

## Un enigma da sciogliere L'intimo-estraneo corpo, vettore dello spirituale

Barbara Scapolo

I pensieri sono le ombre delle nostre  
sensazioni,  
– sempre più oscuri, più vuoti,  
più semplici di queste.

Friedrich Nietzsche

### 1. Contro il pregiudizio del puro spirito

Sotto l'apparente omogeneità della mentalità "positivistica", sufficientemente consolidatasi nella seconda metà dell'Ottocento francese, Valéry non ha mai smesso di interrogarsi sulla dimensione delle «cose Vaghe e Impure». In particolare a partire dagli anni Venti (cfr. Scapolo [2007]: 50 ss.), la ricerca di comprensione dell'*intérieur* e delle *choses absentes*, indicate come quegli «*indeterminati di cui noi possiamo disporre*» (Valéry [2005]: f. 46), risponde alla necessità di collocare nell'orizzonte del possibile anche questi "ignoti" che sfuggono alla presa immediata della conoscenza. «Tutto ciò che è divino proviene da questo *troppe* che ci è dato. Quello che non comprendiamo produce il divino – [...] noi non siamo più uguali alla nostra conoscenza». Trattare «questa *ineguaglianza*», questa non-conformità, significa quindi esplorare «il ruolo, la funzione di ciò che non è intelligibile» (Valéry [2005]: f. 54). Il suo *faire* sarà allora interamente teso all'esplorazione dell'«*azione di presenza delle choses absentes*» (Valéry [1997]: 1332), «indeterminati» che permettono di toccare il drammatico fondo del «bilancio il più preciso possibile dell'*Homo*» (Valéry [2005]: f. 98), mediante la loro essenza *indeducibile* e *irriducibile* ad una complessiva cognizione razionale. La sua attenzione si sposterà dall'indagine fino agli anni Venti pressoché esclusivamente rivolta ai poteri dell'intelligenza a quella che tenta un'analisi dell'*homme complet* («*Peri tôn tou theou*. In fondo, bilancio il più preciso possibile dell'*Homo*» [Valéry (2005): f. 98]), comprendente gli «*infiniti* della funzione *Sé*» (Valéry [2005]: f. 116), che risponde all'infinito del proprio desiderio di per-

fezionamento: essa riguarda, al contempo, l'esplorazione del campo governato dalla sensibilità e l'indagine specificamente rivolta alle "cose divine".

Si è già analizzato in altra sede il complesso e delicato problema della sensibilità e dell'affettività, in particolare per ciò che riguarda l'indagine che Valéry ne compie nell'ambito essenzialmente governato dal linguaggio: si tratta, sempre e comunque, di gestire il linguaggio «in modo netto e utilizzabile» anche nei riguardi della sensibilità, parola essenzialmente «ambigua»: «Essa significa a volte – facoltà di sentire, produzione di sensazioni; e altre volte modo di reazione, reattività, modo di trasmissione. E significa altresì legame irrazionale» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 465). Tuttavia, al pari dei sentimenti, la sensibilità non può non essere considerata un fatto (cfr. Valéry [1957-61], vol. 27: 491), una «costruzione complessa» (cfr. Valéry [1985-2002], vol. 3: 378), «madre dello stupore» (cfr. Valéry [1985-2002], vol. 3: 455) che conferisce consistenza all'io, amplificandone le *puissances*: «Ogni senso è un apparecchio di interpretazione di cose sconosciute» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 407), ogni sensazione è come una «[...] scintilla in una camera di specchi» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 410):

*Sentire* incomincia, precede, accompagna e finisce *tutto*. E *dunque*, è *tutto*. Sicché, è impossibile andare al di qua o al di là di questa *parola* - - una *parola* che è un *punto-limite* – o piuttosto un riflettore totale, che riflette tutto e non assorbe niente. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 464-465)

Ed è in particolare il «contrasto che ha fatto nascere l'opposizione – anima o mente e corpo – [che] deve essere oggetto di riflessione» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 393). Con questo contributo si tenterà di approfondire come solo attraverso una riscrittura di questa opposizione, che metta in discussione la stessa formulazione del rapporto tra anima e corpo o, detto altrimenti, tra spirituale e sensibile, si giunga ad individuare quei presupposti e quei condizionamenti che ne hanno predeterminato negativamente il risultato e sia possibile trovare più d'una proficua chiave d'accesso ad un'unità di esperienza, al contempo sensibile e spirituale, in cui non venga operandosi né la distinzione, né la frattura tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto.

Va innanzitutto specificato che, diversamente da Bergson, Valéry cercherà di mostrare come l'accesso alla sfera delle "*choses divines*" sembri procedere direttamente dal sensibile, cui è intimamente connessa. Com'è noto, a partire da *Materia e memoria* (1896), Bergson cerca di cogliere la distinzione del corpo e dello spirito e di penetrare nel meccanismo della loro unione. Contro quelli che riducono lo spirito alla materia o che considerano gli stati mentali e quelli cerebrali come due diversi modi di riferirsi allo stesso processo, egli sottolinea come il cervello non spieghi lo spirito e come «il corpo

[sia] soltanto un luogo d'incontro tra le eccitazioni ricevute e i movimenti compiuti» (Bergson [1996]: 146). In tal modo, Bergson non fa che confermare l'irriducibilità dello "spirito" alla "materia", dell'anima al corpo, dello spirituale al sensibile.

