

PRESENTAZIONE

1. L'aggettivo *violenta* è adatto a qualificare la vita postuma di scrittori che si siano contraddistinti per la radicalità delle loro prospettive? Quando, mezzo secolo fa, Roland Barthes ne propose l'applicazione in un saggio su La Bruyère intendeva contrapporre il secentesco autore dei *Caractères* a scrittori che si prestano a grandi risvegli, scrittori che nobilitano linguaggi nuovi, stimolanti, in grado di scavare nelle evidenze che sbocciano dal mondo incompiuto. Per questa ragione, dinanzi a un uomo che incarna la Letteratura come Paul Valéry, rispondere alla nostra domanda sembra facile. Sarebbe temerario additare uno scrittore meritevole di uno *score* più alto del suo nella gara dei grandi risvegli; impossibile poi trovare l'adepto di una Letteratura che elabori i suoi eventi con una destrezza calcolante pari alla sua, ovunque decida di usare signorilmente di se stessa, in poesia, biologia, matematica, architettura, danza, filosofia, musica (della cui tecnica peraltro si può anche ignorare tutto) e in ogni altro guizzo di senso che rimbalzi dai molteplici incroci di casualità e costrizione. Attendere a questa verifica, tentarne una rappresentazione, ha dato luogo a innumerevoli libri, commenti, tesi di laurea e chissà quante sono le ricerche a venire. Se ne capisce il perché. Le molte variazioni tematiche che attraversano i *Cahiers* e l'opera restante riconducono al gran tema dell'autotrasformazione dell'uomo; anzi, per non essere vaghi, *di colui che ha deciso di potenziarsi*. Rimarchiamo il fatto perché potrebbe essere l'oscura fragilità della relazione fra il programma di potenziamento e l'avvenimento reale della decisione ciò che alla fine spalma sulla manovra un indefinibile aroma di gaia ironia. Certo, Valéry ha sempre messo in chiaro di parlare di sé, e questo dovrebbe aumentare il tasso di competenza che dovremmo riconoscergli. È lui che vuole potenziarsi, proprio lui. Comunque sia, di *poietica mentale* Valéry parla esplicitamente per accordarle il prestigio che spetta ai discorsi-visione sull'uomo. Non a torto gli viene anche annessa una

teorica dell'atletismo mentale, benché si debba osservare che la sua volontà di *voler dar prova*, di *volersi superare* in nome di un amore per l'oltranza gladiatoria che si potrebbe definire nietzschiano non lo abbia reso fondatore di particolari leggende delle quali la società circostante, anche per la notorietà raggiunta dal personaggio, si sia poi impadronita per qualunque scopo le facesse comodo. Mi sembra opportuno ribadirlo: Valéry è stato, ed è opportuno che resti, il testimone presbite di un Novecento che lui – nato nel 1871, quattro anni prima di Thomas Mann – non ebbe mai la sconsideratezza di giudicare monumentale, ma avvincente sì, a causa delle latenze e delle rimodulazioni da rendere manifeste, oltre che degli equivoci da districare.

2. Parlando di equivoci, uno dei più sdruciolevoli (e da Valéry fotografato infinite volte) ha proprio a che fare con quella *pratica autopoietica* che è alla base di qualunque riforma di sé. Da questo angolo visuale, è significativo il titolo del libro che Papparo ci offre oggi raccogliendo alcuni saggi degli ultimi anni. Perché, dopotutto, è una sfida la decisione di presentare Valéry, teorico riconosciuto dello sport della mente, come un *narcisista ben temperato*. Papparo la vince? A mio avviso la vince grazie all'accuratezza coraggiosa nell'entrare nella cucina dei meccanismi con cui Valéry descrive i modi di formazione e durata dell'io. E dunque come? La prima risposta sarebbe questa: captandone la volontà di illuminare la pressione che la risacca umana, altrimenti identificata col nome di «storia», imprime al movimento interiorizzato della coscienza pensante. La seconda, più ravvicinata e forse anche più attenta a non farsi travolgere dalle molte sue febbri, parla di un Valéry, tra i molti possibili, che sfiora la condizione del naufrago intelligente, incredulo che la costa intravista sia alla sua portata, ma che deve tentare di raggiungerla prima che gli manchino le forze.

