

*Contributi/1*

## ***Sentimus experimurque nos aureos esse***

### **L'immagine mediatrice della filosofia bergsoniana**

Alessandra Campo

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato lo 08/01/2018. Accettato il 12/02/2018.

---

Every time Bergson wants to describe the way by which traditional metaphysics has thought the relation between God and the world, eternity and time, he always chooses the same image. That of the alchemic and economic image of the “*pièce d’or*” and the “*menue monnaie*”. In his lessons as well as in his works Bergson employs this image ten times: five in his lessons dedicated to the *Histoire de l’idée du temps* (1902-19003), one in *Introduction to metaphysics* (1903), three in *Creative evolution* (1907) and once more in his course at Collège de France on Spinoza’s *Tractatus de intellectus emendatione* (1910-1911). In this article I wish to demonstrate that this image is the “intermediate image” of Bergson’s philosophy. And by this way, I will try to point out that the intermediate image of Bergson’s philosophy is the same of Spinoza’s one.

\*\*\*

C’è un’immagine che Bergson non cessa di utilizzare ogni volta che si trova impegnato in un confronto con la metafisica tradizionale, antica e moderna. Un’immagine cui ricorre quando, in particolare, deve descrivere il modo con cui, quella metafisica, ha pensato il rapporto tra Dio e il mondo, l’eterno e il tempo, il principio e il principiato. È l’immagine alchemico-economica della *pièce d’or* e del suo rapporto con la *menue monnaie*. Nelle sue opere e nei suoi corsi, Bergson la impiega in tutto dieci volte: cinque nelle lezioni consacrate a l’*Histoire de l’idée du temps* (1902-03), una nel saggio-manifesto *Introduzione alla metafisica* (1903), tre nel quarto capitolo de *L’Évolution créatrice* e un’altra, infine, nel corso al Collège de France dedicato al *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza (1910-11). Che sia un’immagine alchemico-economica è abbastanza semplice da dimostrare. Più complesso è, invece, avvalorare la tesi che si tratti dell’immagine mediatrice della sua filosofia. Conformemente al *diktat* della conferenza bolognese sull’intuizione filosofica (1911), l’immagine mediatrice deve, infatti, soddisfare almeno tre requisiti: 1) caratterizzarsi come una potenza immanente e attiva di negazione, qualcosa di simile a una presenza evanescente e spettrale che ossessiona, come il *daimon* socratico, il pensiero e la scrittura di un filosofo; 2) collocarsi a metà strada tra la semplicità dell’intuizione concreta e la

complessità delle astrazioni concettuali con cui si cerca di tradurla in una dottrina o in un sistema; 3) «generare un'attitudine, anziché una rappresentazione»<sup>1</sup>, in chi la *contempla* sforzandosi di intercettarla. L'obiettivo del presente articolo è mostrare in che modo l'immagine della *pièce d'or* soddisfi questi tre requisiti e come, per conseguenza, essa possa funzionare da immagine mediatrice della filosofia di Bergson. Tuttavia, a risultare intermediaria del pensiero della durata sarà l'immagine che, nella conferenza bolognese del 1911, Bergson riconosce come mediatrice della filosofia di Spinoza, perché pensare le cose *sub specie durationis* significa pensarle *sub specie aeternitatis*, un'eternità di vita e non di morte.

## I.

La prima occorrenza dell'immagine della *pièce d'or* risale al 6 gennaio 1903. La troviamo alla fine della sesta lezione dedicata alla storia dell'idea di tempo. Commentando il celeberrimo passo del *Timeo* (37c - 38c) in cui Platone afferma che solo l'eterno è e che il tempo non è mai, Bergson afferma che il punto di partenza di Platone – il primo ad aver elaborato una teoria del tempo - è lo stesso degli Eleati: identico è il problema e, per certi versi, anche la soluzione che ne viene offerta. «Le problème est celui-ci: comment pouvons-nous admettre sans contradiction, sans absurdité qu'une chose devienne et, par conséquent, qu'une chose dure?»<sup>2</sup>. L'assurdità e la contraddizione derivano dalla tendenza, così caratteristica dello spirito greco, a sacrificare la realtà all'Idea, la cosa al Concetto, il divenire all'Essere. Per Bergson la metafisica nasce con un sacrificio e la sua storia è la storia di un oblio. Non dell'Essere (Heidegger), né della Differenza (Derrida), ma della Durata. La storia della metafisica è la storia della rimozione della durata a vantaggio dell'eternità. Dunque la storia di una rimozione e di un'attrazione. «A vantaggio dell'eternità» significa, infatti, «attratti dall'eternità», un'eternità concettuale. La storia della metafisica, considerata dal punto di vista dell'analisi e del sistema e non da quello dell'intuizione e della verità, è la storia di un'attrazione e di una repulsione, la storia di un'opposizione reale attiva nelle aporie, nelle contraddizioni logiche e nelle antinomie cui, da Platone sino a Kant, si è tentato di relegarla al fine di salvaguardare la coerenza e la completezza della dottrina. Il sistema vuole essere l'espressione esaustiva di una verità universale e necessaria. Per questo motivo, nel IV capitolo de *L'evoluzione creatrice*, Bergson lo critica<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson e Spinoza*, Paris 2016, p. 107.

<sup>2</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au collège de France (1902-1903)*, Paris 2016, p. 104.

<sup>3</sup> Il quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice* è un colpo d'occhio sulla storia dei sistemi e non delle intuizioni.

## II.

La metafisica nasce con Zenone d'Elea. Per Bergson il gesto inaugurale della metafisica è il gesto zenoniano e il gesto zenoniano è la misura del movimento. La metafisica nasce dal tentativo di misurare la durata, ma questo tentativo è, per sua natura, esposto al fallimento perché «là où on tient à la précision avant tout [...] tout ce qui est progrès, tout ce qui est devenir, tout ce qui implique génération, évolution, (que) tout cela échappe»<sup>4</sup>. La metafisica greca è colpevole, secondo Bergson, di aver negato l'esistenza del divenire per il solo fatto di non essere riuscita a pensarlo. La fedeltà accordata all'Idea e al *Logos* è stata, cioè, responsabile dell'infedeltà alle cose cui i Greci non hanno avuto timore di dar torto per dar ragione alla Ragione, una ragione astratta e fedifraga. I Greci hanno dato «torto alle cose»<sup>5</sup>, ma non al linguaggio perché «pour les Grecs, le discours, l'expression, l'exprimabilité, c'est le tout de la pensée, et ce qui n'est pas exprimable et parfaitement exprimable ne compte pas»<sup>6</sup>. Ciò che non è determinabile con precisione, ciò che non può essere oggetto di dimostrazione e misura, per i Greci, semplicemente, non esiste. Reale, esistente è solo ciò che è dicibile, pensabile, perché il *Logos*, da Parmenide in poi, è stato assunto come il criterio, certo, per distinguere il vero dal falso, l'essere dal non essere, la realtà dall'illusione. Per i Greci i limiti del linguaggio hanno coinciso con i limiti del mondo e, di conseguenza, a dispetto del naturalismo dei Presocratici, essi hanno fatto della filosofia una faccenda relativa all'uomo<sup>7</sup>.

## III.

Oltre a non aver conosciuto diversi stati d'animo unicamente perché era difficile portarli all'espressione<sup>8</sup>, i Greci, procedendo in questo modo, sono dovuti ricorrere a spiegazioni *sui generis* per render conto di ciò che, non esprimibile, indicibile, era non di meno esistente: il passaggio, il cambiamento, la trasformazione continua di tutte le cose. Tuttavia, questa attitudine non è esclusivamente tipica dello spirito greco. Essa esprime, piuttosto, l'«infirmitté naturelle»<sup>9</sup> dell'intelligenza, un'infermità che Bergson battezza “meccanismo cinematografico del pensiero”. Abituata a collocarsi nell'immobilità, dove trova un punto d'appoggio per la pratica, l'intelligenza, diversamente dall'intuizione, non è in grado di pensare il divenire: essa esprime il movimento con l'immobilità, il mobile con l'immobile e, così, ottiene «una contraffazione del movimento

---

<sup>4</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 91.

<sup>5</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano 2016, p. 298.

<sup>6</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 93.

<sup>7</sup> «Dall'oblio dell'intuizione deriva tutto ciò che i filosofi e gli stessi scienziati hanno affermato intorno alla “relatività” della conoscenza»; H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, in Id., *Pensiero e Movimento*, a cura di P. A. Rovatti, Milano 2000, p. 181.

<sup>8</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 91.

<sup>9</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris 1959, p. 21.

reale. Ma questa imitazione ci serve assai di più nella vita di quanto ci servirebbe l'intuizione»<sup>10</sup>.

Pensare cinematograficamente il divenire – sinonimo, qui, di durata – significa: 1) pensarlo come una giustapposizione di stati irrelati, anziché come una compenetrazione di durate, immanenti le une alle altre, distinte ma indivisibili, e 2) pensare questi stati come anteriori al movimento<sup>11</sup>. L'indivisibilità della durata è ciò che la filosofia greca non ha saputo accostare senza, preventivamente, scomporla, analizzarla, dividerla. L'intelligenza pensa la continuità (la durata) mediante la discontinuità (lo spazio) e la discontinuità mediante una continuità algebrica, astratta e ideale; una continuità che sfuma nell'identità. Prodotto della sintesi di un intelletto, ancora greco ma già kantiano, il principio di causalità, in quanto espressione del bisogno di ristabilire il filo della continuità esperienziale arbitrariamente distrutto, lo testimonia. Per Bergson esso si applica unicamente alla discontinuità introdotta nella continuità originaria della materia e, in questo senso, è la prova della libertà<sup>12</sup>. Resistendo all'assimilazione identitaria, ossia alla riduzione del principio di causalità al principio di identità, la materia rivela la sua appartenenza alla durata<sup>13</sup> e, nello stesso tempo, ci dice qualcosa sulla natura di questa. In quanto «successione di stati ciascuno dei quali preannuncia quello che segue e contiene quello che lo precede»<sup>14</sup>, la durata «è lo svolgersi e l'arrotolarsi continuo»<sup>15</sup>, dunque né una sintesi di unità, né un'infinità astratta, numerica. La durata non è «più l'eternità concettuale, che è eternità di morte»<sup>16</sup>. D'altronde, se la si concepisce in questo modo, «non si comprende come mai non resti avvolta in se stessa e come lasci coesistere, con sé, le cose»<sup>17</sup>. «Immensa cascata gelata», la durata, così concepita, non comprende al suo interno la molteplicità se non come una «polvere di momenti che non durano», qualcosa di simile a un «mondo sospeso nell'aria», un'«infinità di laghi cristallizzati»<sup>18</sup>.