Ieri Bergson mi disse di aver fatto la sua tabula rasa nel '90 – e di avere incominciato a foggarsi un sistema studiando la memoria e raccogliendo i dati relativi all'amnesia, che egli considera come il lato positivo del problema. [...] Egli parla del suo sistema, della funzione limitata del cervello che si limita a congiungere la mente agli atti – (il che mi sembra il contrario del mio pensiero. Io credo che il pensiero e la coscienza siano inseparabili da una *forma di atto*). (Valéry [1985-2002] vol. 2: 238)

Inoltre Valéry, che afferma di conoscere la filosofia di Bergson «soltanto per sentito dire, e quando *mi sono fatto* – fra il '92 e il 1900 – la ignoravo completamente» (Valéry [1985-2002] vol. 1: 212), gli muove una critica ben precisa: «"Il cervello (dice Bergson citato da?) è il punto d'inserzione dello spirito nella materia"<sup>1</sup>. Egli usa dunque queste parole *seriamente*. Eccoli là – filosofi e teologi. Ragionano su parole *senza fondo*» (Valéry [1985-2002], vol. 2: 341). Per Valéry è infatti di primaria importanza considerare e soppesare il linguaggio e i suoi effetti, muovendo costantemente dal suo valore di scambio al suo valore d'uso: tale attitudine critica, che si scaglia contro il «*considerare essenziali* parole che non hanno alcun senso» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 341) mostra innanzitutto come la stragrande maggioranza dei termini che usiamo – in particolare quelli della tradizione metafisica – non riveli niente di pensabile, ovvero non corrisponda a nulla di preciso per la nostra esperienza; nietzscheanamente, essi non sono nient'altro che «errori articoli di fede» (cfr. Nietzsche [1997], § 110: 150.). Il *repulisti de la situation verbale* ha come scopo principale il «precisare bene certi problemi», *riconoscendosi* in essi e non limitandosi a riprodurli. Infatti, secondo Valéry, Bergson «non ha rinnovato i problemi, cosa che era il più urgente bisogno per la filosofia. Egli ha risposto a modo suo alle domande tradizionali [...]» (Valéry [1985-2002], vol. 2: 304). Il «problema» principale per Valéry sarà allora quello di precisare il significato, la valenza, le condizioni di possibilità e i limiti dei termini che impieghiamo, non da ultimo proprio per ciò che concerne la parola "anima": si tratta di «[...] dare un senso a questo vecchio nome del respiro» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 461).

<sup>1</sup> I risultati a cui Bergson era pervenuto con *Materia e memoria* – pubblicata nel 1896 (cfr. Bergson [1996]) – furono rivisitati e sviluppati dal filosofo nell'arco di oltre un ventennio, attraverso saggi e conferenze. Quei testi vennero raccolti dal loro autore nel 1919 nel volume *L'energie spirituelle* (cfr. trad. it. Bergson [1990]). La citazione cui Valéry si riferisce si trova nel saggio *L'Âme et le corps*, che vi è contenuto.

Sebbene proprio l'attenzione al termine "anima" non possa affatto occultarne la radice indubbiamente corporea ("respiro"), il suo significato si è progressivamente allontanato dalla sua origine almeno in parte fisica. Valéry mette in guardia dal fatto che è stata proprio una certa modalità di interpretazione del mondo (di matrice teologico-filosofica) a convincerci progressivamente e a creare il presupposto/pregiudizio relativo al fatto che il pensiero, la mente e lo spirito formino una sfera radicalmente separata da quella del corpo e della sensibilità<sup>2</sup>. Così accadde che lo "spirituale" equivalesse sempre di più all'"incorporeo", a partire dall'età moderna (con la separazione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, e, conseguentemente, il primato del *cogito* e l'indipendenza dell'io dal corpo) giungendo fino ai nostri giorni, nonostante un'esperienza esterna e pragmatica del mondo, in particolare medico-naturalistica, verificchi viceversa una costante interazione psicosomatica. Si dovrà attendere il Romanticismo<sup>3</sup>, ma soprattutto Nietzsche, per assistere ad un ripensamento e ad una radicale messa in questione del ruolo subalterno cui il corpo è stato consegnato dalla tradizione:

Ovunque è stata dominante la dottrina della pura spiritualità, essa ha distrutto con le sue aberrazioni l'energia nervosa: insegnò a tenere in dispregio il corpo, a trascurarlo o a tormentarlo, e a tormentare e a spregiare l'uomo stesso, a cagione di tutti gli istinti di quello: essa creò anime ottenebrate, cariche di tensione ed oppresse, le quali, per di più, credevano di conoscere la causa del loro senso di abiezione e di poterla forse eliminare. "Deve risiedere nel corpo! Questo è sempre ancora troppo *fiorentino*!" – così concludevano, mentre in realtà il corpo, con i suoi dolori, elevava proteste su proteste contro la continua irrisione [...]. (Nietzsche [1992], § 39: 34)

Con Nietzsche (che per Valéry è il «poeta del sistema nervoso» [cfr. Valéry (1985-2002), vol. 2: 294-5 e Valéry (2010): 35 ss.]), è soprattutto necessario chiedersi se la filosofia non sia stata solo un «*fraintendimento*» del corpo, una causa di malattia, «un inconsapevole travestimento di fisiologiche necessità sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale [...]» (Nietzsche [1997], § 2: 30). Fanciullesco è infatti per

<sup>2</sup> L'idea ellenistica dell'immortalità dell'anima finisce per penetrare sia nella teologia, sia nel senso comune della cristianità, imponendo un dualismo ontologico (caducità materiale/eternità spirituale) e antropologico (corpo/anima, corpo/spirito) la cui ricaduta è il pregiudizio secondo la quale compito dell'anima (o, usando termini dalla valenza oggi affine, compito dell'*esprit*, della *mens*) è governare dall'alto il corpo che essa *possiede* e di cui dispone *strumentalmente*.

<sup>3</sup> Del romanticismo è lo scopo di cogliere la struttura unitaria della soggettività umana, data dall'unione di spirito e natura, che esclude radicalmente il dominio del primo sulla seconda. Hamann definì «[...] *vuota ragione* quella che pretende di emanciparsi dal linguaggio della sensibilità: sensi e passione, infatti, "non manifestano e comprendono che figure"; ma, per l'appunto, è "in figure che è depositato l'intero tesoro dell'umana conoscenza e felicità"» (Gomarasca [2007]: 133).

Zarathustra l'atteggiamento di chi vede nel corpo qualcosa di ulteriore rispetto al corpo stesso. Il «risvegliato», il «sapiente» dice invece: lo sono corpo e nient'altro che corpo; in esso consta la «grande ragione», mentre la «piccola ragione», ossia il nostro intelletto, altro non è che «strumento» del corpo, il suo «giocattolo» (cfr. Nietzsche [2010]: 33).

