

LETTURA AFFETTIVA ED ERMENEUTICA STRATEGICA

Riccardo Frangi

Anch'io mi regolo così: dal molto che leggo ricavo qualche cosa. Il frutto di oggi l'ho tratto da Epicuro (è mia abitudine penetrare nell'accampamento nemico, ma non da disertore, se mai da esploratore).

(Lucio Anneo Seneca)

Cosa diciamo quando diciamo lettura affettiva

L'espressione "lettura affettiva" è un rapporto tra due membri il cui senso va cercato a partire da quello dei singoli componenti. Innanzitutto "lettura". La lettura è una pratica, forse potremmo dire la pratica per eccellenza dal momento che ci collochiamo nel suo alveo per la maggior parte del nostro tempo vissuto. Per lettura non è infatti da intendersi il solo rapporto con il testo scritto, ma qualsiasi rapporto di decodifica simbolica che intercorre tra un soggetto di interpretazione e del materiale reale. Rientra in questo modo in tale pratica, oltre ovviamente alla lettura intesa in senso stretto, l'interrezza delle nostre prassi intersoggettive quotidiane, dall'ascolto al dialogo, all'interpretazione di atti e comportamenti altrui.

Siamo dunque nella pratica della lettura innanzitutto e per lo più come direbbe Heidegger, perciò è necessario circoscrivere il nostro campo di indagine ed è qui che entra in gioco il secondo termine del nostro rapporto: "affettiva". Con affettiva si indica una postura del lettore all'interno della sua pratica. Impiegando tale parola si intende qui richiamare il senso che Spinoza diede nell'*Etica* al termine *affectus* ovvero una modificazione della potenza di agire di un modo. È esperienza comune che il nostro avvicinarci a espressioni simboliche di vario genere è soggetto a diverse posture che possiamo assumere nella prassi. In particolare se ne evidenziano immediatamente due che, in modo abbastanza *naïve*, si possono esprimere con chiusura e apertura. La postura "chiusa" impedisce del tutto la possibilità di decodifica e affezione del messaggio, con il conseguente affetto derivante, e come tale non interessa ai nostri scopi. Pertanto considereremo soltanto la posizione "aperta" che è quella che consente di mettersi in rapporto con l'elemento da decodificare. Eccoci dunque arrivati a un abbozzo di cosa sia il secondo termine della relazione dalla quale la riflessione ha preso avvio. In conclusione dunque lettura affettiva è una pratica interpretativa che mette il lettore in un rapporto di scambio (affezione) con un messaggio linguistico-simbolico.

Naturalità della lettura affettiva

Questa pratica che si è appena delineata è quella che maggiormente si esercita in condizioni normali. La possibilità di essere affetti da un testo è infatti il modo maggiormente genuino e frequentato di rapportarsi ad esso poiché permette la modificazione reciproca nell'affezione tra i due termini della relazione

interpretativa¹. Cercherò di mostrare tale relazione in due esempi: uno che riguarda una pratica dialogica “privata” e un altro riguardante una pratica di lettura “pubblica”. Definisco privata la pratica dialogica e pubblica quella di lettura per via del tipo di relazione che si innesta tra i due soggetti del rapporto interpretativo in quanto nel dialogo si danno principalmente espressioni di privatezza o comunque forme di rapporto significativo che si danno secondo un certo grado di circoscrizione, mentre nella lettura si ha perlopiù a che fare con delle verità che appartengono alla sfera della pubblicità (basti pensare che di un libro o di un articolo si dice che sono pubblicati). Non ho la pretesa che questa distinzione sia esaustiva, in quanto si danno forme pubbliche di oralità e forme private di scrittura. In ogni caso ritengo che le forme private di scrittura siano in qualche modo riconducibili alla forma dialogica, ma mantengono per la loro presenza materiale un aspetto irriducibile di appartenenza alla pubblicità, un esempio rappresentativo in tal senso può essere l’epistolario.