#### IV.

L'errore commesso dagli antichi è stato supporre che la variazione di tutte le cose fosse l'espressione, manifesta, di un'invarianza segreta. Per gli antichi non vi era una «continuità del divenire», ma solo un «divenire di continuità»<sup>19</sup>.

<sup>10</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 171.

<sup>11</sup> Ivi, p. 172.

<sup>12</sup> La causalità scientifica cerca di ridurre una eterogeneità discontinua a una omogeneità continua la cui continuità, tuttavia, non è che il segno di una discontinuità qualunque. Per Bergson la causalità fisica è lo specchio in cui la durata si riflette rovesciata.

<sup>13</sup> Il principio di Carnot è espressione della durata della materia, l'immagine rovesciata della durata assoluta. Si veda su questo punto: S. Watanabe, *Le concept de temps en physique moderne et la durée pure de Bergson*, «Revue de métaphysique et de morale», 75, 1951, pp. 128-142.

<sup>14</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 153.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 176.

<sup>17</sup> Ivi, p. 175.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> A. N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, a cura di N. Bosco, Milano 1965, p. 99.

L'invarianza nascosta era, infatti, concepita come il substrato immobile del mutevole, l'«essenza intemporale del tempo»<sup>20</sup>. Per Bergson questa inferenza è solamente il prodotto della maggiore attrazione che, da sempre, l'essenza, la forma e la stabilità hanno esercitato sul debole spirito umano, rispetto all'esistenza, la materia, l'imprevedibilità. In altre parole, il cambiamento è stato condannato perché sinonimo di imperfezione e incompletezza, fonte perenne di insicurezza e di angoscia. Incapace di agire all'interno del dionisiaco divenire, l'intelligenza, non solamente greca, si è voluta assicurare l'azione esorcizzando il cambiamento. Ed «esorcismo», per Bergson, significa spazializzazione, numerazione, *monnayage*. Superegoica, l'intelligenza piega il divenire alle esigenze apollinee dell'Essere, cui, bisognosa di stabilità e castigo, fa di tutto per tornare e assomigliare.

In *Introduzione alla Metafisica*, Bergson riflette sul fatto che l'intera filosofia greca sia stata lo sviluppo di un solo principio: «vi è più nell'immobile che nel mutevole e si passa dallo stato stabile allo stato instabile per via di una semplice diminuzione»<sup>21</sup>. Da questo principio deriva che l'azione non è nient'altro che una contemplazione indebolita, la durata un ingannevole doppio dell'eternità<sup>22</sup>, il tempo l'immagine mobile e inessenziale dell'immobile *Aion*, l'anima una caduta morale dell'idea, il divenire una corruzione disastrosa dell'essere e l'uomo il peccato inspiegabile di Dio. Esposto ai raggi dell'intelletto greco, il cambiamento si è arrestato, essiccato, snaturato. Filtrata dai raggi dell'intelletto greco la durata si è rappresa in un'immagine statica perché istantanea, illusoria perché anticipata troppo presto allo specchio-concetto. Quella che i Greci hanno offerto della durata è un'immagine decadente, peccaminosa, imperfetta. Un'immagine da eliminare o, e questa è la soluzione adottata da Parmenide sino a Kant, da fondare in altro, un Altro più fondamentale, sia esso Dio, il Noumeno o il Pensiero di Pensiero. Per Bergson questa soluzione è, però, il vero problema, il vizio di forma da criticare per poter attingere l'esperienza alla sua fonte. Davanti a idee correntemente accettate, tesi che sembravano evidenti, l'immagine mediatrice sussurra infatti alle sue orecchie la parola: *impossibile*. «Impossibile anche quando i fatti e le ragioni sembrano invitarti a credere che ciò è possibile. Impossibile perché una certa esperienza, confusa certo, ma decisiva, ti parla attraverso la mia voce»<sup>23</sup>.

## V.

La metafisica tradizionale, antica e moderna, si è sempre dovuta misurare con lo stesso problema. «Si nous résolvons les choses qui passent, le devenir, le changement en Idées éternelles, nous voilà dans l'éternel. Quelle raison y a-t-il d'en sortir, et pourquoi y a-t-il autre chose que des Idées ?»<sup>24</sup>. Il problema non è,

<sup>20</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 174.

<sup>21</sup> Ivi, p. 181.

<sup>22</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 122.

<sup>23</sup> H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, in Id., *Pensiero e movimento*, cit., pp. 101-102.

<sup>24</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 115.

quindi: come mai ci sono le idee, ma come mai ci sono le cose, come mai esiste qualcos'altro oltre le idee dal momento che queste, perfette, dovrebbero bastare a loro stesse. Qualora fossero bisognose di altro, desiderose di altro, sarebbero, *ipso facto*, imperfette. E questo è assurdo. In altre parole, una volta stabilita la trascendenza del primo principio, la sua perfezione assieme alla sua eternità, il problema diviene quello di spiegare la sua relazione alle cose, il suo rapporto con il principiato e, parimenti, l'esistenza di questo. La soluzione proposta da Platone, e variamente ripresa anche da Aristotele e Plotino, richiede, innanzitutto, che venga stabilito questo:

qu'une fois l'éternité posée, par ce fait qu'on la pose, on pose *en même temps et comme nécessairement* quelque chose qui y est impliqué, qui y est contenu, comme la monnaie est contenue dans la pièce d'or, quelque chose qui en est la menue monnaie<sup>25</sup>.

La soluzione ai paradossi di Zenone, alle aporie del *Parmenide* e alle contraddizioni di Aristotele è, per Bergson, fornita dal principio della moneta che qui, nel contesto dell'eliminazione di un'assurdità (le idee sono imperfette) e della scongiura di un terribile rischio (le idee non causano le cose), fa la sua prima apparizione. Chiamato a risolvere un paradosso, il principio della moneta, come principio di pienezza e continuità, è allora già da subito il principio di ragion sufficiente: esso deve fornire ragione a ciò che ragione non ha - le cose, l'esperienza - lo deve, letteralmente, giustificare. Le metafisiche razionalistiche di Leibniz e di Spinoza, seppur con qualche differenza, sono infatti considerate, da Bergson, come espressioni moderne, moderne perché cartesiane, di un'intuizione antica, antica perché platonica.

## VI.

Platone ha inventato il tempo e la sua relazione al moto ma, a differenza di Aristotele e Plotino, lo ha fatto servendosi del mito. E tuttavia, seppur in una forma mitica, sia Dio che l'anima sono assunte da Platone come realtà vere e assolute. Aristotele, invece, ha rigettato il mito e salvato le Idee. Il prezzo pagato per la loro redenzione è stato, però, la loro trasformazione in qualcosa di incompleto e intrinsecamente mancante. Per Platone le Idee sono complete, piene e, perciò, trascendenti. Al contrario, in Aristotele le Idee sono mancanti, incomplete e, proprio per questo immanenti<sup>26</sup>. Le Idee «ne sont pas réalisées complètement, il leur manque toujours quelque chose, [...] il y a toujours de la puissance à coté de l'acte, jamais l'Idée n'est donnée complètement en acte»<sup>27</sup>. Se Platone ha inventato il tempo, Aristotele ha inventato la potenza e, grazie ad essa, ha spiegato il divenire. Bergson paragona le Idee aristoteliche a dei «ressort comprimées», a delle molle compresse, diminuite nella loro efficacia:

---

<sup>25</sup> *Ibid.* (Corsivi nostri).

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 144-145 e pp. 167-169.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

«cette diminution est précisément le devenir»<sup>28</sup>. Il divenire è diminuzione, il cambiamento è diminuzione. Compresse, complicate, le Idee tendono a volersi espandere, a passare all'atto. Le idee desiderano decomprimersi, allargarsi, esplicarsi, stendersi, ma questa espansione o distensione «n'est rien de positif: elle exprime simplement la diminution du ressort, ce qui lui manque»<sup>29</sup>. Le Idee di Aristotele sono le Idee di Platone diminuite e questa, secondo Bergson, è la sola novità introdotta da Aristotele.

