

Seminario di filosofia. Germogli

LA SAPIENZA PREFILOSOFICA E LA VITA UNIVERSALE ETERNA Esercizio dopo il terzo incontro del Seminario di filosofia (11 dicembre 2016)

Gabriele Pasqui

Oggi, primo giorno del nuovo anno, mi azzardo ad avventurarmi su un terreno che non è il mio, sulla scorta dei materiali del terzo incontro del Seminario di filosofia e di quelli del secondo incontro del Seminario delle arti dinamiche. Mi sento di farlo, ben consapevole dei miei limiti, perché percepisco che intorno al tema della vita universale eterna e della *kinesis* del vivente, che attraversa e intreccia i due seminari, si giocano forse alcuni destini di Mechrí.

Prendo le mosse da un riferimento del prof. Sini. Osserva Sini che Platone sa benissimo che c'è una sapienza prima della filosofia, una sapienza prefilosofica che allude, come possibilità e destino, anche ad una sapienza ultrafilosofica (Leopardi nello *Zibaldone*). È una sapienza profonda, che precede Dioniso (a sua volta specchio di Apollo, e dunque figura tarda e matura, che incarna e ri-produce feste e riti ancora più antichi). Ed è una sapienza che trova i suoi luoghi non in Grecia, ma ad Oriente, in Egitto (il *Timeo*, ma anche il mito di Theut nel *Fedro* e tanti altri luoghi platonici) e che affonda le sue radici nell'«infinita estensione del tempo» e nei mutamenti che hanno corrotto e distrutto civiltà, facendone rinascere altre. I greci sono giovani, sono come bambini quando si misurano con i sacerdoti egizi. Persino la scrittura, *pharmakon* doppio e pericoloso, medicina e veleno, viene donata al Dio e poi agli uomini da un dio-uomo egiziano.

Questa sapienza prefilosofica così profonda può venire attinta solo parzialmente, attraverso una catena di segni e di pratiche che ce la consegnano trascritta e tradita, non ultimi i cosiddetti “miti” di Platone, i suoi racconti che ce lo rendono anche estraneo, talvolta enigmatico. E in fondo il progetto di Mechrí non può fare a meno di questo sguardo che prova, continuamente e insistentemente, a ricostruire genealogicamente (e dunque a partire da noi, dalla nostra vita sapiente) vite sapienti ormai lontane, radicate in un passato in larga misura inattingibile.

Questo sguardo che intende l'umano, con i suoi saper fare, saper dire e saper scrivere, come l'esito di un percorso ben più lungo e accidentato del “battito di ciglia” della cosiddetta “civiltà occidentale”, incontra, attraverso il passaggio per Creta, la “vita universale eterna”, la *zoé* come carattere costitutivo della “civiltà della vite”.

Che è questa “vita universale eterna”? Che rapporto ha con la vita delle piante, la vita vegetativa a cui ha dedicato le sue attenzioni Florinda Cambria nel secondo incontro del Seminario delle arti dinamiche? Con quella “vita vegetale” già estetica, già senziente, che Goethe a modo suo risveglia? Con quella “variazione nella variazione” che è flusso del vivente cosmico?

Da una parte abbiamo compreso che *zoé* non è *bíos*, perché non ha la morte fuori di sé come “sua” morte. Per *zoé* non si dà morte, ma solo variazione ritmica. Non possiamo non sentire risuonare qui l'affermazione assoluta, il sì sì, il nesso potente tra sostanza spinoziana come *causa sui* ed eterno ritorno dell'uguale. E personalmente non posso non sentire risuonare anche l'immanenza assoluta dell'ultimo, breve e folgorante testo di Deleuze (*L'immanenza, una vita*), nel quale è in gioco proprio la possibilità di nominare la vita eterna universale come un piano di immanenza che rifiuta qualsiasi trascendenza, qualsiasi lavoro del negativo.

Cosa fa problema, dunque? Innanzitutto, posto che certamente non è la vita eterna che è in noi, ma semmai siamo noi increspature (pieghe) della vita eterna, come ne facciamo esperienza? Che cosa è l'esperienza pura della vita eterna? Qui la sapienza prefilosofica certamente può dare indicazioni, per quanto sia possibile attingervi (si vedano in proposito le illuminanti pagine di Sini sulla “Cifra della sapienza arcaica” in *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia*, sesto Libro di *Transito verità*). Si tratta tuttavia di un terreno per me delicato e scivoloso. L'esperienza pura della vita eterna universale non dovrebbe più configurarsi come esperienza. Meglio, dovrebbe assumere la figura dell'esperienza-limite, a cui Maurice Blanchot dedica pagine meravigliose nella parte centrale dell'*Entretien infini*.