In una nota dei *Cahiers* del 1912, Valéry scrive:

Se l'uomo fosse puro spirito, – non ci sarebbero né sorpresa, né la diversa importanza delle cose, né quei brancolamenti e quei turbamenti che rendono sensibili i lavori che costituiscono il pensiero, gli conferiscono un corpo, un tempo per essere, un tempo in cui esso non c'è e uno in cui c'è. E che sarebbe quel certo pensiero, se esso non avesse una gola da stringere, delle ghiandole da disseccare, una testa da infiammare, un respiro da comprimere, delle mani da agitare, delle membra da paralizzare? [...]. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 372)

Valéry attingerà allo spirito come a qualcosa di correlato al corpo<sup>4</sup> nel rapporto originario con il mondo. Il corpo sarà interpretato come qualcosa da cui l'uomo non può assolutamente prescindere, come l'unico vettore in grado di metterlo in contatto con il mondo esterno che lo circonda. Come vedremo, il corpo sarà inoltre capace di veicolare un'esperienza del divino autentica.

## 2. «Oserò scrivere "il mio corpo"»?

«L'intelligenza è legata al corpo quasi come l'uomo al pianeta» (Valéry [2006]: 47); tuttavia, intorno al corpo c'è «ambiguità»: esso «è ciò che noi vediamo di noi stessi. Ciò che sentiamo sempre attaccato a noi. Ma anche ciò che non vediamo e non vedremo mai» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 383). Non è facile per l'uomo farsi una ragione del rapporto paradossale esistente tra lui e il corpo: la sua irriducibilità a mero oggetto è profondamente radicata nella coscienza tanto della filosofia quanto del senso comune. L'intelligenza umana riesce a farsi solo un'idea limitata e incompleta del sistema corpo e del sistema cui appartiene il corpo: il corpo-per-me è sempre qualcosa di radicalmente diverso da ciò che esso è per-altri; inoltre, il corpo non è solo una cosa che può essere vista e percepita, ma è anche ciò che vede e percepisce.

Il "mio corpo" mi è altrettanto estraneo che un oggetto qualsiasi – (se non di più) e mi è più intimo, più primariamente e primitivamente IO di ogni pensiero. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 396)

<sup>4</sup> «La coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e di conseguenza anche il più incompiuto e più depotenziato» (Nietzsche [1997], § 11: 63).

Si consideri la propria mano sul tavolo, ne scaturirà sempre uno stupore filosofico. Sono in questa mano e non vi sono. Essa è io e non-io. E, in effetti, questa presenza esige una contraddizione; il mio corpo è contraddizione, ispira, impone contraddizione: ed è questa proprietà che sarebbe fondamentale in una teoria dell'essere vivente, se si sapesse esprimerla in termini precisi. Ed è lo stesso per un pensiero, per questo pensiero, per ogni pensiero. Essi sono io e non-io. (Valéry [1993]: 519)

L'elaborazione dei diversi aspetti attraverso cui Valéry cerca di delimitare la "questione-corpo" nel suo rapporto con lo spirito vedrà la sua compiuta messa in forma nel saggio *Riflessioni semplici sul corpo* del 1943 (cfr. Valéry [1990]: 303 ss.; cfr. diversa trad. it. in Löwith [2012]), anticipato da una lunga nota risalente ai *Cahiers* del 1923<sup>5</sup>. Come osserva Karl Löwith, la problematicità di questo rapporto è indicata dal pronome possessivo "mio": fino a che punto il corpo vivente dell'uomo è "suo"? In che misura esso gli appartiene e, d'altro canto, lui appartiene al corpo? Possiamo davvero continuare a ragionare dualisticamente e quindi pensare a questo rapporto come ad una relazione tra mente-corpo, spirituale-sensibile, soggetto-oggetto?

Nella seconda parte del succitato saggio del 1943, intitolata *Problema dei tre corpi*, Valéry si sofferma a riflettere in maniera specifica sul rapporto che ogni individuo stabilisce con il "suo" corpo. Egli individua nell'uso linguistico comune almeno tre differenti modalità di rapportarsi al "proprio" corpo:

Il primo è quell'oggetto privilegiato in cui ci imbattiamo in ogni momento, anche se la conoscenza che ne abbiamo può essere continuamente diversa e, per di più, soggetta a illusione [...]. Ognuno di noi chiama tale oggetto *Il-mio-corpo*; però, *in noi stessi*, vale a dire *in lui*, non ha nessun nome. Ne parliamo ad altri come di una cosa che ci appartiene, ma per noi non è affatto una cosa e, inoltre, esso ci appartiene un po' meno di quanto noi apparteniamo a lui... [...] Il nostro *Secondo Corpo* è quello che è visto dagli altri, ed è anche quello che noi vediamo, più o meno, in uno specchio o in un ritratto. [...] [*Il Terzo Corpo*] gode di unità soltanto nel mio pensiero, giacché lo conosco solo dopo averlo visto diviso e frammentato. Conoscerlo significa, insomma, averlo fatto a pezzi, ridotto in frantumi. (Valéry [1990]: 308 ss.)

Il corpo non è per noi una cosa («né la parola "oggetto", che ho appena adoperato, né la parola "accadimento" sono in realtà le parole che ci vogliono» (Valéry [1990]: 309), ma ciò a partire da cui la cosa si dà, ciò che determina ogni nostro sistema di riferimento e ciò a partire da cui diamo senso al mondo. Nelle considerazioni appena svolte, Valéry è molto prossimo alla distinzione fenomenologica proposta, proprio negli anni Venti, da

<sup>5</sup> Cfr. Valéry (1985-2002), vol. 3: 383-386 oppure in Valéry (1985-2002), vol. 5: 433-436. Tuttavia, il problema compare già nei *Cahiers* del 1914; cfr. Valéry (1957-61), vol. 5: 324: «Chi sapesse tradurre le parole: il mio corpo, questi avrebbe la chiave... Esso è l'oggetto essenziale. Questo elemento mobile che ne contiene in sé uno immobile».

