que os empurra, motiva, move seu ato, mas que escapa ao conhecimento da consciência. A essência do agir, do "pensamento que age enquanto pensa", não é muito diferente, mesmo que resista a se tornar objeto do saber da consciência. É abrindo os limites da razão filosófica e momentaneamente arriscando-se mesmo a se perder nas fronteiras com o agir do artista e do homem político, instados a relançar, em vez de controlar, a potência de seu ato, que a filosofia pode esperar compreender seu próprio agir.

Não será, portanto, uma questão de separar o campo do pensamento daquele da arte e da política, mas, ao contrário, de contribuir com a construção de suas zonas de fronteira, de articular e proteger sua dependência mútua, em suma, de incentivar a troca da filosofia com a alteridade em suas diferentes e imprevisíveis formas.

Em um belo ensaio, agora já de alguns anos, Baldine Saint Girons identificava o ato estético como o "suplemento", o excesso, imprescindível tanto para a filosofia quanto para a arte, cujos efeitos poderiam ser políticos, se apenas se lhe reconhecesse a realidade. No entanto, é precisamente porque essa realidade é eminentemente psíquica que a ordem da realidade do mundo tende e consegue mais facilmente removê-la, apesar dela dizer respeito intimamente ao nosso modo de habitar, aprender e formar mundo. De fato, a realidade psíquica do ato estético não diz respeito apenas à arte e ao nosso encontro com ela, mas ao o nosso ser-no-mundo cotidiano e ao nosso modo de habitá-lo. Portanto, o seu teor é *ético*, ou seja, investe na maneira como habitamos o mundo e seus efeitos são políticos, tudo reside em reconhecê-los.

De fato, Saint Girons fala do ato estético como uma oportunidade de subjetivar uma forma de poder da qual temos pouca consciência, acostumados que estamos "por uma longa tradição filosófica a localizar esse poder de 'toque' sensorial", de tomar, forma e, portanto, também de desconstruir a realidade, "para substituir pelo toque racional", ao qual a alma humana parece ter a vocação de se submeter"[52]. A negação de um poder peculiarmente estético, o qual

[um potencial privado da realização para o qual ele tende com toda a sua força], e isso em si implicaria um trabalho de verdadeira reescrita da história da filosofia à luz das questões da psicanálise , ou seja, levando em conta a dinâmica pulsional dos viventes. Cf. R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, p. 9

51 J. Lacan, *I concetti fondamentali della psicoanalisi. Seminario Libro XI*, Torino, Einaudi, 1979 e 2003, p. 30.

52 B. Saint Girons, *Le pouvoir esthétique*, 2009, Paris, Éditions Manucius, 2009, p. 12, (trad. C.C.).

apenas esporadicamente estamos prontos a reconhecer, em experiências consideradas de pouca importância em relação ao substancial, não significa, no entanto, que a ele não estejamos assujeitados. Pelo contrário, quanto mais tendemos a negá-lo e a remover o influxo da nossa vida cotidiana, mais ele nos manipula. Basta pensar em como as imagens e seus efeitos, que já invadiram nosso cotidiano, desempenham um papel decisivo nas estratégias mais refinadas da hegemonia comercial e política e em como ignoramos em grande parte seu funcionamento. A estética está errada ao pensar que nada disso lhe diz respeito, e esclarecer como a condição de possibilidade do ato estético não está exclusivamente ligada ao encontro com a arte é uma forma decisiva de entendê-lo.

Segundo Saint Girons, a condição de possibilidade do ato estético é, de fato, uma "provocação estética"[53] muito mais genérica do mundo que se percebe a cada vez que algo, que não se deixa inteiramente nem atribuir ao objeto nem reconduzir ao sujeito, insiste e se impõe na sensação, na visão, na audição, nos sentidos, e fala conosco, no sentido do *ça parle* de Lacan, ou seja, no sentido de que é percebida como uma formação do inconsciente. Seria um erro, no entanto, pensar no inconsciente como uma camada abissal de nossa alma; ele, de fato, está (na) superfície, na medida em que não é nada mais do que a cadeia significante que nos atravessa e nos fala e que não reconhecemos como nossa, mas como se fosse o discurso de um Outro.