Per quanto riguarda la pratica dialogica possiamo prendere come esempio il caso di una madre che rimprovera il figlio. Supponiamo che il bambino si sia arrampicato sulla credenza al fine di arraffare dei dolciumi che la madre gli aveva proibito di mangiare. Una volta scoperto questa gli ha ripetuto il divieto suggellandolo con una percossa sulle mani. All’interno di questo rapporto dialogico si gioca una affettazione reciproca tra la madre e il figlio. Dal punto di vista del secondo abbiamo un divieto imposto che è stato travalicato per il conseguimento di un appagamento, ma questo ha successivamente comportato una nuova imposizione del divieto e questa volta, per di più, è stata incorporata in una percossa. Questo nuovo elemento (che è da considerarsi a tutti gli effetti significativo) entrerà nella meccanica interpretativa associato a un particolare affetto che diremo generalmente negativo (il dolore per la percossa, il dispiacere del vedere la madre alterata e così via). La lettura della prassi verbale, mimica e manuale della madre affetterà il figlio alterandone le pratiche. Se noi guardiamo il lato della madre vediamo come anche qui la lettura degli atti, della mimica e delle parole del figlio affetterà il modo della madre di porsi nella prassi successiva: se il figlio si mostrerà strafottente la madre probabilmente riterrà giusto ribadire ulteriormente il proprio divieto, mentre se intuirà la contrizione del bambino si muoverà magari verso una prassi di tipo consolatorio nei suoi confronti. Si mostra in questo esempio quanto la nostra capacità di affettare ed essere affetti sia fondamentale per il nostro collocarci nel mondo e nel nostro rapportarci con il mondo dei significati e allo stesso tempo come nella dimensione dell’oralità vissuta in un rapporto prossimo ci sia una componente di affezione reciproca molto più dinamica che nel rapporto di decodifica e interpretazione del testo scritto. Questo elemento di dinamicità e di continua correzione della propria postura nella codifica e decodifica linguistica è ciò che in generale rende più efficace l’oralità rispetto alla scrittura in un rapporto paideutico.

Veniamo ora a un esempio di lettura intesa *stricto sensu*. In questo caso il rapporto è tra un soggetto e un documento che, come tale e come già anticipato, gode di una vita e di una natura che sono inserite nella pubblicità. Tale elemento getta sempre fuori di sé il documento: esso in questo modo si dà in una

¹ Sarebbe giusto chiedersi se i termini della relazione interpretativa siano due o piuttosto, seguendo Peirce, tre; in ogni caso il terzo viene qui ricompreso nella relazione come l’orizzonte comune che permette all’interpretazione di darsi tra A e B.

dispersione che rende il suo contenuto, in sé inteso, come perennemente irraggiungibile. Questa peculiarità del documento costringe il lettore a una parte di lavoro che modificherà ogni volta il corpo vivente del documento stesso, indipendentemente dal desiderio e dalla consapevolezza che il lettore può avere a riguardo. Prendiamo ad esempio un ragazzo che decida di iniziare a leggere *Le tigri di Mompracem* di Emilio Salgari. Innanzitutto egli avrà una serie di risonanze durante la lettura nelle quali intervengono diversi elementi stilistici e narrativi che lo porteranno a determinare se questa lettura sia stata un buono o un cattivo incontro. Da questo giudizio di valore seguirà un immediato condizionamento della prassi del lettore: egli sarà portato a leggere o meno *I misteri della jungla nera* e poi il resto della serie. Da esso seguiranno però anche una serie di effetti secondari che dipenderanno da questa cattura reciproca nella lettura: le pratiche conversazionali del lettore, il suo modo di scrivere, il suo modo di immaginare il Sud-Est asiatico e così via. D'altro canto anche il libro subirà conseguenze in base alla sua capacità di affettare il lettore, ma queste si inseriscono completamente nell'ambito della pubblicità: supponiamo che il lettore non abbia gradito la lettura e che dunque la sconsigli agli amici. Se questo fenomeno si estendesse a livello macroscopico il libro piano piano cesserebbe di essere stampato e successivamente tramonterebbe in maniera definitiva perdendo la propria vita pubblica. Al contrario una rivalutazione di tale testo, in seguito a un passaparola di senso opposto, potrebbe convincere l'editore a rimetterlo in stampa e questo lo farebbe diffondere nuovamente aumentando la sua potenza di affettare e riattivando così la sua vitalità.