## VII.

La Forma aristotelica è l'Idea platonica diminuita, l'Idea *più un meno*. Aristotele introduce un meno nella pienezza dell'Idea platonica e, grazie a questa operazione aritmetica, riesce a spiegare il cambiamento, il passaggio dall'eternità al tempo. Vi riesce, osserva Bergson, senza ricorrere al mito. Aristotele raggiunge il suo scopo semplicemente supponendo che le Idee esistano, ma che non esistano completamente: «elles existent presque, mais il leur manque toujours quelque chose : elles existent en droit, pas en fait. Entre le droit et le fait, il y a un écart et cet écart, c'est le mouvement, le changement; c'est quelque chose de négatif»<sup>30</sup>. Senza bisogno di ricorrere ad alcun principio fisico per spiegare la realtà, senza domandare alla mente alcuna concessione e, soprattutto, senza aggiungere qualcos'altro rispetto alla perfezione delle Idee, ad esempio il Demiurgo, Aristotele riesce a spiegare il passaggio applicando uno strano principio di economia. «Nous n'avons rien à ajouter, nous n'avons qu'à retrancher quelque chose»<sup>31</sup>. Il divenire – questa è la tesi aristotelica - non è altro che una differenza aritmetica, lo scarto tra le Idee per come *sono* e le Idee per come *dovrebbero* essere. Per ottenere la realtà sensibile e cangiante è sufficiente, quindi, aggiungere del negativo all'Idea: «Dégradez les idées immuables et otterrez le flux perpétuel des choses!»<sup>32</sup>. Tuttavia, a uno sguardo attento, quella proposta da Aristotele è una soluzione che implica un paradosso: che significa, infatti, aggiungere un meno? Come si fa ad aggiungere una mancanza, ossia ciò che per definizione non è, a ciò che è? Che operazione è questa? È una transazione economica o una trasformazione alchemica? E poi, se le Idee sono perfette, in che senso mancano? In che senso sono prive di qualcosa? La privazione, soprattutto la privazione d'essere non è, per definizione, il male, l'imperfezione? Forse, allora, che le Idee non sono perfette?

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 126.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Ivi, p. 127.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 300.

## VIII.

Il punto di partenza è il medesimo sia per Platone che per Aristotele: si tratta di spiegare il cambiamento, di rendere ragione del divenire senza cadere in contraddizione, vale a dire evitando le assurdità segnalate dagli Eleati, i primi idealisti. Il punto di partenza è il medesimo, ma le soluzioni che ne hanno dato differiscono. Aggiungere un meno, per Aristotele, significa, infatti, aggiungere un terzo. Platone lo aveva pensato, ma non lo aveva introdotto. Non almeno in forma rigorosa, dialettica. Nel XII libro della *Metafisica*, l'ipotesi della terza cosa (*triton ti einai*), terza perché neutra rispetto agli opposti, è invece avanzata da Aristotele per risolvere le aporie sollevate dal divenire al linguaggio. *La terza cosa è l'euporia del terzo uomo* e Aristotele non si limita a pensarla: la pensa, la pensa distintamente, e «le fait passer, sinon au premier plan, au moins au second»<sup>33</sup>. Indeterminata e indeterminabile, sostrato in cui si succedono, e talvolta persino si giustappongono, i contrari, la terza cosa è la materia (*ylè*): ciò che non cambia e che permette ai contrari di cambiare; ciò di cui mancano, e cui, perciò, aspirano, le Idee. Motore della dilatazione di ciò che è concentrato nell'Uno, la materia è il resto, lo scarto tra il suo essere e il suo dover essere.

## IX.

Quella di Aristotele è una teoria della causalità e non una narrazione mitologica. Essa spiega la derivazione del sensibile dall'intelligibile senza bisogno di aggiungere nulla, nemmeno un mito. Aristotele vede chiaramente ciò che Platone aveva percepito solo confusamente: se Dio è causa, il tempo e il movimento devono scaturire automaticamente, immediatamente, dall'eterno motore immobile, Pensiero di Pensiero. L'essenziale della teoria aristotelica della causalità è l'idea che l'effetto sia implicato nella causa, non essendo nient'altro che una causa diminuita, la causa *più la sua negazione*<sup>34</sup>. Se Platone inventa il tempo, Aristotele inventa il divenire (la negazione) come passaggio dalla potenza all'atto, dal possibile al reale. Il divenire aristotelico, la *kinesis*, è infatti *steresis*, mancanza, ricerca della perfezione (*entelecheia*) a partire dall'imperfezione (*energheia*, *dynamis*): una ricerca infinita, infinita privativamente (l'infinito attuale è l'assurdo). A ben guardare, però, Aristotele aggiunge qualcosa: «il y a les Idées, les Formes, et il a *en outre, jointe* à l'Idée, à la forme, une négation»<sup>35</sup>. Per rendere conto di quello che può sembrare un paradosso, Bergson invita i suoi studenti a rappresentarsi la cosa come farebbe un matematico: «une addition de deux quantités, l'(une) positive, l'autre négative; nous avons la Forme, nous y joignons la matière, ce n'est rien de positif»<sup>36</sup>. La materia è questo "meno", questa

---

<sup>33</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 120.

<sup>34</sup> «L'effet c'est une diminution de la cause: posez la cause, vous posez implicitement l'effet comme une diminution de la cause» (ivi, p. 116).

<sup>35</sup> Ivi, p. 128 (corsivi nostri).

<sup>36</sup> *Ibid.*

mancanza o diminuzione aggiunta alla Forma: «la Forme plus la diminution, voilà la réalité»<sup>37</sup>, la «réalité concrète, changeante»<sup>38</sup>. Ed è precisamente a questo meno che Aristotele assegna la funzione di causa<sup>39</sup>.

Forma e materia sono, per Aristotele, entrambi principi ed entrambi eterni ed è con questi due termini, grazie alla posizione reciproca e simultanea di questi due termini, che si ha e che si spiega il cambiamento, la trasformazione. L'ordine della creazione e l'ordine della spiegazione coincidono: il meno è causa e ragione a un tempo. Per comprendere in che senso lo sia, Bergson invita a tenere ferma questa espressione "Forme–(moins)" e osserva che, così inteso, il movimento, e dunque la relazione di causalità, può essere considerata da due punti di vista differenti: se si guarda al movimento come originantesi dalla Forma, e dunque si procede dalla Forma verso il meno, ponendosi dal punto di vista della causa, si avrà la causalità efficiente; se, viceversa, lo si guarda convergere verso la Forma, e quindi si procede dal meno alla Forma collocandosi dal punto di vista dell'effetto, si avrà la causalità finale. Il primo sguardo è gettato sulla Forma nel suo diminuire o (di)venir meno, vale a dire sul lavoro della forma («car se diminuer ou descendre, c'est travailler»<sup>40</sup>): la forma a lavoro è la forma efficiente. Al contrario, guardando in direzione opposta, l'occhio incontra la materia mentre aspira ad esser forma, il nulla mentre desidera esser qualcosa, la mancanza mentre cerca di completarsi, il peccato intento a redimersi, ma inoperosamente. La forma è qui, il fine della materia, ciò cui la materia aspira, ciò verso cui ascende. «Dans le premier cas, j'ai une procession, comme diraient les Alexandrins, dans le second cas, une conversion»<sup>41</sup>. Ma questi quattro punti di vista, formale e materiale, finale ed efficiente, sono quattro punti di vista presi su una sola cosa: la forma diminuita. E dal momento che la diminuzione non è che una negazione, le quattro cause aristoteliche non sono altro che quattro prospettive prese sulla Forma, «la seule, unique réalité pour Aristote»<sup>42</sup>. Unica ma non sola: alla Forma va sempre aggiunta la negazione in quanto essa è, «au fond, irréductible»<sup>43</sup>.

## X.

Per comprendere come Aristotele riesca a pensare questo duplice movimento di una sola e stessa cosa bisogna tenere a mente l'espressione chiave: "Forme–(moins)", la forma diminuita, la Forma «avec une manque»<sup>44</sup> dice Bergson. La mancanza è iniettata nell'essere dell'Idea come la traccia derridiana lo è nel

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 128-189.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 129-130.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>44</sup> *Ibid.*

semplice presente di Husserl, semplice perché vivente, vivente ma insufficiente<sup>45</sup>. Difficile, perciò, credere che quel meno non attesti una privazione o un mancamento originari. Invero, Aristotele interpreta il meno come il segno di una mancanza e, quindi, come espressione di un desiderio, come un voler essere qualcosa che ancora non si è. In questo senso, la materia è il supplemento della forma, ciò che supplisce alla sua assenza. A-, la “Forme–(moins)”, è un’aspirazione ad essere A, è A incompleto. Ma A non può desiderare di essere A. Perciò occorre introdurre qualcosa di diverso da A che aspiri ad essere A. B è questo qualcosa di inferiore ad A, una nuova forma. E da B, discendendo lungo la serie delle imperfezioni troveremo C, D, E... fino ad arrivare a X, la negazione pura, la materia, il grado zero dell’essere. X è la necessaria imperfezione, la necessaria negazione, necessaria perché la materia è il motore del processo. Il meno è la causa del divenire: esso è ciò che manca alla forma affinché sia completa e, dunque, perfetta. Da un lato abbiamo quindi la forma pura, la *noesos noesis*, il puro atto (*entelecheia*), dall’altro, all’estremo opposto, la *prote yllè*, la pura *dynamis*, il limite ideale, semplice astrazione cui non si arriva mai completamente: “pura” significa “indeterminata” e “indeterminabile”. La materia prima è pura potenza e mai atto; è un limite del pensiero e mai una cosa completamente realizzata. La materia prima è il puro Niente.

Il processo inverso alla discesa o processione consiste nella rimonta progressiva per gradi, sempre maggiori, di perfezione che culminano nella Forma pura, senza materia, nell’idea completamente realizzata, completamente in atto (*entelecheia*) e assolutamente reale: il Dio di Aristotele. Se non lo fosse, se non fosse cioè atto in atto, niente esisterebbe, perché tutto ciò che esiste è una diminuzione della sua azione. Eppure, se si ammette, come fa Aristotele, che il puro Tutto e il puro Niente, la pura Forma e la pura Materia sono coeterni, come spiegare il cambiamento? Se la materia è eterna ed eternità significa assenza di cambiamento, immutabilità, come può divenire la materia? La risposta di Aristotele è che date queste due eternità, il mondo sensibile, mutevole, si offre *automaticamente* in quanto scarto, differenza aritmetica «entre cette perfection, ce tout et ce rien»<sup>46</sup>. Il divenire non è altro che l’intervallo tra la materia prima, il Niente, e il Pensiero di Pensiero, Dio. Data la loro esistenza, si dà, automaticamente, la loro differenza. Il divenire è questa differenza all’opera. E dal momento che entrambe le estremità sono eterne, ne segue necessariamente che anche l’intervallo lo è. Il divenire è eterno.