Perguntamos, pois: o ato estético nos permite pensar algo daquela essência do agir que ao pensamento puro, à filosofia maior, escapa? À esta questão a "estética da concepção" proposta pela filósofa francesa parece oferecer uma possibilidade de resposta, pondo-se como um posto avançado frutífero para o diálogo entre filosofia e teoria psicanalítica. De fato, se, como tentamos brevemente argumentar, o impensável para a filosofia que confia no sujeito da consciência e lhe confia a tarefa da fundação é representado pela realidade psíquica da potência, ou seja, daquilo que, não obstante pertença à ordem do não realizado, ajuda a determinar o agir do sujeito, o ato estético, que acompanha tanto o impulso do pensamento quanto o da criação artística, permitiria, em vez disso, levá-lo em conta. Como? Segundo Saint Girons, o ato estético se produz de modo muito semelhante ao ato psicanalítico, embora com uma diferença: se o ato psicanalítico requer a manutenção das "condições transcendentais" da situação analítica, ou seja, do *setting* que permite aquele campo de forças, que é a *transferência (transfert)* de esforço, no ato estético, em vez disso, escreve Saint Girons, "podemos ficar sozinhos"[54].

A analogia com o ato psicanalítico, ao qual Lacan dedica significativamente seu seminário em 1968, serve como trampolim para a tarefa que Saint Girons propõe, ou seja, articular o que Lacan teria deixado de investigar, ou seja, as "condições propriamente estéticas" da fixação do signatário no real[55]. Esta investigação, porém, representa uma premissa importante também na contribuição da autora a este dossiê, voltada antes para as fronteiras em que o pensamento cosmológico se move, entre a lógica e a realidade e que a excedem ou a subtraem. Nessas páginas, Saint Girons

53 Ibid., p.40.

54 B. Saint Girons, *L'atto estetico come articolazione tra teoria e pratica,* in (a cura di) L. Russo, *Dopo l'Estetica,* Aesthetica Preprint, Supplementa, 2010, p. 221, Saint Girons*, L'atto estetico. Un saggio in cinquanta questioni,* Modena, Enrico Mucchi Editore, 2010, p. 41-44.

55 Saint Girons, *L'atto estetico come articolazione tra teoria e pratica*, p. 225.

retorna ao sublime e reconhece essa experiência como fonte do pensamento cosmológico. Se já em seu magistral estudo *Fiat lux* o sublime havia se estabelecido como "a fonte de cada símbolo e cada imagem" que "implica uma suspensão da lei como tal"[56], a recuperação de sua experiência na descontinuidade a partir da qual o pensamento cosmológico está estruturado, permite supor sua participação em cada ato estético, precisamente na medida em que o sublime implica um empurrão para sair da esfera privada, mas não em nome de um projeto de razão, mas por causa da "invasão de uma causalidade da qual não sou mestre"[57]. Este impulso para o exterior, em direção ao cosmos neste caso, de um pensamento que nasce de uma experiência do sublime sem que o sublime possa se constituir como a base do pensamento, também o encontramos na abertura à alteridade característica do ato estético. E assim como o sublime, ao marcar a invasão do inconsciente, desloca o sujeito da consciência e o coloca de volta a uma ausência de fundamento do pensamento a partir do qual é compreendido, então parece que a analogia entre o ato estético e o ato psicanalítico depende justamente em entender como o ato estético desencadeia um movimento semelhante ao que desencadeia o ato analítico. O que está em jogo no ato estético não é, na verdade, trazer o inconsciente de volta ao campo da estética, como também pensaram os filósofos, pois isso não seria tão perturbador; antes, e a analogia com o ato psicanalítico o sugere inequivocamente, aqui há algo mais em jogo, a saber, a dimensão significativa que as formações do inconsciente trazem à tona. É a dimensão significante, de fato, o campo da linguagem, que marca a diferença decisiva entre o inconsciente dos filósofos e o inconsciente da teoria psicanalítica de Freud e Lacan. A partir daqui se constitui não só o campo próprio da psicanálise, mas também o que emerge nas fronteiras entre esta e a estética, e que me parece assumir uma relevância decisiva no que diz respeito à questão do agir, a saber, a emergência de um princípio *arcaico* que escapa da consciência e, no entanto, permanece a ela ligado, como veremos agora, no campo da linguagem.