Con questi due esempi ho voluto mostrare come la lettura affettiva sia parte integrante della nostra pratica quotidiana del mondo e come essa si inserisca all'interno di un orizzonte di pratiche ancora più vasto e difficilmente coglibile nella sua complessità a partire dalla nostra agire singolare. In questo modo, per lo più inconsciamente, ci rapportiamo a tutta una serie di messaggi codificati che vanno a modificare la nostra prassi sia nella dimensione della privatezza sia, in maniera forse più evidente, nella dimensione della pubblicità. Ciò che spesso nella pubblicità non è evidente è però il fatto che l'affezione non è mai univoca, ma comporta sempre una reciprocità. L'incontro con un documento è sempre un rapporto, così come lo è un incontro con una persona. Per questo motivo ci è evidente che la promozione di prodotti affetti il nostro comportamento, o almeno si riproponga di farlo, ma vale anche il reciproco: il nostro comportamento è sempre alla base delle modificazioni nella prassi della promozione pubblicitaria dei prodotti.

La lettura affettiva nella pratica filosofica

Come quello che abbiamo detto finora si relaziona al nostro fare filosofia? Innanzitutto specifico che qui ci occuperemo solo del rapporto che in filosofia si dà con il testo scritto, ovvero con ciò che è rimasto della maggior parte della nostra tradizione disciplinare. Tornando alla domanda, una prima risposta ci viene da quanto detto per quanto riguarda la lettura de *Le tigri di Mompracem*. Le affezioni che ci vengono da un testo filosofico sono impiegate per formulare un giudizio di valore sullo stesso. Ma c'è di più. Tutte le conseguenze secondarie che abbiamo delineato prima per un testo letterario, si danno in campo filosofico come corollari necessari del giudizio di valore stesso. In esso si esprime infatti

un certo gusto di pensiero, si instaura un legame con un certo modo di pensare e se ne viene catturati. Ne risentono da quel momento in avanti tutti i comportamenti tipicamente legati alla prassi filosofica: un certo vocabolario, un certo impianto concettuale, un certo modo di esporre oralmente e nello scritto diventano caratteristici del nostro esprimerci nel pensiero. Potremmo dire che la soglia della filosofia si dia come l'apertura al rapporto con chi quella soglia l'ha già varcata. Non si dà infatti un'altra disciplina in cui il rapporto con i precedenti frequentatori sia così stretto e onnipresente. Se prendiamo ad esempio il titolo stesso di questo articolo, non credo che qualche mese fa avrei potuto nemmeno immaginarlo perché non avevo ancora fatto il mio incontro con il pensiero di Spinoza da cui il termine "affettiva" è stata tratto.

In questo senso si può intendere il riferimento che la prof.ssa Fabbrichesi fa alle indagini abbozzate da Peirce sulle "scienze normative" nel suo recente libro²: qui si evidenzia il fatto che la logica debba fondarsi su un'etica e che quest'ultima debba essere fondata a sua volta su un'estetica. Dunque la formazione di un proprio carattere filosofico (o la sua scoperta), è fondamentale alla strutturazione formale del pensiero e si poggia inevitabilmente nel rapporto con gli altri caratteri filosofici che si confrontano in base a una capacità di risonanza. Per capacità di risonanza intendo la capacità che un pensiero ha di persistere insistentemente come un ritornello nella testa di un lettore, di risuonarvi appunto. Comprendiamo di che stoffa siamo fatti osservando su quali concetti, su quali problemi e su quali parole torniamo continuamente, come falene su un falò estivo. Non a caso Nietzsche nel suo corso sui presocratici³ decide di evidenziare il carattere dei pensatori che, in questo modo, si mostrano come veri e propri interlocutori per il pensiero dei posteri, vere e proprie personalità da incontrare. Sull'incontro poi si misurerà la nostra affezione, come ci insegna Spinoza, e vedremo se l'incontro sarà stato bello o brutto, buono o cattivo, se avrà aumentato la nostra agilità nei balzi da un sasso all'altro che occorrono per superare le rapide o se ci avrà reso più goffi facendoci pesantemente cadere in acqua.

Nelle nostre letture siamo, dunque, fortemente modificati e costruiti come singolarità filosofanti, ma questo non sarebbe possibile senza l'apertura originale che costituisce, come detto prima, la soglia stessa della filosofia, una soglia che qui sembra molto più essere una porta⁴, porta sempre aperta per tutti, purché si dispongano a giocare il proprio pensiero nell'agone filosofico. Non si può fare filosofia origliando da una porta semichiusa: o ci si apre al rischio della *dynamis* filosofica o si rimarrà fuori. In tale senso la lettura affettiva è per la filosofia una pratica costituente anche se in maniera atematica, è una pratica in cui si è sempre immersi nel proprio quotidiano praticare la filosofia, ma di cui non si è necessariamente consapevoli. La tematizzazione di questa pratica in cui siamo già da sempre immersi permette di costituire a partire da essa un potente strumento del lavoro filosofico e della formazione del sé filosofante.