## XI.

Per Aristotele il primo motore è necessario non già perché il movimento ha un inizio, ma proprio perché non ha né cominciamento né fine. Il movimento è eterno, perpetuo, in quanto perpetua ed eterna è la misura della differenza

<sup>45</sup> Si veda J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a cura di G. Dalmasso, Milano 2010.

<sup>46</sup> H. Bergson, *Histoire de l’idée de temps*, cit., p. 146.

aritmetica tra due termini eterni e immutabili. Il rapporto tra Dio e il mondo, in Aristotele come in Platone, è, allora, il rapporto tra l'immutabilità e il movimento. Aristotele, però, lo descrive nei termini di un'implicazione logica. Dio è causa eterna come un principio o una definizione da cui il mondo, l'effetto eterno, deriva come una conseguenza necessaria, un teorema. La coeternità di Dio e del mondo implica che tra i due non vi sia altro che una dimostrazione – il *Logos* – perché per eliminare il Dio del *Timeo* bisognava arrivare a una concezione della causalità che permettesse di far uscire automaticamente il divenire dall'immutabilità, il tempo dall'eternità. Il demiurgo platonico, in altri termini, doveva rientrare nella *noesos noesis* e questa, per parte sua, doveva "assumersi" l'onere di causare il mondo senza, tuttavia, uscire fuori di sé. E lo assume! Il Pensiero di Pensiero causa il mondo senza uscire fuori di sé perché Aristotele, anziché intercalare un'istanza mediatrice tra l'idea del Bene e le cose, il demiurgo, fa di questa stessa istanza una funzione della *noesos noesis*. In altre parole, se per Platone Dio era inferiore rispetto alle Idee, per Aristotele Dio è la Forma delle Forme. Il demiurgo platonico è sussunto nel Pensiero di Pensiero aristotelico perché questo, nonostante la sua immutabilità, causa il movimento. Ma come? Come può qualcosa di immobile, che non produce né agisce, muoversi, dunque agire e produrre? Come si passa da Dio, extra-temporale ed extra-spaziale, al primo cielo temporale e spaziale?

Per Bergson la spiegazione della causalità in termini di attrazione contenuta nel capitolo VII del XII libro della *Metafisica* non è la spiegazione definitiva. Qui Aristotele afferma che il mondo desidera Dio, è attratto da Dio e, per conseguenza, tende verso di lui. Dio sarebbe causa del mondo come un oggetto d'amore, come un ideale, e il mondo si muoverebbe attratto dalla sua perfezione, desideroso di raggiungerla. Per Bergson questa non è la spiegazione definitiva sia perché è una spiegazione che presuppone ciò che, invece, dovrebbe spiegare – l'azione divina<sup>47</sup>, sia perché, qualora fosse assunta come risolutiva, ignorerebbe tutti quei luoghi in cui Aristotele afferma che Dio, come primo motore, comunica il suo movimento con un contatto (*Fisica* III), un contatto che deve essere continuo (il moto è perpetuo) e che deve presupporre la contiguità del motore e del mosso, di ciò che tocca e di ciò che è toccato (*Fisica* VII). Bergson rileva che raramente gli studiosi si sono soffermati sulla definizione che Aristotele offre del contatto (*ama*) in termini di percezione (*aisthesis*), la sola che ci rivela come lo Stagirita pensi la causalità del primo principio. Per Aristotele il contatto è percezione, passaggio della forma dall'oggetto percepito al soggetto percipiente. Tuttavia, se il contatto è la trasmissione di una forma, «il faut se représenter Dieu et le ciel comme donnés de telle sorte que le ciel est la transmission [...] de la forme divine»<sup>48</sup>. E posto che il cielo non trasmette nulla a Dio, né tantomeno lo tocca, bisogna parimenti ammettere, coerentemente con queste premesse, una bizzarra conclusione, la stessa cui arriva Aristotele nel *De generatione* (323, a 31): Dio

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 176.

<sup>48</sup> Ivi, p. 179.

tocca senza toccare perché «se c'è un motore immobile, esso tocca il mobile, ma niente lo tocca».

## XII.

La parola definitiva di Aristotele sul nesso di causalità è una parola unilaterale, unilaterale ma non univoca. La teoria della causalità introdotta da Aristotele è una teoria della causalità unilaterale che Bergson propone di interpretare come una singolare specie di trasmissione per via di diminuzione.

La causalité c'est avant tout cette descente progressive des Formes [...] c'est le monnayage de la pièce d'or [...]: si l'on se donne la pièce d'or, on ne peut pas ne pas se donner en même temps la monnaie qui y est comprise; si l'on se donne la pensée immobile, on se donne la pensée mobile discursive, qui est comme la menue monnaie du ciel, et si l'on se donne Dieu immuable, éternel, on se donne le mouvement régulier, périodique du ciel qui est le temps, développement indéfini de cette éternité. La causalité c'est cela, c'est la nécessité, pour l'inférieur d'être donné quand on se donne le supérieur, c'est la nécessité pour l'incomplet d'exister dès qu'on se donne le complet, c'est d'un autre côté la transmission par voie de diminution d'elle-même, de ce qu'il y a de contenu dans la Forme<sup>49</sup>.

La causalità divina è una trasmissione per via di diminuzione e, sotto questo profilo, può dirsi libera, libera in senso spinoziano: Dio tocca senza essere toccato, causa senza essere causato. Dio causa diminuendosi, discendendo, trasmettendosi, e lo fa, almeno così sembra, per la sola necessità della sua natura. Tuttavia, in Aristotele, discesa, trasmissione e diminuzione sono sinonimi di equivocazione, analogia. Dio è causa in molti modi, molti quanti sono i gradi intermedi tra il puro Tutto e il puro Nulla. Per questo motivo, pur essendo unilaterale, la causalità per contatto riesce a render conto della duplicità dei punti di vista su unico processo: quello della causa efficiente e della causa finale. Ciò nonostante, secondo Bergson, la necessità, e dunque la libertà della causa, non sono, in realtà, garantite. La necessità del nesso causale è introdotta *ad hoc* sulla base di un postulato dogmatico taciuto, non formulato, ma nondimeno presente ovunque nel *Corpus* aristotelico. Esso afferma la necessità, per l'inferiore (l'incompleto), di darsi non appena si dà il superiore (il completo)<sup>50</sup>. L'immagine alchemico-economica è allora l'espressione di un dogma di fede, quasi una *petitio principii*: «si on se donne l'immutabilité conceptuelle, tout le reste en sort, comme la menue monnaie sort d'une pièce d'or, que si on se donne cette immutabilité absolue, le mouvement régulier, le temps est donné nécessairement»<sup>51</sup>. Questa concezione aprioristica della causalità, definitiva soltanto perché indimostrata e indimostrabile, tradisce, per Bergson, un rifiuto e non una verità: il rifiuto di pensare la durata in sé stessa, vale a dire: il movimento con il movimento, l'oro

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>50</sup> Ivi, p. 234. Qui si trova anche la quarta occorrenza dell'immagine della *pièce d'or*.

<sup>51</sup> Ivi, p. 181.

con l'oro. Gli antichi si rifiutano di vedere l'essere direttamente<sup>52</sup> e, perciò, ricorrono a simboli, forme e concetti come a sussidi che, sistematicamente, scambiano per la Cosa stessa, il movimento reale. Accade così che il moto, l'ignoto, è ogni volta ricostruito con l'immoto, il noto, e il nuovo, la creazione di novità, resta impensato. Fintanto che ci si pone e si comincia con l'immobilità, invece di «collocarsi nel mutevole e scorrere con lui le posizioni immobili»<sup>53</sup>, il movimento non può che risultare da un'addizione: l'addizione della (sua) negazione.

### XIII.

A Plotino Bergson dedica quattro lezioni nel suo corso sulla storia dell'idea di tempo ed è in queste lezioni che si trova la quinta occorrenza dell'immagine alchemico-economica dell'oro e delle monete. Plotino è il primo a studiare il movimento in sé e a interpretare il *Logos* come il principio di uno sviluppo o svolgimento necessario. «C'est un Logos qui fait que l'Un, la pure unité divine s'irradie en une intelligence, en une multiplicité d'intelligibles»<sup>54</sup>. L'irradiamento dell'Uno, in Plotino, è descritto come un processo di penetrazione vicendevole e simultanea di tutti gli intelligibili, un processo di implicazione reciproca sullo sfondo della loro reciproca esteriorità. Bergson giudica la visione di Plotino, la visione di una ragione generatrice, una visione semplice, semplice ma molto potente: mettendo il problema della derivazione del tempo (la durata) dall'eternità (l'immobilità) in primo piano, Plotino permette infatti di cogliere, retrospettivamente, il fondo comune alla filosofia di Platone e di Aristotele, la *quintessence de l'esprit grec*: l'intellettualismo. Lente di ingrandimento con cui guardare alla filosofia antica, Plotino, però, è anche il primo, tra i filosofi Greci, ad aver elaborato una teoria della coscienza. La coscienza è una modalità dell'Idea inconscia, la sua rifrazione nel tempo e nello spazio, il suo raddoppiamento. La coscienza – questa è, in sintesi, la tesi di Plotino – è l'Idea che si è riflessa allo specchio, il Pensiero che torna indietro, *en rébroussant son chemin*. Per Bergson, comprendere come mai l'Idea si esteriorizzi nella riflessione o, che è lo stesso, come mai il Pensiero inverta la sua rotta, significa, *ipso facto*, comprendere in che modo «la totalité des Idées, concentrée dans l'intelligence, dans le Nous [...] se déploie dans le temps»<sup>55</sup>. La genesi della coscienza dall'Idea ci dice, in altre parole, qualcosa sulla genesi del tempo dall'eterno perché il tempo, per Plotino, è di natura psicologica: «le temps, c'est l'âme même»<sup>56</sup>.