Come Papparo proceda lo si vede leggendone le pagine con un minimo di attenzione. Si noterà ch'egli fa ruotare il suo autore su se stesso dando una rappresentazione assonometrica di alcuni problemi da lui sollevati, al modo dei geometri o degli architetti ai quali i clienti abbiano richiesto un progetto ove si evidenzi il «crescendo» della casa. Tuttavia cerchereste invano di percepire le due operazioni come separate; esse sono iscritte analiticamente e stilisticamente una nell'altra. E alla fine ciò che ne viene è la possibilità

documentale, che qui salutiamo, di leggere con chiarezza nelle idee che lo scrittore francese si è divertito a demolire, esecrare, sbeffeggiare, e anche affermare, senza per questo ritenerci capaci di percorrerle tutte, in tutte le direzioni, e soprattutto di salvare l'udito e la vista, percorrendole, dagli schianti da meteorite inflitti alla crosta del nostro sapere acquisito.

Perché anche questo occorre sapere: Valéry, in politica un eccellente conservatore, si diede alla Letteratura con una *libido sciendi* di tipo sovversivo, da anarcoide che vuole annettersi tutto, per non dire poi del dinamismo maniacale che non mancò mai di impiegare nello sfruttamento sistematico del lato irridente e al tempo stesso più risoluto dei propri impulsi. Dello spettacoloso tentativo di conquistare l'adattamento impossibile il libro di Papparo riesce a trasmettere il senso senza sfiorare l'errore di ridurre il complesso al complicato. Il complicato – ricordava il molto saggio Manganelli – si può semplificare, il complesso no. Non per nulla il libro ispeziona il movimento mentale di Valéry con la cura normalmente impiegata nell'illustrare il principio attivo di una medicina. Per quale malattia dovrebbe funzionare il principio Valéry? La risposta è: per molte del tipo endemico. L'istinto da cui il nostro uomo era guidato è *in fact* demolitivo e le sue analisi lavorano su verbi che sono sinonimi di «scomporre» o «disfare». Ciò che non va assolutamente perseguito è il rassodamento, cento volte meglio disfare e snodare che compattare. Il lettore di Valéry farebbe bene a non dimenticarlo perché questo non è un dato trascurabile nella storia culturale europea fra la fine dell'Otto e la prima metà del Novecento. Impossibile dilungarsi in questa sede, ma perché omettere che la mente come libera generatrice di teorie e ipotesi cognitive – una *mente che fa ginnastica*, come potremmo ricordare con le stesse parole di Valéry – perse allora la partita dell'audience dinanzi alla plethora di rassodamenti ontologici, in ultima analisi suggestivi solo di se stessi? Valéry lo ha scritto molte volte: non sento le punture dell'*angor*, mentre i tedescoprofondi, come li chiamava Robert Musil, di *angor* voluttuosamente ontologico rigurgitavano e per questo attraevano; e quando scriveva di «lavoro liberato» si riferiva a qualcosa di profondamente diverso da ciò che in quell'epoca accendeva il cuore e la penna di un ontologo senza reticenze come Lukács.

Questa presa di distanza si spiega con l'antipatia per la presunta pertinenza di certi elementi dell'umano ad *Altrovi* allusivi,

ostinatamente vaghi e sicuramente sacrali, dove signoreggia quel tipo di ragioni che vanno oltre le pretese discorsive di chi le espone ed esigono l'esistenza. Ecco, se andassimo in cerca di precisazioni identitarie col metodo della polarizzazione – e per questo guardassimo al mazzo degli ontologi, con l'eccezione di Nicolai Hartmann – Valéry sembrerebbe venire da un altro pianeta. Probabilmente il nostro uomo andrebbe iscritto al registro degli scompaginatori per vocazione o essenza, vista la furia mai risparmiata nel rifiutare la servitù volontaria del pensiero a qualunque «necessità non ipotetica» e perciò fatale. A un secondo sguardo, non appena si entri nei dettagli, si vede tuttavia che le «giunzioni e disgiunzioni» allestite da Valéry, frutto di palpeggiamenti solo ipotetici, a volte inconcepibili e per questo tanto più loschi, si raggruppano in un punto della topografia letteraria del tutto speciale, perché sempre in divenire, sempre in fuga da sé e sempre diretto a sé, lungo una strada che non è tale. E alla fine emerge netta la sensazione che la numerosità dell'insieme cui Valéry appartiene sia definita dal più smilzo dei numeri, l'inappuntabile 1. Il fatto è che l'ingentissima reazione acida alle ossificazioni orchestrate dalla tradizione non riuscì mai nel dispetto di lasciarlo senza parole causa perforazione dello stomaco. Al contrario, egli fu capace di trasformare l'assalto di certi bruciori in un modo di ruminare *quel mondo ch'era entrato in lui* del tutto inconfondibile, anche se la tecnica messa in atto per durare («Qui es-tu? Je suis ce que je puis», è uno degli exergo del libro di Papparo) non venne mai sublimata nella presuntuosità d'aver raggiunto un tetto e una meta. Basta aprire i *Cahiers* e leggere a caso, o, per chi non avesse problemi nel farsi guidare e fosse in cerca di una dimostrazione più assertiva, potrebbero essere utili certe pagine sul *cogito* di Descartes o sul tema dell'io o del corpo, la cui calma profondissima è solo la restituzione ottica di un'inquietudine teoretica non saturabile.