² R. Fabbrichesi, *Che cosa si fa quando si fa filosofia?*, Cortina, Milano 2017, pp. 73-74

³ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Adelphi, Milano 2010

⁴ Sulla differenza tra porta e soglia si veda: D. Tarizzo, "The door", in *Filozofski Vestnik*, volume 36, 2015, pp. 131-145

Tematizzare la lettura affettiva, l'impianto strategico

Bisogna ora domandarsi quando questo particolare modo di stare davanti al testo, tipico della filosofia, divenga un suo strumento. In termini spinoziani si intende chiedersi quando l'affetto che la lettura di un pensiero ci suscita da passione diviene azione e tale passaggio è la chiave per l'emergenza di una propria personalità concettuale filosofica. Il punto chiave per muoversi dalla passione del testo alla sua azione è l'inserimento dello stesso all'interno di una dinamica di costruzione del sé filosofante. Questo ci insegna la storia viva del pensiero filosofico, dall'incorporazione che Platone fece in sé di Socrate a quella che Giovanni di Salisbury fece degli Accademici. Per agire, ci insegna Spinoza, bisogna però avere conoscenza adeguata delle combinatorie che si istituiscono nel rapporto con l'altro: occorre saper prevedere dove verrà mossa la costruzione di noi stessi mediante l'inserimento (sempre organico e mai accessorio) di un nuovo tassello.

La conoscenza adeguata nel campo della lettura affettiva è rappresentata dalla costruzione di un impianto strategico. Per impianto strategico si intende una certa progettualità della costituzione del proprio sé filosofante basata sulla selezione dei problemi che ci affettano e sulle risonanze che il nostro pensiero incontra in quello dei maestri che le hanno già affrontate. Centrale per comprendere questo passaggio è l'aspetto peculiare della filosofia per cui il passato è compagno al presente nella proiezione verso un futuro, come ci ha magistralmente mostrato Heidegger. Questo è il motivo per cui ogni filosofo che voglia dirsi veramente teoretico debba avere anche una formazione storico filosofica. Essa consente infatti di intuire quelle risonanze di pensiero che ci permettono di giudicare quali filosofi rispondano al nostro gusto e ci possano essere compagni nella rincorsa del sapere. La frequentazione di maestri comuni permette inoltre di ritrovarsi in comunità di pensiero in cui è possibile mettere alla prova ciò che si è fatto di sé e ciò che la filosofia ha fatto di noi. La costituzione di un impianto strategico risulta fondamentale per non disperdersi nel pensiero. Se la curiosità per il filosofo è uno strumento potentissimo di scoperta, diviene un rischio se non viene educata all'azione: essa ci porta a seguire passivamente ogni forma di fascinazione vanificando i nostri sforzi formativi. Come Carlo Sini ha infatti mostrato in *Archivio Spinoza*⁵ è impossibile costituirsi come emergenza senza prima essere un punto di discontinuità nella continuità del pensiero, ovvero senza operare una decisione, un taglio nella materia del nostro pensare comune. Costruire un sé filosofante non è tanto un'opera di aggiunta, quanto piuttosto di rimozione, taglio e politura, solo così si potrà essere sufficientemente acuti per penetrare il reale.

Resta da chiedersi come si costituisce nella prassi un piano ermeneutico strategico. Innanzitutto si deve notare che una strategia si esplica in tattiche e che si muove verso uno scopo. Se lo scopo ultimo è la propria costituzione come soggetto del pensiero ad esso ci si avvicina mediante la collisione con dei problemi o con dei nuclei concettuali. La selezione dei problemi, il *de-cidere*, è infatti il primo requisito per distaccarsi dalla continuità in cui siamo sempre presi. Nel misurarci con questi problemi sta poi la possibilità di esprimere la forza del nostro pensiero e la nostra capacità di servirci dei nostri maestri per tendere alla

⁵ C. Sini, "Archivio Spinoza", in *Spinoza o l'Archivio del Sapere*, Jaca Book, Milano 2013

loro soluzione. Il punto centrale delle tattiche che esprimono l'impianto strategico è l'incorporazione del pensiero del maestro nel proprio per aumentare la propria capacità di penetrazione del problema e magari persino superare lo stesso maestro nella sua soluzione. L'ermeneutica strategica è a tutti gli effetti una sorta di affinamento tecnico-filosofico di una pratica propria del commercio quotidiano con il mondo.