Jacques Lacan mergulha na investigação sobre a natureza do ato psicanalítico ancorando-se fundamentalmente em dois atos exemplares: o ato de nascimento da psicanálise e o ato sintomático. Traçar as intrincadas relações entre esses dois atos é o caminho extremamente complicado deste seminário, infelizmente ainda inédito, e está além das minhas intenções refazê-lo, mas dar relevo a algumas passagens iniciais me permite dar um passo adiante no meu percurso. A encenação do ato de nascimento da psicanálise para abordar a estrutura do ato analítico ele mesmo é aqui, de fato, relevante, pois permite identificar com Lacan o ponto de descontinuidade em relação ao inconsciente tal como pensado pelos filósofos, a partir do qual o campo próprio da psicanálise se constitui.

Que "o inconsciente fez sentir seus efeitos antes do nascimento da psicanálise" [58] está fora de dúvida, diz Lacan, mas o ponto crucial é outro, ou seja, "quem sabia?", ou seja, quem era, qual era, o objeto desse saber? Ao fazer essa pergunta, Lacan observa, de fato, que a questão da constituição do campo da psicanálise é no fundo a mesma que aquela que a *epoché* coloca para a constituição do campo saber da filosofia que, apoiando-se na ideia radical "da representação como fundante de toda consciência", acaba questionando a realidade e sua constituição fora da representação[59].

56 B. Saint Girons, *Fiat lux. Una filosofia del sublime*, Palermo, Aesthetica, 2003, p. 358.
57 Ibid.
58 J. Lacan, *Seminair XV, L'acte psychanalitique*, Leçon I, 15 novembre 1967.
59 Ibid.

No entanto, ao contrário do resultado idealista a que o exercício dessa *epoché* ainda fenomenológica inevitavelmente conduz, a qual ainda não sofreu tratamento heideggeriano e depois schürmaniano de radicalização do *a priori* prático, a psicanálise constitui seu campo sem dispersar-se em questões concernentes à anterioridade da realidade em respeito ao conhecimento. Quem diria? Quem é o sujeito envolvido nesse conhecimento da realidade, que não é conhecimento e que de fato o precede? O ato de nascimento da psicanálise subverte o tema do conhecimento e suspende o arco no qual se baseia a *arché* da razão, mas não para estabelecer outro, mas para trazer à tona essa *béance* [NT: *gap, vão*] estrutural entre o sujeito da consciência e o sujeito de um conhecimento dessa realidade que precede o campo do conhecimento. É aí, portanto, que a psicanálise, em sua certidão de nascimento, desafia a ideia de que o pensamento pode conhecer, fornecer algo como base do ato, ou seja, um conhecimento bem fundamentado das motivações das ações[60].

O segundo ato exemplar, chamado a orientar a indagação sobre o ato analítico, é o ato sintomático, a exemplo do que diz Lacan, o "lapsus de la parole" [61]. Refazendo o trajeto do texto freudiano (Psicopatologia des Alltagslebens [Psicopatologia do Cotidiano]), ele insiste sobre *como* Freud traz à tona a dimensão significante do *lapsus*, ou seja, supondo que esse seja um ato que faltou ao sujeito da consciência, um ato que se cumpre ali onde o sujeito não pensa (p. 16), que "se dá como uma atividade mais do que cancelada"[62] A "distração" pelo sujeito "de cada relação mental" é o pressuposto para a formação do *lapsus*[63].

Se o ato analítico, ao contrário do ato estético de Saint Girons, precisa do *setting* para cumprir-se, é porque intervém no campo de forças do *transfert*, ou seja, nesse campo que é o "pôr-se em ato do inconsciente"[64], realizando uma operação que consiste em destituir o suposto saber do sujeito, ou seja, aquele fundamento que se supõe estar lá sempre que houver um conhecimento[65]. A "distração" do sujeito no ato sintomático captaria, portanto, esse aspecto da operação realizada no ato analítico: a destituição do sujeito da consciência como fundamento do saber. Como o ato sintomático, suspendendo cada relação do sujeito com o pensamento, "põe seu sentido ao abrigo do fracasso", diz Lacan, ou seja, evitando o controle da consciência, traz à tona um significante inconsciente, de modo que o ato analítico destitui aquele sujeito que acredita que pode curar *a béance* fixando suas operações sintéticas e que, autofundando-se, se faz fundamento do saber, e busca instaurar a *béance* entre o sujeito da consciência e o sujeito do inconsciente, entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do desejo.