3. Aver percepito e consegnato al lettore i dati di reale, ambigua, complessità, circolanti nelle pagine di Valéry è forse il merito maggiore del libro di Papparo. Con una scrittura fitta e tersa, referenziale e tuttavia tendente a ciò che quel gran saggista di Camus identificava nell'evidenza lirica, Papparo mantiene vivo il senso del doppio respiro di Valéry: corto, cortissimo, nel rendere l'urgenza e anche l'enormità delle implicazioni che cadono fuori dal testo ana-

lizzato a lacerare la pelle del lettore, e invece lungo, lunghissimo, e a volte soavemente divertito, quando vede il suo autore rimaneggiare una stringa di problemi più o meno vetusti, e comunque classici, per cambiarne di colpo i connotati, a dimostrazione di quanto poco differiscano i «se» che escono dalla sintassi per capovolgere il corso delle cose e i «se» che disegnano nel respiro della mente lo spazio intangibile delle nostre ragioni. Wittgenstein parlerebbe del misterioso potere dei «come se», ma la mossa è identica. Tanto Wittgenstein che Valéry hanno di mira il cielo realissimo degli universi discorsivi, cioè i vari «se» iniziali e condizionanti da chissà quale sostanza generati, ai quali gli individui sono appesi, più o meno come i pipistrelli spenzolanti dalle soffitte. «...Ciò che è reale è soggetto a un'infinità di interpretazioni...» è appunto la frase di Valéry che darebbe compiutezza al quadro, se non fosse così tremendamente ingannevole. Papparo, che la riporta (e ci ragiona su) fin dalle prime righe del libro, si fa ingannare? Risponderemmo sì, e senza esitazioni, se avessimo tra le mani pagine impaludate nei filamenti melmosi di quel dogma per il quale, da Nietzsche in poi, si è preso il vezzo di asserire che *non-esistono-fatti-ma-solo-interpretazioni* e invece, fortunatamente, la curva del libro ci indirizza altrove. E dove? Mi sembra che la risposta conduca velocemente verso il riconoscimento dei meccanismi che generano il feticcio dell'oggettività. Stare su questo lato del problema non rende le cose facili, ovviamente. Ma, proprio perché Papparo opera questa scelta, si può ancora segnalare con quale decisione egli proceda a radicarne i termini là dove occorre, e cioè nell'*ab imis* antropologico di Valéry. Sono due le assunzioni messe in luce. La prima è che gli interpreti/agenti stanno in allerta perché il loro potere di previsione è scarso. La seconda consegue dalla prima; il sentirsi sguarniti induce gli interpreti/agenti a organizzare tutta la loro storia sperimentale in base al *trial/error*. Non si tratta di una scelta, né tanto meno di un'applicazione del *se-A-implica-B-e-non-B-allora-nonA*, il famoso *modus ponendo tollens* che Karl Popper, alla metà degli anni Trenta del secolo breve, estrasse dalla sillogistica aristotelica come emblema del Metodo Sovrano.

Semplicemente, il *trial/error* è la dimensione in cui le creature indirizzano verso la mondanità il regime di funzioni naturali che la caratterizza e nelle cui forme differenziali viene appunto definito un *avvenire*, dov'è previsto un insieme di circostanze *che non sem-*

pre capitano. Queste ultime parole in corsivo riflettono da vicino il senso delle parole di Valéry. Le prendiamo di peso dal testo di Papparo perché ci mettono a filo di piombo sul fatto che gli umani provano/sbagliano/ponderano/provano/sbagliano/ponderano/sbagliano... in un iter senza fine e, in ogni caso, tale che nessuno possa sapere con precisione in quale momento della successione si trovi.