Husserl tra il corpo fisico oggettivo [*Körper*] e il corpo organico-animato [*Leib*], tra il mio corpo quale dato oggettuale tra gli altri, quale membro di un sistema fisico-chimico soggetto a leggi naturali, rappresentato da una visione scientifica che mira a coglierlo nella sua piena oggettivazione (il *Terzo Corpo* di Valéry), e il mio corpo come ciò a cui accedo esclusivamente nell'intimità della mia diretta esperienza personale (il *Primo Corpo*, ovvero *Il-mio-Corpo* di Valéry). D'altra parte, in quanto modalità concreta in cui ha luogo l'apertura dell'io al mondo, il corpo inteso da Husserl come *Lieb* ha anche una funzione *espropriante*, ovvero rimanda costitutivamente all'alterità, perché *nel* corpo e *attraverso* il corpo io sono "esposto" alle cose e agli altri (caratteristica che corrisponde alla concezione del *Secondo Corpo* di Valéry).

Secondo Husserl, «[t]ra tutte le cose spaziali della mia sfera universale pratica il "mio" corpo è la più originariamente mia [*das ursprünglichst Meine*], la mia proprietà originaria, la mia proprietà duratura, duratura nella mia disposizione, la più originaria e l'unica immediata che è a mia disposizione. Ciò di cui (da bambino) mi sono appropriato come prima cosa e immediatamente e che ora è organo, è mezzo per l'appropriazione di tutto: direzione più diretta dello sguardo nel mondo [...]» (Husserl [1973]: 58). Per Valéry, invece, tutta la problematicità della questione-corpo si gioca proprio sulla difficoltà di affermarne pacificamente il possesso; tale questione è evidenziata senza soluzione di continuità nella sua opera, ed in particolare nel *Diario di Emma. Nipote del Signor Teste*:

[...] Mi guardo al bagno, mi dico: il mio corpo è mio? Se un amante possiede il vostro corpo, allora è più suo che vostro?<sup>6</sup> [...]... Il mio corpo, la mia terra! Come si può pensare a te, che sei la cosa più intima e più estranea? I miei sensi mi stupiscono. [...] Dopo tutto, quel che io chiamo il *mio corpo* è frutto di una quantità di scoperte! Si finisce mai di esplorarsi? [...] Perché non si fa il diario del proprio corpo? Oserò scrivere "il mio corpo"? Tutto quel che ne so? Non il mio corpo, quello dei medici, ma quello che io conosco. Non so nulla al di là di lui. (Valéry [2006]: 68-71)

Nell'interpretazione fornita da Valéry, *il-mio-corpo* sembra dunque configurarsi come una delle espressioni più articolate e compiute della manifestazione del *perturbante*, ovvero dell'*Unheimliche* individuato e problematizzato da Freud nell'omonimo saggio del 1919 (cfr. Freud [2004]: 267-307). Com'è noto, il concetto non indica la semplice antitesi di ciò che è *heimlich* (da *Heim*, "casa", "dimora") o *heimisch* ("patrio", "nativo"), ma comprende al suo interno una strutturale *ambivalenza* di significato e una potenziale

<sup>6</sup> «Un giorno, qualcuno mi ha preso e ha voluto toccarmi un po' dappertutto. È buffo, quel giorno il mio corpo era proprio mio. E ho urlato. Un altro giorno, qualcuno mi ha preso e ha voluto toccarmi un po' dappertutto. Quel giorno, il mio corpo non era mio... e non ho detto niente» (Valéry [2006]: 69).

convertibilità nel termine opposto, scaturente proprio dall'emergenza *simultanea* di sensazioni di familiarità e estraneità: di fronte al perturbante, ciò che per noi è familiare, ad esempio il-nostro-corpo, può anche diventare estraneo, minaccioso e ostile. Viceversa, ciò che è totalmente estraneo può essere avvertito come ciò che sta più vicino<sup>7</sup>. L'emergenza del perturbante crea inquietudine e profondo disagio, ma anche angoscia e curiosità, sorpresa e paura, meraviglia e timore. Nella volontà di addomesticare e governare il perturbante costituito da *il-mio-corpo* parrebbe consistere una delle chiavi interpretative più feconde dell'analisi della questione della corporeità in Valéry.

Il "mio corpo" si fa sentire da "me" come *corpo estraneo*. Esso scompare per diventare attio, e non ho più coscienza quando è autenticamente il "mio" corpo. Più esso è "mio", più è *insensibile* – ossia ha la stessa *assenza di massa* dell'io -- Senza inerzia. Nella sensazione viva, questa ha la stessa potenza di *me* – sia che essa vi si sostituisca come nel piacere – sia che tenda a divorarlo, come nel dolore. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 390)

«C'è molto più di noi in noi» (Valéry [2006]: 129): il corpo non ci appartiene *stricto sensu*, sebbene esso sia il nostro stesso essere "noi stessi". Valéry procede in una direzione diametralmente opposta alla supposizione sensistica secondo la quale dentro di noi non si trova affatto il diverso da noi. Il perturbante enigma del corpo di cui siamo portatori, coincide e non coincide con noi stessi, è tanto familiare quanto estraneo: qui sta il problema della soggettività, il dissidio, la separazione di cui soffre la coscienza. Ad esso tutto è collegato, e per questa ragione, «[...] dobbiamo sempre ritrovare questo *corpo* – in tutti i nostri problemi – e mostrare persino come esso sia invisibile. Come si è potuto non averne coscienza?» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 381).