O ato estético, sem precisar *do setting*, se produz quando algo que diz respeito ao sujeito, mas não lhe pertence, se faz sentir o provoca, o interpela, isso acontece precisamente trazendo à tona um significante daquela sensação que diz respeito ao assunto, mas ao mesmo tempo lhe é estranha. E a partir do momento em que o significante através do qual aquela provocação de sensação se deixa

60 Ibid.
61 Ivi, Leçon II, 22 novembre 1967.
62 Ibid.
63 Ibid.
64 Ivi, Leçon I, 15 novembre 1967.
65 *Cfr*. B. Moroncini, *Lacan politico*, Cronopio, Napoli, 2012, p. 48 e ss.

dizer parece vir de fora, isso revela algo daquele inconsciente real que tece a trama da experiência subjetiva da realidade. O sujeito do ato estético por um outro caminho chega à mesma operação de destituição daquele fundamento que, como princípio arcaico, até aqui organizou o campo de sua experiência. O sujeito, realizando um ato estético, se transforma, se abre à alteridade e reconhece como campo da estética não só a arte e o belo, mas a custódia do mundo e o fortalecimento dos laços sociais[66].

O ato fundamental da estética na concepção proposta por Saint Girons parece-nos convergir também com a posição de Judith Siegmund, de quem apresentamos um texto, sobre a crítica à exibição da recepção. Judith Siegmund, uma filósofa e artista alemã, está empenhada já há muitos anos em mostrar o perigo que aumenta com a exclusão das intenções do artista do campo de interesse da estética, exclusão que é a consequência direta dos pressupostos histórico-filosóficos desta disciplina, mas também de uma certa confusão acerca da terceira crítica kantiana, que também prejudica parcialmente a assim chamada estética da obra, reconduzindo as problemáticas, as elaborações teóricas e as intenções do produtor em uma leitura tão enganosa quanto obstinada pela falta de interesse do juízo de gosto kantiano.

Siegmund ajuda a determinar os traços daquela alteridade à qual o ato da estética da concepção abre e rastreia alguns pontos decisivos e necessários das vicissitudes históricas que efetuaram uma reversão pela qual a própria arte foi compreendida como o Outro, foi excluída dos processos sociais e econômicos, separada deles, até enfim fazer do mesmo juízo de gosto um dispositivo a serviço da *distinção* de classe, como Bourdieu mostrou. A fim de se opor à separação da arte dos processos socioeconômicos, apoiá-la, promover seu impacto e enfatizar sua tecelagem, a arte é chamada por Siegmund a mediar a relação entre a realidade e os sujeitos. Admitindo que essa seja uma possibilidade de reapropriar-se do poder estético exercido pelos processos socioeconômicos sobre os quais, talvez, os dois filósofos pudessem convergir, para Siegmund isso parece passar pela subtração da arte do campo do Outro, enquanto, pelo contrário, para Saint Girons ela implica uma abertura mais radical do sujeito à alteridade, a qual envolve outras camadas além daquelas necessárias às duas fases do "ato de expressão" do artista, com o quê Siegmund concorda. É, portanto, sobre o papel a ser atribuído ao inconsciente como um discurso do Outro que as duas posições provavelmente divergem, mas talvez seja precisamente à luz dessa diferença que seu confrontamento pode ser produtivo.

Na verdade, parece-nos que, apesar das diferenças, uma mesma exortação atravessa os ensaios filosóficos apresentados nesta edição, uma exortação para entender a filosofia como um exercício de abertura dos próprios limites disciplinares, uma prática de encontro com aquele *fora* do qual Roberto Nigro nos convida a começar. Se a tarefa da filosofia é, antes de tudo, como nos lembra Nigro e como acreditamos, o diagnóstico do presente, parece-nos então que a manutenção daquela tensão interna que, como temos tentado argumentar, estrutura as fronteiras do agir entre a filosofia, a arte e a política, é uma forma de identificar os pontos a aproveitar para construir essa "relação impossível" (Nigro) com o *fora*, onde o vir à presença desancora o sujeito do fundamento.

66 B. Saint Girons, *Atto estetico,* p. 24.