Ubbidendo a questa devozione per un'esattezza di cui sarebbe vano volersi impadronire, Valéry si diverte a mostrare come l'arcaico compito produca tipi diversi di individui e chi, come Papparo, ne mette in scena la varietà in una logica di racconto, non può che indugiare sulle differenze. Limitarsi a stabilizzare le ricapitolazioni delle esperienze compiute che cos'è? Per Valéry significa votarsi alla credulità, è qualcosa che si confonde con «le nostre funzioni e facoltà native», è cedere all'incanto della storia. Cosa completamente diversa è invece ogni ripresa consapevole di un'idea; la consapevolezza dà a ogni ripresa il colore del rinnovamento. Nei *Frammenti dalle memorie di un poema*, Valéry ha scritto parole di chiarezza adamantina che noi personalmente non abbiamo mai dimenticato: ogni ripresa consapevole di un'idea «modifica, arricchisce, semplifica o distrugge ciò che essa riprende; e anche se, in questo ritorno su noi stessi, non troviamo nulla da mutare in quello che avevamo pensato tempo prima, il giudizio che approva e conserva una determinata cosa già acquisita, forma con essa un fatto che non si era ancora prodotto, un avvenimento inedito». Ora, però, è bene sapere che in moltissimi casi del nostro vivere non operiamo la *ripresa consapevole* di un'idea. Come anche si percepisce nel libro di Papparo, Valéry non può e non vuole ignorare l'elemento strutturale che ci porta a *credere* d'aver scelto un'opinione assolutamente personale, mentre in realtà la scelta si è prodotta nell'ambito di un insieme di opinioni già date, un «insieme che è semplicemente l'opera – più o meno cieca – del resto degli uomini e del caso». Dove è indirizzata questa constatazione durkheimiana? Come leggerla? Si potrebbe rispondere in svariati modi. Uno di questi conclude che nel sapere di poter *credere* qualcosa che non è, è forse incluso un resto più pregnante della mera riaffermazione che siamo tutti inclini al gioco dei creduli; forse l'atleta, il *gladiator*, il potenziatore, non riesce a togliersi dalla testa che non sia il caso di rinunciare alla pietà.

4. Può sembrare strano doverlo notare a proposito di questo libro su Valéry, ma tutta l'analisi condotta da Papparo della coppia «attesa/sorpresa», e poi del transito più o meno incoerente delle nostre opinioni relativamente al *mondo entrato in noi*, compresa la stagionatura delle ragioni grazie a cui avviene quel fatto altrimenti incomprendibile che è la società, ossia la traduzione di idioletti, ripercorre l'arco dei problemi oggi al centro del dibattito epistemologico, da John McDowell a Robert C. Brandom, da Jerry Fodor ai cosiddetti esternalisti (con, dietro loro, l'ombra alta di Donald Davidson). Certo, Papparo non si sognerebbe mai di adoperare il loro lessico; pensiamo che ne diffidi. Ma che cosa importa, se riesce ad accompagnare anche noi nell'ambiguità che permea la «potenza di esistere» dell'individuo? Ambiguità è, nel commento di Papparo, un altro termine pivot. Prendete quel passaggio, a dire il vero piuttosto delicato, in cui si parla dell'ambiguità del positivo come del fattore che ci inchioda all'*esserci* delle cose – ossia, hegelianamente, a ciò che è posto e che, per tutti, corrisponde a ciò che *facciamo*. Ebbene, questo *esserci* non è la rudimentale attestazione di una dattà storica e senza qualità, ma un essere *qualche cosa* dei soggetti che, dovendo rispondere alle variazioni infinite del mondo, intendono capire se qualcosa accade *sempre, talora o mai*. Non si riuscirà lo stesso a combinare un'adeguata protezione dalla forza metallica del Caso, ma mettere nel conto che non esistono traumi rivelatori opera sugli attori convincendoli che lo spazio nel quale procedono è la realtà, e che non se ne dà un'altra. Nello sfondo del *trial/error*, questo discorso farebbe supporre che Valéry abbia avuto oscuramente a che fare col famoso principio in base al quale *presto-o-tardi-le-possibilità-genuine-emergeranno*, altrimenti definito Principio di Pienezza. Papparo – che probabilmente non ama le genealogie regali, mentre questa lo sarebbe: Aristotele, Descartes, Leibniz, Kant, Hintikka – prende invece il problema da un altro tropo dell'orizzonte filosofico offertogli da Valéry su un piatto d'argento: il tempo. «Si chiama tempo quella parte nascosta, sempre nascosta, di ogni cosa»: in questa frase dei *Cahiers* Papparo, e noi con lui, vede il contrassegno inequivocabile della distanza che intercorre fra Valéry e i mitografi indagatori del *tempo-in-quanto-significato*, come se il significato del tempo fosse – per usare ancora le parole dei *Cahiers* – «un essere dato e nascosto». Veramente, anche nel nostro piccolo, il tempo non si è mai mostrato fornito di qualche al di là (benché, dob-

biamo dirlo, per ragioni diverse da quelle utilizzate da Valéry per liquidarne il carattere di enigma, baratro, o strumento di tortura della mente, come ci sembra di ricordare da qualche suo scritto).