Che c'è di più stimolante per la mente dell'ignoranza in cui essa versa circa il *suo* corpo? È meraviglioso che noi non abbiamo niente per conoscere questo *nostro* corpo! Esso non è per la mente né cuore, né fegato, né cervello – e questi organi, quando finalmente essa li scopre, li scopre come scopre l'America – come cosa strana ed estranea, e non ne ha mai nessuna rivelazione da Sé a Sé. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 397)

### 3. «Addestrare la giumenta Sensibilità»

Nella prima parte del succitato saggio *Riflessioni semplici sul corpo*, Valéry prende le mosse da una considerazione generale del vivente, le cui caratteristiche principali riguardano l'«organizzazione» della «sua attività discontinua», «composita» e «spontane-

<sup>7</sup> È importante rilevare che il perturbante si presenta anche nel *presentimento*, in un semplice "avvertire" una simultanea sensazione di estraneità nella familiarità, o viceversa.



a». Per mantenerne la vita elementare (in un modo addirittura più esatto di quanto non venga mantenuta dai meccanismi naturali), basterebbe trovare e servirsi delle modalità di conservazione artificiale; ad esempio, sarebbe sufficiente che «[...] il sangue venisse rigenerato direttamente e il calore offerto da un ambiente perfettamente appropriato» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 384). Particolarmente rilevante è il fatto che, in questo caso, «la mente sparirebbe insieme a ciò che le offre l'occasione di apparire» e cioè l'«incertezza» e la «varietà delle circostanze», cui essa naturalmente si oppone componendo numerose e determinate azioni per farvi fronte (cfr. Valéry [1990]: 306-307).

Tu vedi attraverso questo ragionamento che l'essenziale dei prodigi della vita può essere ricondotto all'*accessorio* di questa medesima vita. Tutte le passioni e le azioni, e il sentire come il conoscere sono sviluppi *incalcolabili* a priori di un funzionamento che corrisponde all'autosufficienza dell'ambiente. [...] L'anima, la mente, l'individualità, il pensiero ecc. – sono prodotti ancora instabili di un adattamento al fortuito. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 384)

Valéry ribadisce il fatto che «in un ambiente perfetto, l'essere si riduce» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 386); detto altrimenti, se privassimo la vita di tutto ciò che conosciamo e possiamo riprodurre e sostituire artificialmente del suo funzionamento, questa stessa vita «si ridurrebbe a poco o nulla; per cui è chiaro che né le sensazioni, né i sentimenti, né il pensiero sono fondamentali per essa, ma si producono semplicemente... *per accidens*» (Valéry [1990]: 308). L'idea che emerge da queste considerazioni è quella di un corpo definibile come funzionamento essenzialmente volto alla conservazione della vita e paradossalmente costretto in una sorta di circolo vizioso dalla sua stessa esistenza: «[...] da un lato, checché si faccia, *il corpo si logora*; dall'altro, *il corpo si riproduce*» (Valéry [1990]: 306). Tutto il *superfluo* del vivente, il suo «lusso inutile» (cfr. Valéry [2006]: 87), ossia tutto ciò che non è volto al mantenimento della vita (la sfera sensibile, quella affettiva e quella intellettuale) sparirebbe di colpo laddove venissero a mancare le condizioni di variabilità ed imprevedibilità che il vivente si trova a fronteggiare per sopravvivere.

[...] Sensibilità, apparato meccanico, ambiente, tutto questo sistema è così unito che il pensiero – (o potere di migliorarlo) – non vi ha alcun posto. Questa facoltà rivolta contro l'imprevisto – l'imprevisto del sistema stesso – (che è una previsione definita, uno strumento per il probabile) – [...] Se il corpo obbedisse centomila volte di più agli impulsi, se avesse dei modelli di movimenti, e movimenti per quanti problemi e contrasti e incitamenti alla trasformazione gli fossero proposti dai sensi, – che cosa sarebbe la mente? Niente. (Valéry [1985-2002], vol. 1: 361-362)

Secondo quest'ottica, l'*esprit* in quanto intelletto viene quindi letto come «un momento della risposta del corpo al mondo» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 378), come «ciò che il mondo fa di / trae da / un corpo» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 382). «Il punto più

notevole è che percepiamo *più* di quanto possiamo “spiegare” – e l’impulso del bisogno di spiegare non è commisurato alle nostre facoltà. [...] Da ciò inquietudine» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 473-4). L’intelligenza è quindi un *derivato* del corpo, per certi versi una sua complicazione, in quanto «commento», «continuazione», «ingrandimento», «rimando» della sensibilità, il cui primo compito è quello di «rifare», «ripetere» ciò che la sensibilità gli presenta, al fine di *tentare di comprendere*. Il corpo con semplicità *dà l’avvio* ad emozioni e pensieri, la mente compone, prosegue e sovente abbandona, mentre cerca di ripetere, di scoprire o immaginare le operazioni e le relazioni sensibili implicite. *L’esprit* compone questo inizio dato dalla sensibilità, spesso riuscendo anche a *relativizzare* quello che il corpo ci propone come un assoluto.

[...] – Un sacco di imbecilli situano questa povera mente al di sopra di questo corpo! Questo corpo che fa tutto – e che da ultimo si è dato un lo come Re dei suoi sensi – un fantasma di re – il quale si crede *interiore*, ed è, al contrario, soltanto un idolo di superficie. D’altronde, al limite della conoscenza c’è la perfezione dell’automatismo. *Sapere è risposta senza riflettere*. *Creare* (nel senso degli artisti) significa *agire senza esitazione*, produrre con altrettanta sicurezza come quando si procede verso l’oggetto desiderato. Donde l’idea di ispirazione – di grazioso dono delle muse. Ma è un *dono* anche quello di compiere ciecamente tante funzioni vitali – grazie alla composizione di strumenti indipendenti, coincidenze esatte. L’animale improvvisamente *avvertito* della sua preda o del suo pericolo, si trasforma – diventa opera della circostanza e compone l’opera della sua azione. E queste composizioni hanno le spontanee perfezioni che nelle opere della mente fanno parlare di ispirazione. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 397)

Nella suddetta nota dei *Cahiers*, risalente al 1939, risuona l’eco del «*compito* del tutto nuovo» annunciato da Nietzsche in *Gaia scienza*, «[...] quello di *incarnare in se stessi* il *sapere* e di renderlo istintivo» (Nietzsche [1997], § 11: 64). La sensibilità, «onnipresente» e «onni-costituente», impone all’intelligenza la necessità di munirsi di strumenti reali, ovverosia istintivi, automatici, *incorporati* e soprattutto capaci di sviluppare le proprie *puissances*. Oggetto di questo esercizio, vera e propria *áskesis*,<sup>8</sup> è *in primis* «l’aumento dei potenziali» (Valéry [1985-2002], vol. 1: 383), mediante l’analisi, il riconoscimento, lo sviluppo e l’organizzazione di essi: questa «scienza interiore» ha di essenzialmente di mira l’«obbedienza», la «padronanza», la «conoscenza delle reazioni dell’animale Sensibilità. Addestrare la giumenta Sensibilità. [...] Tale è il vero *filosofo*, tale la vera filosofia.