Coscienza, in Plotino, si dice in quattro modi (*Parakolouthesis*, *Parakolouthema*, *Sunaisthesis*, *Antilepsis*) e, tuttavia, essa è soprattutto un accompagnamento (*Parakolouthema*, *Parakolouthesis*), ancorché negativo,

<sup>52</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 284.

<sup>53</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 182.

<sup>54</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 185.

<sup>55</sup> Ivi, p. 197.

<sup>56</sup> Ivi, p. 223.

dell'Idea, quasi il suo oscuramento, il contrario, insomma, di un'illuminazione. La coscienza è un ipofenomeno dell'Idea, la realtà vera. *Sunaisthesis* e *Antilepsis*, rispettivamente sintesi e analisi, convergenza e divergenza, accordo e disaccordo, unificazione e divisione, sono i due sensi in cui si dice quest'accompagnamento generale o stato interiore dell'Idea, questa quantità negativa che è la coscienza. La vita psichica è infatti descritta da Plotino come la simultaneità dei due movimenti opposti della *conversio* e della *processio*, ma è solo lo studio di quest'ultimo che permette a Bergson di inquadrare in che modo, per Plotino, il tempo si estragga dall'eterno: «si nous voulons comprendre comment se produit la rencontre entre les deux courants, [...] il faut savoir [...] comment l'Idée tombe, comment se produit la chute de l'âme virtuellement contenue dans l'Idée»<sup>57</sup>. E poiché il tempo è dell'anima, nel duplice senso oggettivo e soggettivo del genitivo, la caduta di questa dall'Idea è, contemporaneamente, la generazione del tempo dall'eternità. Di tale caduta Plotino offre due spiegazioni: una spiegazione mitico-morale che interpreta la caduta come un inganno, un inganno dell'Idea da parte della materia. L'Idea è stregata: la materia le offre un'immagine di sé allo specchio che l'Idea interpreta, narcisisticamente, come l'immagine di una sua possibile maggiore perfezione; l'Idea è distratta, attratta e ingannata dalla materia come da una speranza: quella di avere un corpo e di diventare, per ciò stesso, più inclusiva, più universale, più perfetta. Plotino spiega la caduta dell'Idea nella materia nei termini di un gigantesco stadio dello specchio, uno stadio dello specchio cosmico in cui l'Idea è punita per la sua audacia e per il suo egoismo, ma dove, malgrado ciò, è viva e attiva l'attrazione reciproca fra due virtualità: quella dell'anima e quella del corpo. Il loro incontro «c'est la vie, c'est la vie dans le temps, la vie consciente de l'âme»<sup>58</sup>. L'altra spiegazione è, invece, una spiegazione fisico-metafisica che fa appello alla molteplicità inerente all'unità, ovvero al fatto che l'anima «est, avant tout, une puissance divisante, une activité divisante [...] une force de division»<sup>59</sup>. L'anima crea il suo corpo e lo crea perché lo è già. L'anima manifesta la sua unità dividendosi, la sua interiorità esteriorizzandosi o, che è lo stesso, la sua atemporalità temporalizzandosi. E questa manifestazione è necessaria. Alla caduta mitico-morale, Plotino sostituisce la necessità fisico-metafisica. Ed è a quest'altezza che Bergson ricorre nuovamente alla sua immagine.

#### XIV.

Nel III libro della quarta *Enneade*, Plotino presenta la discesa dell'anima nel corpo sia come «voyage magique» («l'âme est ensorcelée par son corps»<sup>60</sup>), sia come un movimento necessario (al momento opportuno, opportuno perché determinato, ogni anima cade nel corpo come se dal corpo fosse chiamata) tale

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 211.

<sup>58</sup> Ivi, p. 215.

<sup>59</sup> Ivi, p. 219.

<sup>60</sup> Ivi, p. 220.

per cui l'anima discende, si divide e lo fa automaticamente (*oion automatos*). L'anima procede verso ciò che meglio la riflette («ce qui lui est conforme»<sup>61</sup>), ma questo procedere verso il corpo è necessario (*prosporon soma*).

Nous avons déjà employé une comparaison à laquelle il faut que nous revenions; c'est la comparaison du monnayage d'une pièce d'or. Une pièce d'or étant donnée, il faut que toute la monnaie en soit tirée et quand il s'agit de cette pièce infiniment précieuse qui est l'âme, infinie est la monnaie qui s'en tire. On irait, une fois entré dans cette voie, à l'infini<sup>62</sup>.

L'Idea diviene coscienza perché è *già* coscienza; l'intelligibile (l'eterno) si prolunga nell'anima (il tempo) perché è *già* anima e questa marcia o *generatio* è eterna e necessaria. La genesi dell'anima dall'Idea e del corpo dall'anima è descritta nei termini di una necessità intrinseca perché

C'est une nécessité interne de déroulement qui fait que l'Idée devient consciente, que l'intelligible se prolonge en âme, étant déjà âme, et disparaît en tant qu'on considère la partie supérieure de l'âme [...] ce qui fait que cette âme va en avant, marche toujours en avant dans le sens du multiple, ce qui fait par conséquent que l'âme se dédouble dans le corps et en quelque sorte se matérialise<sup>63</sup>.

## XV.

Una necessità interna governa anche la generazione del tempo dall'eternità. La teoria plotiniana del tempo è esposta nel VII libro dell'ottava *Enneade*, il cui titolo, significativo, è *Della contemplazione e della natura*. Significativo perché l'idea centrale di questo libro, essenziale, secondo Bergson, per l'intelligenza dell'intera filosofia di Plotino, è che la natura, la produzione degli esseri, la generazione materiale di tutte le cose, derivi dalla contemplazione, l'Idea pura, il puro intelligibile, come la sua distrazione. La natura è la diminuzione dell'intelligibile, «une distraction de la contemplation»<sup>64</sup> la quale, essendo chiusa in sé stessa, come l'aristotelico Pensiero di Pensiero, può uscire da sé solo dimenticandosi, dunque restando presso di sé, ma amnesica. La generazione della natura dall'Idea avviene, infatti, per distrazione: l'Idea si dimentica di sé, si distoglie da sé. Di conseguenza, l'aumento dell'azione e della produzione materiale, risulta correlativo alla diminuzione della contemplazione, contemporaneo a un affievolimento del concetto. Questo risultato, commenta Bergson, «est inévitable (...) la philosophie du concept aboutit nécessairement à cette conclusion que l'action est une moindre contemplation»<sup>65</sup>.

Anche il movimento intrinseco all'intelligibile – l'eterno –, causa del moto sensibile – il tempo –, è pensato da Plotino sul doppio livello mitico e speculativo ma, a entrambi i livelli, è descritto come un movimento sul posto e non come

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 225.

una traslazione. Da un punto di vista mitico, il movimento si presenta come un'agitazione intrinseca all'Idea. L'anima virtualmente contenuta nell'Idea, la agita, mettendo in moto il tempo che, nell'intelligibile, l'eterno, riposa<sup>66</sup>. Da un punto di vista speculativo, il movimento è, invece, quello di una parte dell'anima: la parte che si temporalizza imitando, con ciò, la sua parte eterna. Il tempo è la vita dell'anima, nello stesso modo in cui l'eternità è la vita dell'Idea. Il tempo è il divenire coscienza dell'Idea, la sua *animazione*, ma questo divenire è necessario perché, per Plotino, il tempo è presente nell'eternità alla stregua di uno slancio intrinseco. Il tempo è il *clinamen* dell'eternità, la sua deviazione interna. La seconda ipostasi, il *Nous*, ancorché atemporale, è infatti già uno sviluppo dell'Uno, uno sviluppo immanente, e questa intuizione, l'intuizione di un movimento consustanziale all'immobile, il primo principio, è, agli occhi di Bergson, la novità introdotta da Plotino, il suo «artefice»<sup>67</sup>. L'Uno è attività, irradiazione, visione attiva e gli intelligibili sono delle visioni dell'Uno secondo il duplice senso del genitivo. Il *Nous*, spiega Bergson,

c'est comme un point sur l'Un, c'est un point sur l'Idée. Il faut se représenter des rayons de lumière qui sortiraient de l'Un et qui y rentreraient *immédiatement*, comme s'ils voulaient à peine sortis reprendre contact avec l'Un; c'est comme une *série d'allées et venues*<sup>68</sup>.

Che il movimento sia sul posto (Bergson lo paragona a una gommapiuma) significa che l'Uno si scambia e si equivale con gli intelligibili<sup>69</sup>. Non c'è soluzione di continuità tra l'Uno e il *Nous* e l'anima universale, la terza e più importante ipostasi, non è altro che il prolungamento all'infinito di tutti i raggi che l'Uno-*Nous* emana incessantemente. Cercando uno slancio interno all'Uno come principio infinitamente uno e infinitamente semplice, Plotino ha quindi dimostrato che il tempo, il processo di generazione e moltiplicazione, è «*déjà sur le chemin*»<sup>70</sup>, come un momento necessario dell'eternità. *La materia è luce*, quindi, *mais une lumière affaiblie*.