Opporre il *tempo vivente* degli individui (e le manovre d'attacco dei loro possibili «se») all'incanto raggelante della Storia *magistra vitae*, col suo assetto tradizionale ben collaudato e perciò suppostamente esemplare, è, per Papparo, la chiave che permette di raccogliere la lezione di Valéry contro le zavorre idolatriche. Che cosa dunque impedisce di capire che le sorprese del tempo o, come anche si potrebbe dire, che *passare il tempo a sorprendersi*, avrebbe il suo esito naturale e migliore se, liberi dagli *idola*, scegliessimo l'«uso» del tempo che ogni io potrebbe inventarsi? Proprio nulla, se non il fatto che stiamo probabilmente scontando la maledizione di un imperfetto riscatto dagli idoli. E allora è questo il problema: *rendersi perfetti*. Da notare che nella penombra del ragionamento che Papparo estrae da Valéry, vi è anche ciò che Valéry non dice esplicitamente, e cioè che l'*io* non potrebbe durare se non ponesse un'altra persona, completamente esterna a lui e alla quale continuare a rivolgersi col *tu* e che gli si rivolga col *tu*. Ma Valéry non è continuamente se stesso anche nell'assoluta concisione dell'*understatement* che sottace l'orizzonte dell'altro, pur presupponendone la presenza? Veramente, una ragione teoreticamente imperiosa per affermare che non basta *essere capiti* e *capire* egli la squaderna. E la ragione è evidente: sono i limiti duri «entro i quali si riduce sempre più il linguaggio pratico», quel linguaggio ch'egli non esita a definire *astratto* (*Varietà*, p. 225). Se Valéry arriva al punto di respingere l'ideale della transitività, intrinseco al valore di scambio che illumina il funzionamento del linguaggio, è perché, a conti fatti, questa pretesa recita con spietato fervore i limiti pateticamente ferrei dell'automatismo. Allora Valéry come Humpty Dumpty? Dobbiamo forse supporre che il nostro uomo abbia preferito la scelta smodata e imperiale del grasso personaggio che dà alle parole il significato che vuole? Difficile crederlo, né sembra lecito annoverarlo tra i *fans* di Mrs Malaprop, colei che, in spregio totale del meccanismo ricorsivo che fissa il significato delle parole, dice *epitaphs* intendendo *epithets*. In gioco c'è tutt'altro. Criticare l'automatismo del (nel) linguaggio significa rifiutare la manipolazione estranea, quella contraffazione che la società opera in me facendomi parlare con le sue parole, come se il mio intelletto e i miei pensieri, *la mia vita*, fosse-

ro l'effetto di trascinamento di un meccanismo che rende i soggetti intercambiabili. Dunque, il problema è chiaro, occorre contrastare l'anonimato del mondo, la sua indistinzione. Ancora una volta, bisogna rendersi perfetti per non esiliarsi da noi medesimi.

Già, ma che cosa fare per rendersi tali?

5. La storia che Papparo legge nella proposta di Valéry è la storia di un individuo il cui *possibile* sappia tenere a bada tanto i richiami sirenici alla ripetizione angusta, oziosa, sinonimica, di ciò che già c'è, quanto la smania esclusivista di introdurre nella storia un *novum* assoluto. Perché è vero che *c'è una sola cosa da fare: rifarsi*; ma se il progetto è questo, è anche vero – parola di Valéry – che *non è semplice*. Papparo strizza quest'ammissione a scopi di verità. Vuole evitare che sull'ethos agonistico e gladiatorio della soggettività, come Valéry la immagina, si proietti l'astuta coazione dell'individuo che «pensa di ridurre il proprio 'possibile' di 'uomo' all'esercizio della potenza e del potere» (p. 20). A Papparo sta a cuore questo Valéry che, novello Amleto, rinnova dall'immensa terrazza di Elsinore la propria devozione alla verità perfezionando una conclusione meno acerba ed elusiva di quella che viene dall'apprendere che ormai «tutto ha avvertito il proprio perire». Amleto ha intuito che dalle rovine non si potrà salvare nemmeno il logos; a salvarsi saranno semmai le *esitazioni* del logos, cioè i sogni, perché soltanto i sogni possono sconfiggere la vocazione dell'esistente a contemplare le proprie strettoie, reali e imprigionanti, come favole definitive, «come se» fossero la realtà. Contro questa cattiva coscienza Valéry gioca la partita dei sogni perché, nelle parole di Papparo, «i *songes* continuano a costeggiare il lato avventuroso, strano, 'onirico' del nostro esistere, cioè il campo del possibile» (p. 22).