<sup>8</sup> Si tratta dell’ambizioso progetto connesso al dossier «Gladiator», vero e proprio *dressage de l’esprit* («un allenamento – un maneggio – e una severità» – Valéry [1985-2002], vol. 1: 398). Per un approfondimento sulla scienza interiore di Valéry connessa all’*áskesis* cfr. Scapolo (2007): 172 ss.

Non è una conoscenza – È un'attitudine e una tendenza all'addestramento, una volontà orientata verso l'uomo addestrato da se stesso – [...]» (Valéry (1985-2002), vol. 1: 368-9).

#### 4. *Creare e conoscere un dio étrange*

Una lunga nota del dossier incompiuto *Peri tôn tou theou*, dal titolo «Le proprietà dell'IO»<sup>9</sup>, connette esplicitamente le questioni finora trattate al problema delle *choses absentes* o *choses divines*. In essa incontriamo P e Z (Si tratta probabilmente di Phèdre e Zénon) mentre dialogano intorno alla necessità di «invocare l'io stesso», quell'io che è al contempo «il più intimo e il più estraneo» rispetto a chiunque e a qualsiasi altra cosa esistente. Che con «io» si invochi la propria «memoria», la propria «intelligenza» o il proprio «ventre» il problema non cambia: «Io sollecito questo intimo estraneo a rivelarmi *chi* o *cosa* invoco quando lo invoco, e non posso non invocarlo». Ci si invoca *in quanto* ci si ignora: «Cerco di riconoscermi. Poiché se mi riconoscessi in ciò che costituisce il mio stato d'attesa e di desiderio spirituale, mi troverei appagato e [a] ciò che giunge al mio pensiero conferirei come valore il mio valore e non qualche valore straordinario». S'impone quindi il bisogno di riconoscere ed individuare con chiarezza quell'enorme «quantità di idee e di immagini e di fantasmi di movimenti che sono per me inutili, o odiosi, o assurdi, sebbene qualcuno tra essi mi seduca o mi chiarifichi. La parte migliore della mia produzione interiore è quella che sento mia. Dunque mi riconosco solo in parte». E tuttavia giunge allo spirito tanto il «buono» quanto il «cattivo», come dispensati dalla stessa fonte, e ciò vale per tutti gli uomini. «Il nostro spirito è per noi tanto estraneo quanto la sostanza stessa del nostro corpo, che secondo natura ci dona dolore o voluttà, amico o nemico come lo sarebbe un terzo. Mi chiedo dunque se questo IO non si ridurrebbe a ciò che desidera e a ciò che rifiuta». Non da ultimo, i due interlocutori si interrogano anche sull'uso del pronome possessivo di cui ci serviamo per riferirci a questo io intimo-estraneo:

Z – Ciononostante diciamo il «Mio Corpo», il «Mio Spirito»..

P – Così come diciamo la Mia casa, il Mio cappotto..

Z – Questo Mio, questo Mia, designano qualcos'altro da delle abitudini? Il mio corpo e il mio Spirito sono tanto più «miei» quanto meno mi stupiscono.

Dunque attribuisco a non so quale ALTRO il dolore che mi giunge,  
l'idea che mi incanta, la potenza del sonno sulle mie palpebre, e quella

<sup>9</sup> Cfr. Valéry (2005): ff. 14-15. Salvo diversa indicazione, tutte le citazioni seguenti sono tratte da questi fogli del dossier.

dell'oggetto del mio desiderio su tutta la mia carne. Non è l'io che fa agire l'immagine stabile e tenere sulle risorse incontenibili dell'amore e non so come accada che io divenga pienezza estranea di forza, calore improvviso, e tanto diverso da com'ero rispetto a poco fa come lo sono la corda tesa dell'arco o della lira rispetto alla corda allentata. Né capisco maggiormente come subito un canto salga dal mio cuore alle mie labbra, si esalti e mi sollevi, sciogliendo la mia anima e liberandomi il corso naturale della generazione del mio respiro secondo quest'anima...  
P – Tanto più trovi in te soggetti di meraviglia, di eventi che si producono come imprevisi o intensi o estranei – barlumi d'idee, passaggi d'ombre, morsi, *défaillances*, brusche e brutali ingiunzioni, che altro ne so? quanto più questi scarti sono scarti di te, di ciò che senti che sei – e ciononostante essi cosa sono, se non TE?

Proprio in considerazione di un mancato e pieno riconoscimento nel proprio io di un gran numero di scarti o variazioni, percepiti come *estranei* e provenienti tanto dal corpo quanto dalla ragione, si trova la chiave di volta del legame unitario che viene stabilendosi tra sensibile e spirituale. Posto che, come per Husserl, il corpo è anche e soprattutto un organo di percezione («corporeità fungente»), esso per Valéry permette al “mondo esterno” di *farsi in noi*: «Quel che noi riceviamo dai sensi, non è il “mondo esterno” – è di che *farci* un mondo esterno. In che modo esso si fa? Si fa attraverso sostituzione di cose sapute a cose viste e questo sapere contiene dei poteri virtuali» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 451).