Un esempio di ermeneutica strategica

Per rendere più chiaro quanto detto nel paragrafo precedente si porterà qui un esempio sul quale ho lavorato nella mia tesi di laurea: l'interpretazione che Gilles Deleuze fornì del pensiero di Michel Foucault. Si cercherà ora di enumerare tutti gli aspetti caratteristici dell'impianto strategico mostrando che contenuto abbiano nell'interpretazione deleuziana di Foucault.

Innanzitutto bisogna evidenziare il fine che l'ermeneutica di Deleuze si pone laddove entra in collisione con il pensiero foucaultiano: il progetto filosofico deleuziano, per quello che se ne può dire in due righe, è la costruzione di un piano di immanenza assoluta in grado di fornire la fondazione ontologica necessaria a un'etica dell'evento, che è l'espressione del grande fantasma della filosofia di Deleuze, ovvero il Maggio '68. A questo progetto si dedicherà tutta la vita sotto i numi tutelari di Spinoza e di Nietzsche che emergono a ogni svolta del suo procedere. Oltre che a questi due capisaldi Deleuze si accosterà ad altri filosofi, tra i quali appunto Foucault, ma lo farà sempre con l'occhio rivolto al suo progetto finale, alla sua incorporazione plastica della verità. Foucault gli è utile in particolare all'acquisizione di strumenti in grado di descrivere il processo mediante il quale il potere assoggetta l'individuo. Questo aspetto della riflessione foucaultiana ha sempre interessato Deleuze come attesta, tra le altre cose, la sua partecipazione al GIP⁶. Fu però solo dopo la morte dell'amico che egli si dedicò a un'interpretazione sistematica del suo pensiero che si raccoglie in tre lavori di natura diversa e un quarto di cui potremmo dire che svolge un ruolo di appendice. Tra il 1985 e il 1986 Deleuze tenne due cicli di lezioni su Foucault presso l'*Université Paris VIII*⁷. Gli studi presentati nei corsi confluirono poi nel 1986 nel *Foucault*⁸, testo centrale della produzione deleuziana sull'amico. Il terzo punto, di grande interesse, è una conferenza sui dispositivi del 1988 (pubblicata in Italia con titolo *Che cos'è un dispositivo?*⁹) in cui inizia a delinearsi la posizione originale di Deleuze a riguardo che emergerà poi in tutta la sua forza nel *Poscritto sulle società del controllo* apparso nel 1990 su *L'autre journal*¹⁰.

Nei primi due lavori citati emerge come Deleuze segua un metodo ben preciso per incorporare il pensiero di Foucault nel proprio, ovvero una sorta di sovrapposizione progressiva. Leggendo le sbobinate del corso sulle formazioni storiche del 1985 siamo condotti in un percorso che porta a un'identificazione totale di Deleuze con Foucault. C'è chiaramente un'affezione che influenza entrambi i pensieri, ma Deleuze riesce sempre a tenere la barra del timone per

⁶ Il GIP, acronimo per Gruppo Informazione Prigionieri, è un'associazione nata nel 1971 da un'iniziativa di Foucault che consisteva nell'ottenere clandestinamente informazioni, poi rese pubbliche, sulle condizioni della carcerazione francese tramite le famiglie dei carcerati.

⁷ Il primo ciclo, di otto lezioni, è pubblicato in Italia da Ombrecorte con titolo *Il sapere, corso su Michel Foucault*.