Giunti davanti a questo riscontro, quando i sogni si rivelano come il miglior viatico per chi vuole fare la guerra alle menzogne statuarie della storia, diventa probabilmente superfluo chiedersi se e come certe particolari espressioni temporali abbiano un ruolo nella sperimentazione personale del «nascosto» a cui il campo del possibile si lega come il concavo al convesso. Certo, la questione è irrilevante se trattata sul piano tecnico dell'applicazione delle espressioni modali classiche *è necessario...*, *è possibile...* Non lo è invece quando si tratti di verificare se Valéry, manovrando l'operatore *tempo* per riportare il «nascosto» alle frontiere di una certa

realtà e quindi al *sensu*, concettualizzi, per quanto ellitticamente, il Principio di Pienezza. Perché qui sarebbe allora da precisare che sì, quel benedetto principio lo concettualizza, benché da lontano, ma solo per rinnegarne l'utilità speculativa e non, come potrebbe invece suggerire un'interpretazione gladiatoria del potere, per cantare – sia pure sul tono prudente del bordone – *le magnifiche sorti e progressive*. Può sembrare che l'osservazione non ricada che molto marginalmente sul libro di Papparo. E invece non è così, visto che Papparo inizia a scrivere partendo dal rifiuto violentissimo opposto da Valéry alla «conversione concettuale che il fattuale storico subisce ad opera degli storici di professione». Contrapporre a questo tipo di sfondamento il *tempo vivente* degli individui, osservare e valutare la funzione dei «se» con cui gli individui innestano nella storia *magistra vitae* quelle repliche intime della *loro* vita che talora si confondono con le riprese consapevoli di certe idee, significa *rompere* rispetto alle qualità ordinarie, formali, di una Pienezza che si realizzerà: in un certo senso significa *fare il vuoto*.

«Se»... Che Papparo abbia deciso di iniziare il libro con le vertigini indotte da ogni esperimento ideale che applichi questa *piccola congiunzione* alla storia degli individui, e che in tal modo faccia apparire, grande e oscuro, l'elemento essenziale del *vuoto* che smuove la schiera dei fatti fintamente accertati, è più che un indizio delle sue intenzioni. In tale circostanza si riflette – almeno, credo – la decisione di immettere l'autore dei *Cahiers* in una vicenda tutta contraria alla Pienezza, dove il voler demolire «l'Idolo della Storia... che ingerito dalle menti le costringe a pensare essenzialmente a ritroso» non è tutto. Nel sottrarsi al magismo del pensare a ritroso, nello spezzare la sbarra inibitoria che induce solo *repliche* omologanti, fatte di direzione e ordine, potrebbe attivarsi un *rovesciamento tendenziale*, dove l'individuo non si occulterebbe la verità, quella verità che è lì, *à la main*, in quanto cacciatore di verità che il regime delle funzioni naturali trasforma nell'oggetto perenne della caccia. Ma questa conclusione, che potremmo anche decodificare nella chiave di una provocazione scettica, come viene assorbita nell'esperimento di *rendersi perfetti*?

Direi che nel rispondere a questa domanda, ove si riproduce qualcosa di molto simile a una contraddizione organica, Papparo offre pagine che potrei solo definire invidiabili per come ricapitolano la strutturale inquietudine *del-soggetto-che-osserva-il-Mondo*. In

effetti, l'io che si cerca e non si trova – come aveva scritto David Hume nella deludente *inspectio mentis* appena arrischiata – e che non è più rappresentabile come una lampada ineffabile, fissa e sempre accesa nel corpo-macchina, ma come una sequela spezzata in tanti io successivi impropriamente definita IO, con quali forze potrebbe attivare una *poietica mentale* che lo renda passibile di una qualche perfezione? Dopotutto, che Valéry rifiuti di rendere collianti singolarità e stessità dell'io diveniente non è un dettaglio da nulla. La prima conseguenza visibile sarebbe infatti la dismissione di qualunque riforma di sé. O meglio, sarebbe questa la conseguenza, se Valéry vivesse al modo di Hume l'*impasse* degli io successivi. Papparo chiarisce invece, e a ragione, che Valéry non è Hume (lo fa implicitamente, senza fare nomi). E sapete qual è il tenore dell'operazione? Che il gioco di rimbalzo da un *io* all'altro, ingloriosamente camuffato dai tradizionalisti antihumani nell'idea di un *uno* indivisibile che in realtà non esiste, viene ammesso e sottoscritto dall'astutissimo Valéry, ma all'unico scopo di rivoltarne il senso. Quel ricadere di sé in sé che forma la sfilza di ciò che chiamiamo *io*, Valéry non l'immobilizza in una mera trafila di momenti intransitivi l'uno all'altro; lo trasforma invece in un atto di latente collaborazione dell'io con se stesso. È un evento dalla qualità fatale, benché non strettamente necessario. Valéry, del quale Papparo ha davvero scelto la citazione giusta, lo evoca così: «anche di fronte a se stesso, al suo corpo, al suo io e a ciò che lo definisce nel modo più immediato, l'uomo si mette per natura in posizione di esploratore, di analizzatore, di modificatore. Si fa ignoto. Si scruta. Agisce sul suo essere. Si vede solo in parte, ha una diversa familiarità con le varie regioni della sua superficie discontinua, fa delle scoperte» (pp. 31-32).