## XVI.

In *Introduzione alla metafisica* Bergson afferma che vi sono due modi di conoscere un'unica realtà: il primo consiste nel girargli attorno ed è un modo relativo: la Cosa vi è espressa in funzione di ciò che non è e, perciò, fugge, s'attarda. La sua traduzione in simboli è, per definizione, imperfetta e l'analisi, in quanto consta di una traduzione, dunque di uno sviluppo in simboli che rappresentano la Cosa secondo punti di vista successivi, non può che proseguire all'infinito in ragione della sua strutturale incompletezza. Il secondo modo di conoscere una

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 226.

<sup>67</sup> Ivi, p. 230.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> Ivi, p. 236.

cosa consiste nell'entrarvi dentro ed è un modo assoluto: la Cosa è espressa per come è, in quanto tale, nella sua perfezione, perché è colta nella sua semplicità e indivisibilità dall'intuizione, un atto semplice e indiviso<sup>71</sup>. «Visto dall'interno, un assoluto è dunque qualcosa di semplice; visto dall'esterno, cioè relativamente ad altro, diviene, *in rapporto a quei segni che lo esprimono*, la moneta d'oro di cui non si sarà mai finito di dare il resto»<sup>72</sup>. E per Bergson, «ciò che si presta nello stesso tempo a un'apprensione indivisibile e a un'enumerazione inesauribile è, per definizione, un infinito»<sup>73</sup>.

Quello della metafisica tradizionale, antica e moderna, è stato un modo di conoscere relativo, incapace di cogliere l'assoluto: il suo procedimento era analitico anziché intuitivo e un assoluto, per Bergson, non può essere dato che per intuizione, anche se l'intuizione, in quanto tale, è inesprimibile. Invero, secondo Bergson non abbiamo che due mezzi di espressione: il concetto e l'immagine: «è in concetti che il sistema si sviluppa, è in un'immagine che si rinchiude quando lo si respinge verso l'intuizione da cui discende»<sup>74</sup>. Tuttavia, rispetto alla potenza del concetto e del simbolo che lo riveste, la potenza dell'intuizione e dell'immagine che la traduce è assai superiore. All'impotenza del primo, corrisponde, infatti, la potenza della seconda. E sebbene non vi sia immagine che sostituisca l'intuizione della durata, nondimeno, «le immagini possono [...] dirigere l'attenzione verso un punto concreto in cui c'è un'intuizione da cogliere»<sup>75</sup>. L'immagine alchemico-economica è un'immagine di questo tipo. Ombra del corpo di Bergson che, col suo sforzo di penetrare il *Mouvant*, la proietta ogni volta alle sue spalle, l'immagine della *pièce d'or* è mediatrice perché virtuosa ed è virtuosa perché è una forza, una potenza in atto in grado di provocare «un certo lavoro che, nella maggior parte degli uomini, le abitudini mentali più utili alla vita tendono a bloccare»<sup>76</sup>. Critica nei riguardi della causalità *sui generis* elaborata dai filosofi delle Forme, essa rivela qualcosa dell'intuizione bergsoniana e, contemporaneamente, genera un'attitudine in chi la intercetta, un'attitudine biologica più che economica, chimica più che alchemica.

## XVII.

Nel quarto capitolo de *L'evoluzione creatrice*, il principio della moneta è presentato come il principio di un debito infinito<sup>77</sup>: la temporalità mondana non eguaglierà mai l'eternità divina e, di conseguenza, la circolazione aurea è compromessa, impossibile. L'oro non può essere usato *direttamente* come moneta perché la sua trascendenza è di principio, la sua incorruttibilità è inviolabile e

---

<sup>71</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, cit., p. 111.

<sup>75</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 155.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 301.

la sua eminenza è un diritto naturale impossibile da alienare. «Figlio di Zeus, che non tarpe né vermi mangiano, l'oro scorre dalla sua stessa forza»<sup>78</sup>. L'oro è *causa sui*, ma non lo è nello stesso senso in cui è *causa omnium rerum*. In quanto principio di pienezza e continuità, il principio della moneta ha permesso alla metafisica tradizionale, antica e moderna, di scovare quest'altro senso – il *quantum* di vile moneta necessario a corrispondere l'oro – e di fissarlo una volta per tutte. In altre parole, il principio dell'oro è un principio di ragion sufficiente per l'insufficienza della moneta: nel migliore dei casi, migliore perché più generoso è il principio (è il caso di Plotino), essa sarà totalmente convertibile in oro; nel peggiore, invece, essa lo sarà solo parzialmente e il suo valore non sarà che un multiplo del valore dell'oro (è il caso di Aristotele), o solo derivatamente, tramite un'altra moneta, a sua volta convertibile in oro (è il caso di Platone). In ciascun caso, però, data l'arbitrarietà e il carattere convenzionale dell'atto con cui il valore è stabilito, la moneta non sarà mai altro che *moneta fiat*. Coperta e garantita nella sua circolazione dalla riserva aurea in linea di diritto, essa non lo è in linea di fatto. Fintanto che l'aseità dell'oro-causa è assunta come sinonimo di trascendenza ed eminenza, la moneta resta infatti priva di ogni valore intrinseco<sup>79</sup>: essa è creata dal nulla, nel senso che il nulla ne è il fondamento. La sua esistenza è contingente perché la necessità che la lega all'oro non è reale, ma solamente logica, speculativa nel senso finanziario del termine<sup>80</sup>. L'insufficienza quindi resta, e resta costitutiva: pur essendo l'oro da qualche parte, e anzi proprio perché è da qualche parte anziché nella moneta, questa avrà bisogno di un garante; la moneta avrà valore solo grazie a un principio eteronomo di autorità, sia esso il demiurgo, la materia o l'anima universale, che, intercalandosi tra l'oro e la moneta, assicuri in qualche modo la bontà e la legalità della loro corrispondenza. *Menue*, la moneta è minoritaria, minoritaria in senso kantiano: parteciperà dell'oro, ma per analogia, essendone soltanto un grado infinitamente inferiore e, perciò, infinitamente dipendente.

## XVIII.

La filosofia delle Forme è una filosofia del peccato e della purificazione, della colpa e della redenzione: il divenire è la diminuzione dell'essere, la materia la deficienza della forma, l'esistenza la sciagura toccata in sorte all'essenza, il corpo l'errore dell'anima e il fisico «la corruzione del logico»<sup>81</sup>. Di conseguenza, affinché vi sia il movimento, deve esserci, *da qualche parte*, l'Immutabile, il Puro,

---

<sup>78</sup> Pindaro, *Le odi*.

<sup>79</sup> «Il principio trascendente è spodestato dalle stesse distinzioni di valore che impone. Mancando completamente il rapporto con gli enti, perde ogni reale presa su di essi. Le contorsioni del *Parmenide* illustrano bene l'agonia del principio, la fatua pretesa d'essere che rappresenta»; A. Pardi, *Prefazione* a G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona 2013, p. 15.

<sup>80</sup> «La metafisica naturale della mente specula sul divenire»; H. Bergson, *Durata e simultaneità*, a cura di F. Polidori, Milano 2004, p. 61.

<sup>81</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 303.

il Santo, il Giudice. «Se il movimento esiste, la moneta è contata, l'oro è da qualche parte»<sup>82</sup>. Ma “da qualche parte” significa “da nessuna parte”.

La terza concezione della causalità, terza rispetto a quella efficiente per impulso e finale per attrazione, è una concezione “sui generis” il cui principio è formulato da Bergson in questi termini: la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi tra questi e il puro nulla, «sempre supponendo che gli spiccioli si offrano automaticamente»<sup>83</sup> e che l'oro, aggiungiamo noi, da qualche parte, sia. Le clausole sono importanti perché mostrano che il principio della moneta si nutre di una supposizione anziché di un dato immediato. La generazione automatica delle monete dall'oro e la (kantiana) posizione della sua esistenza sono una possibilità e non una realtà. Per i Greci, però, ad eccezione dei Megarici, il possibile precede il reale e, precedendolo, lo fonda. La vera relazione è infatti «quella che si trova tra i due membri di un'equazione: il primo termine, l'oro, è un termine unico; il secondo termine, la moneta, è la somma di un numero infinito di parti»<sup>84</sup>. Ma quanta moneta, si domanda Bergson, sarà necessaria per eguagliare il pezzo d'oro? Quanto denaro servirà per sanare il debito? Una quantità infinita, infinita privatamente: «se la somma delle monete prosegue all'infinito senza mai essere cominciata, l'unico termine che le equivale è eterno»<sup>85</sup>. La moneta si conta, la circolazione è eterna, eterna ma senza vita: «c'est la répétition et la succession pure»<sup>86</sup>. Il mutamento ha l'immutabile a suo fondamento perché l'eternità di immobilità (il sistema di Idee o Intelligibili) è causa della perpetua mobilità (la *vanitas* o vicissitudine universale), ma una causa transitiva e remota. L'eternità di morte è una causa deficiente per un effetto che lo è altrettanto. «Il presentarsi reciproco di questo zero e di questo tutto equivale alla posizione di tutti i gradi di realtà che misurano l'intervallo [...] per spiegarli è sufficiente mostrare la *distanza* dal modello»<sup>87</sup>. La causalità *sui generis* è una causalità transitiva perché, transitando, trasmettendosi, il principio diminuisce la propria potenza, si indebolisce, si distanzia da sé. La necessità si allenta di grado in grado come la luce di un sole che sta tramontando e che, tramontando, muore a poco a poco di una morte termica. Questo significa pensare il cambiamento come diminuzione d'essere, entropia: la vita è oscuramento, aumento di disordine, moneta spiccia, morte. Lontana dall'oro, la durata non è nient'altro che un'eternità diluita, annacquata. E la liquidità del contante, si sa, è ben poca cosa rispetto alla solidità del lingotto che, lasciato solo, in un'eternità fredda e crudele (quella del *caveau*, ad esempio), si lega indisturbato con l'oro in un matrimonio alchemico, ma combinato.