⁸ G. Deleuze, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2009

⁹ G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007

¹⁰ G. Deleuze, "Poscritto sulle società del controllo", in *Pourparler 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000

dirigere lo scambio a proprio vantaggio. Egli riesce infatti a impossessarsi dei concetti chiave di Foucault senza lasciarsi distrarre minimamente dal suo obiettivo finale. Per far questo egli mette in campo tattiche ben precise che attraggono progressivamente i nuclei concettuali tipici del pensiero foucaultiano nell'orbita del suo. Il Foucault che ci viene riconsegnato è un doppio, un Foucault-Deleuze, ma è stato costruito così magistralmente che non è possibile accorgersene a questo stato dell'interpretazione. Le tecniche impiegate ruotano tutte intorno all'ibridazione dei concetti foucaultiani: c'è un gran numero di esempi, *topoi*, concetti che provengono dalla passata riflessione di Deleuze e che egli impiega per descrivere i concetti tipici del pensiero di Foucault realizzando così quella progressiva sovrapposizione che rende alla fine indistinguibili le identità soggettive dei due pensatori.

È importante sottolineare qui come il possesso degli strumenti filosofici e la chiarezza della direzione nella quale impegnarli rendono Deleuze in grado di subire soltanto in minima parte l'influenza del pensiero di Foucault rendendolo per contro capace di assumere in massima parte le sue potenzialità interpretative e penetrative della realtà potenziando così il progetto deleuziano di filosofia e dotandolo di nuovi strumenti. È a questo punto che Deleuze può dirigere nel proprio campo i concetti che ha fatto suoi e impiegarli verso lo scopo che si era prefissato. Così già nella conferenza del 1988 compare l'espressione "dispositivo di controllo", completamente assente nell'opera di Foucault, che sarà consacrata nell'articolo del 1990. Qui diventa palese come Deleuze volesse creare una discontinuità con le pratiche di resistenza al potere che l'ultimo Foucault aveva elaborato. Esse sono infatti centrate sulla soggettivazione e sull'espressione soggettiva di resistenza, che secondo Deleuze deve essere abbandonata in favore del recupero della resistenza collettiva e comunitaria destinata a scontrarsi con il nuovo tipo di dispositivi, detti appunto di controllo, che il potere mette in campo per frammentare e controllare estensivamente il tessuto sociale¹¹. Qui il concetto di dispositivo è completamente reinventato, non ha più nulla dell'originale foucaultiano e la critica anglosassone, con il suo gusto analitico-filologico, non ha mancato di ravvisarlo¹² come il più grande demerito dell'interpretazione deleuziana. Io ci vedo piuttosto il più grande dei meriti: Deleuze costituisce l'archetipo dell'ermeneutica strategica, in quanto ha costantemente impiegato la riflessione dei propri maestri per la costruzione autentica del proprio sé filosofante, rivelando in ciò sia la sua elevata caratura teoretica e il suo sviluppato acume filosofico sia la sua grande cultura storico-filosofica, che gli ha permesso di attingere a una sterminata quantità di pensieri, da Spinoza a Bergson, da Leibniz a Duns Scoto.

Maschera dell'Io e Nomi del Padre

È per me inevitabile nella conclusione giungere a Lacan e alle sue riflessioni sull'io e il complesso edipico. Ricorrere a Lacan è necessario per compiere un'emendazione della pratica filosofica dall'*ubris* che rischia sempre di caratterizzarla. È preziosissimo infatti il suo richiamo all'illusorietà dell'io e alla

¹¹ In questo frangente emerge però una passione fondamentale di Deleuze: il problema del '68 come rivoluzione mancata, che aleggia in molte pagine della sua opera.

¹² Si veda per tutti M.G.E. Kelly, "Discipline is control: Foucault contra Deleuze" (2015), in *New Formations*, volume 85, 2015, pp. 148-162

necessità di liberarsi di tale costruzione illusoria per far sì che la propria potenza d'agire, ovvero, nel nostro caso, di pensare, possa esprimersi pienamente. Il rischio per il filosofo è l'oggettivazione della categoria: egli si deve situare nello spazio aperto del rapporto con i concetti e i pensieri che lo circondano e lo costituiscono senza mai ancorarsi stabilmente a uno di essi perché nel ritirare i remi in barca si forma il concreto rischio di sclerotizzarsi, di ridursi a essere una parzialità illusoria per un preteso senso di stabilità. Così facendo ci si dimentica di ciò che il filosofo innanzitutto è: esploratore del limite. Come diceva Nietzsche: «Noi fummo coraggiosi abbastanza, non indulgemmo né a noi stessi né ad altri: ma per lungo tempo ignorammo *dove* mai ci andasse portando il nostro coraggio»¹³. Questo è il manifesto del filosofo, il coraggio dell'aperto è la sua prima caratteristica, per questo dobbiamo sfuggire alla sclerosi dell'io, di un'oggettivazione che non è propria non solo del filosofo, ma nemmeno dell'umano, poiché, parafrasando Sartre, io non potrò mai essere io come questo tavolo è tavolo. L'io del filosofo è piuttosto una maschera, una maschera dai mille volti, è la maschera di un teatro, del teatro filosofico.