6. E così ritroviamo, ma costituito stavolta sul piano dell'intelletto e non come in Hume del nudo sentimento di sé impollinato dall'immaginazione libertina, un *io* che, grazie alle fini selezioni e metabolizzazioni del *cerebrum*, risorge *per natura* dal mondo naturale di cui fa parte in qualità di esploratore, analizzatore e modificatore. Non gireremo attorno a questo *per natura* allo scopo di rimarcare la decifrabile inspiegabilità. Sono *liberi* i nostri atti? Valéry confessa di non saperlo. D'altronde, non si sa nemmeno se l'intelletto è o no un sottoprodotto dell'organismo... La spiegazione che i fisici lasciano intravedere, e che Valéry accetta, è quella dei

fenomeni che si provocano «di *relais in relais*», come dice nelle *Riflessioni elementari sul corpo*, la cui origine è totalmente «al di là o al di qua ... della nostra capacità di comprensione». Perché è chiaro che se la *poietica* di Valéry – cioè la ginnastica dell'intelletto nell'esplorare, nell'analizzare, nel modificare – si correla a una serie di eventi neuro-chimico-fisici coordinati, e comunque necessari del nostro corpo, deve essere altrettanto chiaro che il fenomeno che una penna imprudente potrebbe descrivere come *la decisione di iniziare gli esercizi poietici* non avviene al livello nel quale si staglia il Primo Corpo, ovvero Il-Mio-Corpo fatto solo «di avvenimenti e imminenza». Quel fenomeno avviene al livello del Quarto Corpo – che non è né Il-Mio-Corpo, né il Terzo, essendo il Terzo «quello degli scienziati (infatti si compone di ciò ch'essi ignorano)»; quanto al Secondo Corpo nemmeno a parlarne: si vive, si agisce, *c'est tout*; non è forse vero che si vive bene anche senza avere informazioni sul proprio fegato o il proprio cervello? No, è chiaro, tutto si gioca lì, nel Quarto Corpo. È solo in questo Corpo Reale o Immaginario – corpo inesistente e di sicuro inconcepibile, «esattamente come un mulinello [che] non si distingue dal liquido nel quale si forma» – che si dà l'*humus*, o forse lo *humour*, atto a percepire il segno assoluto dell'imperfezione dell'io. A questo *io* incompleto, necessariamente incompleto e che fa ginnastica, Valéry non chiede coerenza o presenza psicologica; chiede invece di contentarsi di essere l'*io* incompleto che è, di sapersi tale, sdegnoso di qualunque idolatria di sé e, proprio per questo, capace di un discorso di perfezione. Che la parola non evochi un supremo eufemismo, ma una verità, è ciò che Papparo legge in Valéry per girarlo ai suoi lettori. Lo sfondo del discorso è quello fissato da Nietzsche: non c'è alcuna contraddizione nel sapersi incompleti e nel concedersi il privilegio di completarsi interminabilmente. Rifarsi e rifarsi e rifarsi, insomma. E a chi chiedesse per l'ennesima volta «come?», considerando l'agevole ironia davanti a un fare e disfare incessante nel quale potrebbe anche percolare l'ubbidienza alla disseminazione arrogante e tirannica degli eventi, Valéry risponde come mai ci aspetteremmo, e cioè che *oggi ciò che è perfetto ritarda*. Che cosa dunque governa l'essere del *perfetto*? Non, evidentemente, la volontà di potenza. Qui, nel sottolineare questo rifiuto e proprio rispetto al quadro dell'incompletezza dell'uomo storicamente fissato da Nietzsche, vediamo verso dove la mano di Papparo sposti l'indicatore.