<sup>82</sup> Ivi, p. 308.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 301.

<sup>87</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 310.

**XIX.**

Per Bergson l'eternità è una questione di vita e non di morte. E l'eternità di vita è la durata, la durata spinta al massimo, accelerata, contratta. Vitale, l'eternità è il vero tempo, il tempo compreso e sentito intensivamente, «la forme la plus qualitative de la durée»<sup>88</sup>. Il vero tempo non è la degradazione dell'eternità, ma la sua affermazione più pura perché l'eternità di vita è la realtà sentita e sperimentata nella sua attualità e perfezione («l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è»<sup>89</sup>; «per realtà e perfezione intendo la stessa cosa»<sup>90</sup>), affermata e non denegata. Per Bergson, come per Spinoza, *aeternitas* significa *actuositas*. L'eternità è l'esistenza stessa, «l'esistenza infinita in atto»<sup>91</sup>. Ed è un'esistenza libera, *mouvante*, perché dissociando l'eternità dall'immutabilità e agganciandola alla necessità dell'esistenza, nulla ha impedito a Spinoza «de l'appliquer aux modes impliquant un changement, dès lors qu'ils suivent nécessairement de l'attribut qu'ils modifient»<sup>92</sup>. Dissociata dall'immutabilità ed estesa a tutti i modi (*Etica* I, definizione VII), l'eternità non è un'altra cosa, altra nel senso di separata, dalla durata e quest'ultima, non essendo più una proprietà esclusiva dei modi (*Etica* II, definizione II), «conquiert une positivité nouvelle, car elle cesse d'être le signe de la finitude»<sup>93</sup>. *Ogni cosa è eterna*, quindi, perché *ogni cosa dura*. «Continuità indefinita di esistenza»<sup>94</sup>, «transizione vissuta»<sup>95</sup>, piena affermazione dell'esistenza nella sua positività, la durata è il marchio «de la puissance de l'existence qui s'affirme et persévère dans l'être»<sup>96</sup>, l'espressione *indefinita* di quella potenza *infinita* e completamente attuata che è la Sostanza di Spinoza: ennesima potenza, il contrario di un'essenza eminente. Non è forse un caso, allora, che l'immagine della *pièce d'or* faccia la sua ultima apparizione nel corso tenuto al Collège de France e dedicato al *Trattato sulla riforma dell'intelletto*, un corso il cui obiettivo era, significativamente, quello di mostrare l'irriducibilità di Spinoza. Il confronto con Plotino è qui, come nel corso successivo consacrato all'*Etica*, funzionale a mostrare in cosa, Spinoza, lo superi. E dal momento che Plotino esprime la quintessenza dello spirito greco e che la metafisica moderna non è, al fondo, nient'altro che l'elaborazione dell'intuizione antica, mostrare in cosa Spinoza eccede Plotino significa, *ipso facto*, mostrare in cosa Spinoza ecceda l'intera tradizione metafisica. Ed è in un punto preciso e concreto, quello dell'intuizione, che si compie questo oltrepassamento.

<sup>88</sup> L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson e Spinoza*, p. 301.

<sup>89</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 151.

<sup>90</sup> B. Spinoza, *Etica*, II, definizione VI, in Id., *Etica*, a cura di S. Giametta, Torino 2009, p. 46.

<sup>91</sup> B. Spinoza, *Riflessioni metafisiche*, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano 2007, p. 366.

<sup>92</sup> C. Jaquet, *Temps, durée et éternité chez Spinoza et dans la tradition scolastique*, in Id., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris 2005, p. 55.

<sup>93</sup> C. Jaquet, *La perfection de la durée*, in Id., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., p. 68.

<sup>94</sup> B. Spinoza, *Etica*, II, definizione V, spiegazione, in Id., *Etica*, cit., p. 46.

<sup>95</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 48.

<sup>96</sup> C. Jaquet, *La perfection de la durée*, cit., pp. 69-70.

**XX.**

Nelle prime lezioni Bergson individua e commenta quelli che, a suo avviso, sono i principi ispiratori dell'intera filosofia greca: il principio della dissociazione tra sensibile e intelligibile, grazie a cui la scissione pone il suo marchio dappertutto, e il principio della moneta, principio che fa di eminenza, analogia e gerarchia i tre vizi teologici dell'Uno. Bergson ritiene che questi principi siano solo parzialmente esplicativi della filosofia di Spinoza, vale a dire del rapporto che c'è tra la Sostanza e gli attributi, tra questi e i modi e tra i modi e la Sostanza. In Spinoza, infatti, c'è qualcos'altro, qualcosa che differisce profondamente dallo spinozismo; qualcosa presso cui Bergson, come confessa a Jankélévitch, si sente a casa<sup>97</sup>.

Quella tra Spinoza e Bergson è senza dubbio un'affinità elettiva, una «*communauté d'intuition*»<sup>98</sup>. Deleuze ha celebrato le loro nozze, nozze chimiche e non economiche, e, dopo di lui, molti altri, tra cui spicca soprattutto Zourabichvili, hanno ripetuto lo stesso rito. Eppure, la loro è stata un'impregnazione reciproca assai graduale. Il rapporto di Bergson con Spinoza è complesso e, senza dubbio, ambivalente. Per un verso Spinoza rappresenta l'apoteosi della metafisica tradizionale in quanto la sistematicità, la coerenza logica, il privilegio accordato all'essenza e l'attrazione per l'eternità, raggiungono, soprattutto nel primo libro dell'*Etica*, il massimo livello. Per altro verso però, Bergson non fa che scontrarsi con l'inassimilabilità di Spinoza alla "categoria" da lui stesso inventata. Spinoza non è un filosofo delle Forme. In lui non c'è traccia di caduta, degradazione, corruzione e peccato. Il tempo appare oscuro, è vero, ma solo nella misura in cui il fine, assieme al possibile, la contingenza e il negativo, sono eliminati. La determinazione ne fa le veci mettendo al bando, con un unico atto, ogni ricorso ai simboli e ogni credenza nell'occulto. Al loro posto, però, Spinoza non introduce nessuna garanzia, nemmeno quella di Dio. La necessità è l'unica modalità della Sostanza e l'eguaglianza infinita di tutti gli attributi non fa sconti. Differenze sì, ma nessun privilegio. E tuttavia, se non perdona, è solo nella misura in cui beatifica, nella misura in cui beatifica senza interposta persona. Non c'è pietra filosofale che salvi le anime bagnandole nell'"acqua remota" del "grembo d'oro". Nessun "solvo et coagula" e nessuna pietra morale che possa contraffare la natura estorcendole il segreto della creazione. La pietra non c'è, il grembo non c'è, la morale non c'è, il segreto non c'è. C'è solo Dio e Dio è la natura.

Spinoza ha inventato l'immanenza, l'immanenza assoluta di Dio al mondo, della causa all'effetto, dell'eternità al tempo e, per questo motivo, la sua è l'unica ontologia riuscita secondo Deleuze, riuscita, perché è un'*etica*, un'etologia più che una morale. Al giudizio morale Spinoza sostituisce una prova fisica, chimica: la sperimentazione dell'eternità. Ed è una prova accessibile a tutti, sebbene a ognuno

---

<sup>97</sup> Lettera del 7 luglio 1928 di Bergson a Jankélévitch, in H. Bergson, *Melanges*, Paris 1972, p. 1487.

<sup>98</sup> Questa è l'espressione utilizzata da Lionel Astesiano nel suo lavoro dedicato a Bergson e Spinoza.

da sé. Invero, per Spinoza l'eternità dell'essenza non si raggiunge successivamente, al compimento o alla fine della propria esistenza. Immanenza significa, come dice Deleuze, che «essa è strettamente contemporanea, coesistente all'esistenza nella durata»<sup>99</sup>. Per Spinoza noi siamo già eterni, «nous ne le devenons pas au cours du temps»<sup>100</sup> ed è per questo che l'accrescimento della propria potenza, così come la sua depressione<sup>101</sup>, si avvertono immediatamente. All'idea adeguata corrisponde *simul et aequalis* l'affetto di gioia, a quella inadeguata *simul et aequalis* l'affetto di tristezza. In luogo di ristabilire un ordine morale, la prova etica «ratifica *subito* l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati. In luogo di una sintesi che distribuisce ricompense e castighi, essa si limita ad analizzare la nostra composizione chimica»<sup>102</sup>. La prova etica è la prova dell'oro e della creta di cui Spinoza fa parola a Oldenburg nella lettera LXXVIII.

## XXI.

Non c'è una sola occorrenza del termine “parallelismo” in tutta l'*Etica*. Ma questo a Bergson sfugge. Il termine lo ha inventato Leibniz ed è stato introdotto solo dopo, a cose fatte ed *Etica* scritta. Spinoza, per parte sua, scrive sempre e solo: “simul et aequalis” perché “parallelismo”, in Spinoza, significa esistenza di un solo e stesso ordine (*Etica* II, proposizione VII), un ordine diverso da quello che Bergson contrappone al disordine nel *L'Evoluzione creatrice*: l'*ordo*, in Spinoza, è la struttura relazionale del reale, l'espressione diretta della causalità immanente divina. L'*ordo* è, cioè, *connexio*, connessione, piano infinito e assoluto di eguaglianza nella differenza, piano di immanenza, continuità di eterogeneità, *coincidentia oppositorum*. *Ordo* significa  $A=B$ . Se vi è qualcosa come un parallelismo in Spinoza esso, infatti, si comprende «solo dal punto di vista di un Dio immanente e di una causalità immanente»<sup>103</sup>. Che sia immanente significa che Dio è causa di sé *nello stesso senso* in cui è causa di tutte le cose. L'immanenza, perciò, è il pericolo pubblico numero uno<sup>104</sup>.