L'esperienza limite è una non-esperienza, in quanto si dà (se e quando si dà) nella forma dell'impersonale, dell'irrelato, del neutro. È un tema, quello dell'impersonale, a cui Roberto Esposito ha dedicato un libro molto interessante, anche in relazione al tema della fondazione della legge, del diritto e del naufragio dei diritti umani universali centrati sulla nozione di persona: *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Einaudi, 2007). L'esperienza limite si compie nel dolore (quando il dolore è tal-

mente insopportabile da cancellare la coscienza stessa che lo prova), nell'ebbrezza (appunto, il vino) e nell'oblio provato nell'uso degli stupefacenti, nell'estasi (mistica, sessuale), ai bordi della morte, quando si continua a morire (come nel bellissimo ed enigmatico racconto di Blanchot intitolato *L'arrêt de mort*).

Nel loro insieme queste esperienze limite alludono alla possibilità di incarnare "una" vita, una vita impersonale che è increspatura ritmica, piega della vita eterna universale. Resta però da comprendere come possiamo alludere a questa vita eterna, all'esperienza limite che ne esibisce appunto il limite, se non dentro la vita sapiente, la maschera, il linguaggio. Ogni cosa qui scritta e detta è appunto scritta e detta nella differenza della vita sapiente. Dove altro potremmo infatti inscrivere la vita eterna, se non nella differenza della vita sapiente, nel *bíos*?

Mi sembra un nodo cruciale, su cui si misura l'ipotesi che le arti dinamiche, come allusione più prossima alla *kinesis* del vivente, possano costituire la condizione di possibilità (e in definitiva il fondamento genealogico) della filosofia. Forse a questo problema allude il prof. Sini nel suo ultimo testo (*Inizio*), e specialmente nei passaggi, per me ardui, di pp. 185-188. Il tutto che c'è, il mondo sempre "già là" prima di ogni opinione, considerazione o discorso, potrebbe essere il «corpo immortale» di cui parla Florinda Cambria ne *La materia della storia*. Questo corpo immortale, scrive Sini, è la «permanenza impermanente della prassi», il «*continuum mobile* soggiacente» che si offre come corpo (oppure meglio, scrive Sini, come soglia, non corpo, vuoto), supporto eterno degli infiniti e transitanti intrecci delle prassi viventi.

Subito dopo però Sini scrive (sto semplificando, lo so, ma sto cercando di capire): questa materia continua, questa "materia oscura", che siamo tentati di indicare "positivamente" e siamo subito costretti a correggere con le nozioni "negative" di soglia, vuoto, etc., è qualcosa di insoddisfacente, qualcosa di cui non abbiamo bisogno (per la stessa ragione Sini abbandona la nozione di "evento"). C'è solo il «corpo della prassi», occasione nella quale precipita (qui e ora) la continua catena dei corpi in azione (senza bisogno di immaginare alcun *continuum* sottostante). Corpo della prassi: «irrisolubile intrecciarsi e trasformarsi del mondo circostante nel quale siamo e che noi stessi siamo [...], stratificazione "tellurica" di corpi presi in prassi antiche e recenti», di cui noi siamo nodo dell'intreccio, occasione.

Ma in definitiva, che corpo è mai il corpo-occasione, il corpo-nodo dell'infinito intreccio delle prassi che fanno catena? Sini lo dice chiaramente: è "semplicemente" il cosiddetto nostro corpo, proprio quel corpo che io sono e che io sono diventato nella catena delle pratiche che mi hanno "segnato" nel corso della mia vita, in quanto corpo "plasmato" dai miei incontri e dalla mia educazione (ricorda qui l'importanza per il Platone delle *Leggi* di una adeguata educazione dei corpi, oltre che delle anime).

Bene: che rapporto c'è dunque tra questo corpo (il mio, come culmine occasionale dell'involuppo e dell'intreccio dei corpi che fanno catena), e *zoé*, vita eterna vivente, impersonale, indeterminata, priva di tagli e di cesure, a cui fa riferimento Florinda Cambria? Come è pensabile il corpo della prassi in relazione alla vita vivente eterna? E come la genealogia della cultura e dell'umano che è al centro del progetto di Mechrí immagina questa relazione?

Se capisco bene, sono questioni non troppo distanti da quelle poste da Rocco Ronchi nel volume collettaneo in onore di Carlo Sini *Il pensiero in pratica*, laddove l'avvicinamento di Sini ad una filosofia dell'esperienza "pura", e dunque impersonale, è secondo Ronchi il modo per abbandonare la concezione agostiniana del tempo, e con essa l'ossessione della finitudine e della morte, ma anche, più radicalmente, il progetto fenomenologico trascendentale (e genealogico) di una scienza del mondo della vita. Non sono sicuro che le pagine dell'ultimo libro del professor Sini vadano esattamente in questa direzione.

Sono invece certo che i lavori di Mechrí mi aiuteranno a fare luce, almeno in parte, su queste domande: per ora mi è sembrato utile provare a porle, a metterle in esercizio, pensando ai nodi possibili che la comunità di Mechrí incarna, a sua volta corpo e occasione vivente delle nostre prassi di ascolto e riflessione.

(1 gennaio 2017)