Valéry arriva a espellere Nietzsche dalla scena (o quanto era restato della sua ombra) perché azzarda l'esperimento di dissaldare l'incompletezza dell'essere umano dalla volontà di potere e di potenza. Semplice e insieme perentoria nelle voragini che non nega, l'incompletezza si eleva così a compito *interminabile*, interminabile e quindi *perfetto* – nonostante l'apparente contraddizione dei termini – poiché la perfezione non può conoscere termine ultimo. Detto questo, appare chiaro perché Valéry debba scegliere, tra le possibili declinazioni dell'atteggiamento umano, il *ritardo*, il *voler ritardare*, il *voler rallentare*. Contro il «prestissimo» che ci fagocita e che è per natura nemico di ogni riforma di sé non resta che il ritardo. Papparo lavora questa linea a fondo, con tecnica radicale. E noi che avevamo esordito lodando la chiarezza del suo richiamo all'*ab imis* antropologico di Valéry non possiamo non ricordare che la chiave di tutto è proprio lì, nel fatto che la storia *magistra vitae* deformi la propria feroce vocazione alla sinonimia nella maniera apparentemente più incredibile e paradossale: consentendo ai soggetti di «replicare». Infatti, c'è una differenza nel *replicare*. Un conto è *replicare* nella specifica perfezione del sapere puro e impersonale della matematica. Altra cosa è replicare nel mondo effettivo dei tavoli, dei gatti e delle ragazze. Qui emergono *nuove* situazioni. Raggiungere il tono di questo mondo irrimediabilmente impuro significa non potersi esimere dal rapporto con odori, carezze, ricordi, caratteristiche tattili, nostalgie, insomma, tutto quel risorgente brulicare di significati che è essenziale nel comprendere ciò che si svolge, come Valéry scrisse una volta in *Poesia e pensiero astratto*, «fra ciò che chiamiamo il *Mondo esterno*, ciò che chiamiamo il *Nostro Corpo* e ciò che chiamiamo la *Nostra Mente*». Ed è evidente che darebbe luogo a una manovra allegorica, cioè vilmente duplice, il replicante che – per la fretta o altro – riducesse al silenzio il *lavoro nascosto* che si compie interamente dentro di lui. Per Valéry non si tratta di snidare il «mistero della sensibilità», piena com'è di deviazioni inesplicabili. Tuttavia, qualcosa si può dire relativamente al luogo dove si generano le immagini mentali. La prima è che si tratta effettivamente di un luogo, visto che i recettori-cervello devono essere stanziati nello spazio, là dove si originano i loro effetti, le immagini mentali appunto. La seconda è che il corpo ha una voce e che la voce parla il linguaggio della sensibilità. Emozioni, eccitazioni, sentimenti, idee, sono la materia su cui occorre lavorare per

cancellare «refusi» della mente, zavorre, fissazioni ecc. Su questo terreno, che è poi quello sul quale l'individuo decide di realizzare con *cattiveria* il proprio perfezionamento, si vede con chiarezza con quale attitudine partecipativa Papparo insista sull'opportunità di una risoluta politica dell'*esitazione*. L'individuo *esitante*, l'individuo che rallenta, che ritarda, che si prende tutto il tempo necessario, riporta se stesso alla fonte, a quel «lavoro nascosto» che non cessa quando scende la sera, e che è enigmatico, intenso, inguaribilmente nemico del «tempo stereotipato del quotidiano» (p. 33) e dal quale scaturiscono tutte le domande, comprese quelle sull'individuo *possibile* che potremmo diventare trovando, chissà mai, sintassi del corpo prima ignorate. Non è troppo per *quell'animale che ha il logos e che non ha fretta*.

Non per nulla un magnifico capitolo del libro, il terzo, è dedicato all'*ars* dell'*esitazione* in vista del quale, il lettore mi perdoni, non tenterò neppure di mettere in luce questo o quel tratto. Voglio invece aggiungere una notazione sull'autore del libro. Se Papparo percuote i tasti che ha percosso in pagine tanto minuziose, sottili e *fedeli* a Valéry non è soltanto per la conoscenza scrupolosa dei testi che gli permette di muoversi dentro di lui con la destrezza del buon lettore simpatico. Io credo che Papparo condivida con Valéry l'adesione a ciò che è, a tutti gli effetti, una grande immagine, qualcosa come una *forma* che, nella tradizione dell'Occidente e più in generale in quelle società che Lévi-Strauss ha definito «calde», avvolge l'uomo da sempre rendendolo capace di pratiche, tecniche, comportamenti *altri* rispetto ai modi tradizionali di *essere sé*. Per questo, non possiamo tornare alla nostra condizione *esitante* come farebbe uno richiesto di tuffarsi in una pozza d'acqua di cui ignora la profondità. L'arte dell'*esitazione* è dentro di noi, ci è nota perché è il precipitato di quell'immagine dell'uomo, di quella *forma*; è un'arte che fende i nostri corpi opachi e alla quale i più scatenati fra gli ottimisti, non Valéry, potrebbero perfino affidare la missione di frenare l'opera dell'accecante Necessità. Ho scritto non Valéry. Lui e, se ho capito qualcosa di questo libro, Papparo dietro a lui e assieme a noi, si ferma al dettato valutante del Quarto Corpo davanti alla Taciturna Natura. Sa che lì c'è un'invisibile sbarra vigilata da Penelope che disfa trame.