In questa *estranea* virtualità spesso perturbante, ambito del possibile che non possiede una fonte chiara e che pertanto non è in nessun modo ascrivibile a ciò che conosciamo con precisione, trovano spazio la credenza e la fede religiosa:

[...] Tutte le intensità che noi subiamo, che ci soggiogano, *non hanno alcun significato universale*. È tuttavia su di esse che tutte le nostre metafisiche sono fondate [...]. (Valéry [1985-2002], vol. 3: 425)

Credere è confondere. (Valéry [1957-61], vol. 8: 766)

I templi dei *veri dèi* – La Paura, la Fame, il Desiderio, i Mali, il Freddo... I veri dèi sono le forze o potenze della *sensibilità*. (Valéry [2006]: 105)

Valéry constata, come Hobbes, Spinoza e soprattutto Hume, il legame profondo che si stabilisce tra la credenza e la paura, tra la superstizione e l'incapacità di governare la propria vita: «Quel che in noi trema, quel che teme – è ciò che è *oscuro* – è ciò che è “radicalmente insolubile” – ed è anche ciò che *crede*» (Valéry [1957-61], vol. 9: 107). La credenza religiosa si alimenta di una certa radice emozionale presente in ogni uomo, quella

che riguarda la paura scaturente da ciò che non si riesce a comprendere e, in particolare, la paura della morte. Tra le «condizioni di costruzione di un Dio» si scoprirà con facilità che «[...] è necessario che egli risponda ai nostri bisogni e spieghi la nostra esistenza (Valéry [1957-61], vol. 8: 622): «Dio è il riflesso di certe invocazioni. La risposta identica, automatica, unica – a tutto ciò che non ha risposta. [...]» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 276).

Il Dio in quanto menzogna

Credere, è solo, in fondo, *sentire*. Esiste perché non si avverte il bisogno di comprendere, di organizzare. Questa sensazione è sufficiente per adottare delle proposizioni non comprensibili. (Valéry [1957-61], vol. 8: 428)

L'uomo è un «animale complesso», che non ha «alcuna presa diretta sulle [proprie] sensazioni» (Valéry [1985-2002], vol. 3: 459) e pertanto «[m]ette l'amore su un piedestallo. La morte su un altro. Su quello più alto, mette ciò che non sa e non può sapere, e che neppure ha un senso. È aggiungere un mondo all'altro. Siamo per natura condannati a vivere nell'immaginario e in ciò che non può essere completato. E questo è vivere» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 267). Se gli uomini comprendessero ogni cosa del proprio intimo-estraneo io, e quindi non temessero, «non ci sarebbe nessuna morale, e nessun Dio, o un Dio *totalmente diverso*, – e *probabilmente più puro, più verosimile, più profondo...*» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 291)<sup>10</sup>.

L'individuazione della problematicità della perturbante sfera della sensibilità conduce Valéry ad una critica radicale volta all'abolizione della credenza in quanto deduzione ingenua scaturente da ciò che si prova, si percepisce, si scopre nel proprio *intérieur* e tuttavia non si riesce a comprendere; tuttavia, al tempo stesso, l'ambito intimo-estraneo governato dal corpo (vero e proprio «*explicateur universel*» – Valéry [1974]: 849), gli permette di considerare rigorosamente anche il ruolo e la funzione positiva delle *choses divines*. Infatti, «il sentimento religioso non è necessariamente *credenza*»: è dunque innanzitutto necessario «[c]onservare il religioso sopprimendo l'idolatra – conservare ciò che si sente – ciò che è positivo nell'ordine di queste emozioni – [...]» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 327). Posto che l'«unica realtà è la sensazione pura» (cfr. Valéry [1985-2002], vol. 3: 458) e che al «profondo» corrispondono solo «i sensi e le sensazioni presenti, e le cose immediate»<sup>11</sup>, allora l'esplorazione del «proprio» io intimo-estraneo si ri-

<sup>10</sup> Su tali questioni ci si permette di rimandare alla trattazione più ampia svolta in Scapolo (2007).

<sup>11</sup> Cfr. Valéry (2006): 67: «Non c'è alcuna illusione per i sensi, dicono ciò che dicono, e se arrivano a contraddirsi, se la mano contraddice l'occhio, essi sono sinceri ciascuno nella propria opera e nel proprio campo e se vedi un oggetto dipinto e cerchi di prenderlo non troverai altro che la superficie della pittura; è la pittura che è colpevole e non il senso; sei tu stesso ad essere colpevole, poiché hai dedotto da un mondo all'altro, e hai creduto ad un oggetto».

volgerà alla creazione di un «Dio dalle idee chiare» (Valéry [2005]: f. 71). «“Dio” considerato come nome e figura di *essere*, conferiti a ciò che l'uomo non può riuscire a precisare, ma che sente importante al di sopra di *tutto* – [...]» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 271).

I mistici sono per Valéry «i più grandi maestri» per la creazione di un Dio *étrange* rispetto a quello imposto dalla tradizione, ovvero nella creazione di un Dio che sia svincolato dal bisogno e dalla credenza (essi evitano così di cadere nel dominio governato dall'elementare dinamica governata dall'*utilizzo*, e quindi in un'economia fiduciaria delle *choses divines*): i mistici infatti «non sono credenti», «sentono Dio vivamente come si sente una proposizione, una relazione, delle *forze* legate alle sensazioni contrastate» (Valéry [1985-2002], vol. 5: 327). Capiamo dunque per quale motivo Valéry giunga a sostenere che «[l']animalità pura è più vicina al divino rispetto al pensiero. Tutte le nostre affezioni sono animali; e il pensiero, [è ciò che lo è] di meno – [...]» (Valéry, (1957-61), vol. 22: 83)

[...] Perché – ? – Il fatto è che, figlio mio, niente è più prezioso di ciò che essendo reale è anche il più lontano possibile da ciò che tu avresti potuto prevedere, o immaginare; del tutto inintelligibile, ininventabile da parte della mente, e – tuttavia *visibile*. Il dio può trovarsi soltanto in questa direzione – il più lontano possibile dalla mente. (Valéry [1985-2002], vol. 5: 362).