Il teatro filosofico è l'arte di far parlare sé nelle parole dell'Altro, l'arte di intessere un discorso univoco di mille voci diverse. Anche qui è Lacan che viene in nostro soccorso, mostrandoci che questo grande Altro non è altri che il nostro linguaggio, il linguaggio filosofico, quindi in ultima analisi la pratica stessa della filosofia, che, come Carlo Sini non si stanca mai di ripetere, è una pratica dei discorsi e un discorso delle pratiche. Nella pratica filosofica siamo sempre portati ad esprimere noi stessi come una polivocità che l'educazione filosofica ci permette di esprimere come polifonia armoniosa. Questa polivocità è un tratto intensivo che percorre ogni praticante della filosofia da Talete all'ultimo studente iscrittosi a un corso di laurea in filosofia quest'anno. Questo tratto intensivo pone la filosofia in una temporalità del tutto particolare che rende il rapporto della disciplina con la sua storia un rapporto vivo espresso in una eterna contemporaneità. Questa particolare configurazione interna alla nostra pratica rende estremamente peculiare anche il rapporto con i maestri e dà in particolare a questi ultimi tutta l'importanza che possiamo sperimentare nel nostro quotidiano praticare la filosofia. Il maestro è infatti colui che ci introduce nell'universo di segni equivoci che è il linguaggio filosofico dandoci una prospettiva e degli strumenti per affrontare questa equivocità. Così capita spesso che si ricorra a delle espressioni, a delle parole, che sono quelle del pensatore che ci ha affettato con più forza, o che ci sta facendo progredire nel nostro cammino filosofico in quel momento preciso della nostra formazione (faccio ancora notare come in questo articolo io ricorra molto a un linguaggio spinoziano che solo pochi mesi fa non conoscevo minimamente). Questo ruolo di apertura al mondo dei significati è nella psicanalisi lacaniana svolto dal padre, e il complesso edipico è in Lacan proprio ciò che apre l'infante all'espressione.

Possiamo quindi dire che il complesso edipico è in qualche modo il complesso del filosofo. Questo è vero anche in relazione alla questione del parricidio in quanto il filosofo parricida lo è dalle origini (si pensi solo al famigerato parricidio di Parmenide che Platone-Socrate compie nel *Teeteto*). I nomi del padre sono perciò in filosofia tutti i nomi delle emergenze nella continuità del pensiero che hanno costituito questa continuità e sono tutte disponibili qui e ora a ogni nuova soggettività filosofica in formazione. Ci si può

¹³ F. Nietzsche, *L'Anticristo: la maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1995, cit. p. 4

rivolgere con familiarità a Platone o ad Agostino anche dopo secoli dal loro trapasso nella vita singolare proprio perché nella vita del pensiero, nel corpo del pensiero in cui tutti coloro che praticano la filosofia sono incarnati, sono per l'eternità iscritti in un presente continuo. Si comprende ora anche come la strategia nell'approccio a questo *mare magnum* sia fondamentale. La dispersione è sempre in agguato e rappresenta l'equivalente nel pensiero della morte nella vita. La soggettività filosofica è infatti, come diceva Peirce, un *cluster of stars* e deve pertanto mantenere un centro gravitazionale pur nella varianza anche completa delle parti che progressivamente la hanno costituita e la custodiscono. Essa deve in altre parole formarsi una potenza sufficiente a trattenere le proprie parti costitutive senza precludersi mai la possibilità di un rapporto di scambio costante con l'aperto e l'Altro. L'ermeneutica strategica costituisce in tal senso un potente strumento di mediazione che permette di intervenire attivamente nella composizione del proprio rapporto con la totalità di pensiero nella quale siamo immersi. Come filosofi, ma anche come uomini, siamo invitati a misurarci con questo problema secondo il grado di potenza di cui siamo capaci, ma che siamo sempre sfidati a implementare mediante nuove combinazioni del nostro sé vivente e filosofante.