La mistica appare a Valéry come «il solo punto, o la sola *chance*, forse illusoria, di contatto tra l'*essere* e il *conoscere*» (Valéry [1970]: 172); detto altrimenti, la mistica permette di dar ragione di quella particolare azione della sensibilità che a tratti penetra nello spirito dell'uomo alterando tutto il suo essere e ponendolo in diretto contatto con l'indefinibile. Si tratta allora di comprendere se davvero si dia la possibilità di trarre specifiche «proprietà dell'io» dall'opera del mistico<sup>12</sup>, che per Valéry è interamente tesa all'assegnazione di uno statuto fenomenico a «*sentimenti di potenza e di presenza*» (non immediatamente e logicamente percepibili come fenomeni e pertanto *estranei* alle proprie strutture logico-conoscitive). Per Valéry l'azione del mistico passa interamente attraverso una sorta di «*costruzione*» della *fenomenicità* delle *choses absentes*, volta alla loro razionale «giustificazione» e legittimazione (Valéry [1997]: 873). «*Haec vera sunt quia signa habeo*» (Valéry [1997]: 879): il mistico è colui che vede «attraverso un riferimento a un'intuizione segreta – come segni – che devono essere decifrati particolar-

<sup>12</sup> Valéry si riferisce principalmente a San Giovanni della Croce (cfr. la prefazione di Valéry alla traduzione francese del *Cántico Espiritual* a cura di R.P. Cyprien, del 1936 – Valéry [1997]: 445-457) e a Emmanuel Swedenborg (cfr. la prefazione di Valéry del 1941, scritta per il testo di M. Martin Lang – Valéry [1997]: 867-883).

mente e non classificati [...]» (Valéry [1987-2009], vol 7: 372). Allo scopo di conferire «potenza di avvenimento», «potenza di realtà» («*actio praesentiae*») alle «immagini», alle «emozioni», alle «parole», agli «impulsi» che «gli giungono per via interiore», il mistico si trova a *dover costruire (dare forma)* ad una sorta di «“realtà” seconda o di secondo ordine», la quale, inserita nell’ordine dello spirituale (*intérieur*), indica il vero senso delle cose sensibili, così come dà ragione «della natura simbolica del nostro stesso pensiero». Attraverso la costruzione di queste corrispondenze, le «nostre formazioni spirituali fanno parte del gruppo delle combinazioni che possono comporsi in noi a partire dalle nostre acquisizioni sensoriali e dalle nostre possibilità e libertà psichiche e affettive [...]» (Valéry [1997]: 876-7). Per Valéry la combinazione simbolica tra interiore-spirituale ed esteriore-sensibile, realizzabile dalla mistica, tende ad una *com-prensione* delle due realtà, stabilendo tra esse un rapporto di indissolubile e reciproco rinvio: questa creazione schiude quindi alla possibilità di rendere *nullo* lo scarto sussistente tra *être* e *connaître* proprio mediante il suo stesso *faire*, che nel caso della mistica esplica tutta la sua *eccedente* ed estrema cifra potenziale.

Lo «scopo di una vita» di Valéry coincide con l’«arrivare – (anche tardi) – a conoscere chiaramente l’incomparabile fondo di pensiero e sensibilità sul quale si è vissuto. Tutta la bizzarria e tutta la banalità di se stessi. Tutta la parte necessaria, tutta la parte ereditata, tutta la parte imitata, tutta la parte fortuita – di se stessi» (Valéry [1985-2002], vol. 1: 403). Gli «indeterminati», le «cose interiori» o «*choses divines*» sono parte integrante e fondamentale di questa ricerca, che senza soluzione di continuità ha tentato di sciogliere l’enigma di cui siamo portatori in quanto “corpo”:

[...] Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. E chi sa a quale scopo per il tuo corpo è necessaria proprio la tua migliore saggezza? (Nietzsche [2010]: 33)

## Bibliografia

Bergson, H., 1990: *Il cervello e il pensiero*, Editori Riuniti, Roma.

Bergson, H., 1996: *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari.

Bibesco, P., (1970), *Le confesseur et les poètes*, Grasset, Paris.

Freud, S., 2004: *Il perturbante*, in Id., *Saggi sull’arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 267-307.



- Gomarasca, P., 2007: *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano.
- Husserl, E., 1973: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, hrsg. von I. Kern.
- Löwith, K., 2012: *Paul Valéry. Tratti fondamentali del suo pensiero filosofico*, Ananke, Torino (in corso di pubblicazione).
- Nietzsche, F., 1992: *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F., 1997: *La Gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F., 2010: *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano.
- Scapolo, B., 2007: *Comprendere il limite. L'indagine delle "choses divines" in Paul Valéry*, Pellegrini, Cosenza.
- Scapolo, B., 2009A: *Linguaggio, sensibilità ed emozioni in P. Valéry: alcune prospettive*, in F. Cimatti (a cura di), *Linguaggio ed emozioni*, "Bollettino Filosofico", Università degli Studi della Calabria, XXIV, Aracne, Roma, pp. 238-259.
- Scapolo, B., 2009B: *Approfondire il «difficile del linguaggio». Paul Valéry e l'analisi del rapporto tra parola, sensibilità ed emozioni*, "Aisthesis", Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica, n. 1, anno II, pp. 67-80.
- Scapolo, B., 2010: *Creare attraverso le parole lo "stato di mancanza delle parole". Di alcuni motivi in P. Valéry*, in P.F. Pieri (a cura di), *Corpo-linguaggio*, "Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia", Nuova serie, nn. 6-7/2009, Moretti & Vitali, Bergamo, pp. 185-211.
- Valéry, P., 1957-61: *Cahiers*, voll. 29, édition CNRS, Paris.
- Valéry, P., 1985-2002: *Quaderni*, voll. 5, Adelphi, Milano.
- Valéry, P., 1987-2009: *Cahiers 1894-1914*, voll. 11, édition établie et présentée par N. Celeyrette-Pietri, J. Robinson-Valéry, R. Pickering, Gallimard, Paris.
- Valéry, P., 1990: *Varietà*, SE, Milano.
- Valéry, P., 1993: *Œuvres*, tome II, édition établie et présentée par J. Hytier, Gallimard « Pléiade », Paris (1<sup>a</sup> ed. 1960).
- Valéry, P., 1997: *Œuvres*, tome I, édition établie et présentée par J. Hytier, Gallimard « Pléiade », Paris (1<sup>a</sup> ed. 1957).
- Valéry, P., 2005: *Peri tôn tou theou ou des choses divines*, établissement du texte par J. Peslier, Kimé, Paris.
- Valéry, P., 2006: *Storie infrante*, San Marco dei Giustiniani, Genova.
- Valéry, P., 2010: *Lettere e note su Nietzsche*, Mimesis, Milano.