Fino a Spinoza la filosofia ha funzionato essenzialmente per sequenze. In questo senso, le sfumature date alla causalità diventavano essenziali. La causa originaria venne definita in molti modi (prima, emanativa, immanente, creazionista), ma con Spinoza tutto cambiò. Spinoza ha liberato la causa immanente dalla subordinazione a tutti gli altri tipi di causalità. «La causa immanente era presente nelle sequenze filosofiche, ma relegata in un cantuccio,

<sup>99</sup> G. Deleuze, *Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Napoli-Salerno 2013, p. 40.

<sup>100</sup> C. Jaquet, *La perfection de la durée*, cit., p. 70.

<sup>101</sup> L'eternità di morte è definita da Bergson come «la traduzione, in termini di pensiero, di un certo indebolimento della nostra vitalità»; H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 175. In questo senso essa non ha altra realtà che concettuale.

<sup>102</sup> G. Deleuze, *Filosofia pratica*, cit., p. 41.

<sup>103</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999, p. 85.

<sup>104</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 71.

priva di uno statuto preciso»<sup>105</sup>. Spinoza l'ha strappata via dalle sequenze. Basta sequenze, basta *monnayage*! C'è solo una causa e questa causa è immanente. Tutta la filosofia di Spinoza si basa «su questo bizzarro tipo di causa che resta comunque presso di sé, in cui produzione e prodotto coincidono. Dio è nel mondo ed il mondo»<sup>106</sup>. Ogni cosa, perciò, è ordinata, eterna, dorata. Ogni moneta è d'oro perché Spinoza pensa l'identità tra Dio e il mondo *sub specie implicationis*. Spinoza non riduce, come invece crede Bergson, il principio di causalità al principio di identità. Dio, l'oro, non ha altra esistenza che nel mondo, le monete, pur non risolvendosi mai in nessuna di queste. La materia va incontro a Spinoza, non gli resiste, perché implicato necessariamente con ciascuna, l'oro, da ciascuna, differisce per natura e non per grado (*Etica* I, proposizione XVII). Ogni moneta, quindi, ha tutto l'oro, ma non tutte le sfumature dell'oro. Ogni moneta è diversa, ma diversa modalmente, formalmente. Questo significa che la distinzione numerica non è una distinzione reale: ogni moneta è un modo dell'oro, ma un modo come un gradiente, un gradiente *finito* della sua potenza *infinita*. *La materia è luce*, quindi, *mais pas affablie*. *Ubique in omnibus, omne in omne*, l'oro è *praesentissimus* in ogni moneta con la stessa intensità. L'oro circola a velocità assoluta in ogni velocità relativa perché, considerato dal punto di vista dell'oro, l'oro è luce e ogni metallo è illuminato. Ogni moneta è *visio Dei*. La necessità non si allenta: nell'effetto vi è tanta realtà quanta ve ne è nella causa.

## XXII.

Attratto dalla potenza più che dall'essenza, capace di viaggiare a una velocità maggiore di quella della luce, Spinoza, il Saggio supraluminale, ha attratto, a sua volta, tutti i suoi contemporanei e successori, compreso Bergson. Spinoza brilla come l'oro e irresistibile, in quanto esempio di una coerenza e di una potenza ineguagliabili, si mostra refrattario alle Forme nello stesso modo in cui lo è la materia. Spinoza è intrattabile fintanto che il trattamento è quello riservatogli dall'intelligenza strumentale. Bergson lo sapeva, e sapeva che questa resistenza era la prova della sua libertà e della sua differenza. Lo spinozismo non è Spinoza perché il sistema non è l'intuizione. Sulle tracce di questa intuizione Bergson si mette nel corso al Collège del 1911. Ma è solo nella conferenza bolognese dello stesso anno che, guadagnando quota, Bergson viaggia alla velocità di Spinoza. Invero, riconoscendone l'irriducibilità, «Bergson aperçoit, sans insister, à quel point elle se rapproche de la sienne»<sup>107</sup>.

Nella conferenza dedicata a *L'intuizione filosofica* Spinoza compare assieme a Berkeley. Compare ma viene subito abbandonato. «Ci porterebbe troppo lontano»<sup>108</sup> dice Bergson. Eppure, anche se solo per qualche istante, Spinoza compare e compare come un lampo che squarcia la notte di ogni sistema. La

<sup>105</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>106</sup> Ivi, p. 72.

<sup>107</sup> L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, cit., p. 116.

<sup>108</sup> H. Bergson, *L'intuizione filosofica*, cit., p. 104.

conferenza è dedicata all'intuizione. Bergson la oppone all'«esposizione formale e sistematica di un pensiero, la quale, per quanto seducente e fonte, sovente, di «gioia estetica e soddisfazione»<sup>109</sup>, non è l'anima di una filosofia, ma solo il suo corpo. Al cuore di ogni filosofia c'è «qualcosa di semplice, di infinitamente semplice»<sup>110</sup>. Qualcosa come un'intuizione. E qual è, si domanda Bergson, l'intuizione di Spinoza? I concetti della sua filosofia, aristotelici e scolastici, cartesiani e leibniziani, non sono infatti, l'essenziale. I concetti sono contingenti, storici perché relativi allo spazio e al tempo. L'intuizione, al contrario, è eterna e, proprio per questo, inesprimibile come tale. Serve un'immagine, un'immagine mediatrice perché, pur non essendo l'intuizione generatrice di una dottrina, essa, nondimeno, «ne deriva immediatamente, e vi si avvicina più di ognuna delle singole tesi, più anche della loro combinazione»<sup>111</sup>. E qual è l'immagine mediatrice della filosofia spinoziana? Bergson è cauto ma deciso nel presentarla. Essa, ci dice, è qualcosa di simile

al sentimento di una *coincidenza* tra l'atto attraverso cui il nostro spirito conosce perfettamente la verità e l'operazione con la quale Dio lo genera. È l'idea secondo cui la conversione degli Alessandrini, quando diviene completa, fa *tutt'uno* con la processione; analogamente l'uomo, uscito dalla divinità, quando rientra in essa, percepisce un *movimento unico* là dove aveva percepito inizialmente due movimenti contrari di andata e ritorno. L'esperienza morale si incarica qui di risolvere una contraddizione logica e di far sì, attraverso una brusca soppressione del tempo, che il *ritorno sia un andare*<sup>112</sup>.

### XXIII.

L'immagine mediatrice di Spinoza è l'intuizione, l'intuizione della reciprocità di un movimento. Un doppio movimento unico. Questa è la vertigine della *causa sui*. L'immediatezza della derivazione razionale è sinonimo di velocità infinita: se la rallentiamo, abbiamo *l'Evoluzione creatrice*, se comprimiamo questa, abbiamo *l'Etica*. Spinoza e Bergson sono due velocità relative. Ma relativo significa reciproco. Coincidenza di pensare ed essere, conoscere e fare, agire e patire, causa ed effetto, l'intuizione è il punto preciso e concreto in cui Spinoza e Bergson superano Plotino. Anche per Spinoza, infatti, pensare non significa platonizzare, speculare. Pensare significa essere, fare, sperimentare. L'identificazione tra conversione e processione implica il rifiuto della distinzione tra soggetto pensante e oggetto pensato perché per Spinoza, come per Bergson, la conoscenza di un oggetto si acquisisce, in qualche modo, dall'interno, mediante l'identificazione all'oggetto stesso. *Immanenza significa intimità*. Se quindi Spinoza sembra proseguire lungo la direzione di Plotino, in realtà, lo supera, lo trasfigura. Per Plotino l'uomo si allontana da Dio e, in un secondo tempo, *secondo nel senso di successivo*, intraprende il cammino inverso per ritrovarlo.

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 100.

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Ivi, p. 111.

<sup>112</sup> Ivi, p. 105.

Ma non vi giungerà mai. Unilaterale, la causa emanativa è dissimmetrica, diseguale. Per Spinoza, al contrario, la presa di coscienza di questa distanza è *già* comunione con Dio e lo è perché, in realtà, non è di una presa di coscienza che si tratta. Quella *dell'eternità* (genitivo soggettivo e oggettivo) non è una riflessione ma un'intuizione e l'intuizione è un atto, un'esperienza integrale. Spinoza è molto chiaro su questo quando, nello scolio della proposizione XXIII del V libro dell'*Etica* scrive che «non può tuttavia avvenire che ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, poiché né si può dare nel corpo traccia alcuna di ciò, né l'eternità può essere definita dal tempo o avere relazione col tempo. Nondimeno, sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni»<sup>113</sup>.

Il tempo, il tempo cronologico, non è la durata. Ed è per questo che la durata, a sua volta, non è privazione d'eternità. L'eternità, quando è vivente, è in relazione alla durata che si definisce perché, sia per Spinoza che per Bergson, è nell'esperienza e con l'esperienza che l'eternità diviene reale. Eppure, si tratta di un'esperienza limite: l'eternità è «la concrezione di ogni durata»<sup>114</sup>, una “brusca soppressione del tempo”, perché è solo nel tempo, nel tempo lineare che la caduta e l'allontanamento sono reali. Azzerando la cronologia e contrastando le superstizioni, la mente, quando pensa *sub specie aeternitatis*, si accorge che l'andare fa tutt'uno col tornare. In Plotino, queste due nozioni designano due movimenti inversi ma incommensurabili: il primo esprime il tentativo di conoscere Dio, il secondo il tentativo di realizzarne la volontà<sup>115</sup>. Al contrario, per Spinoza e Bergson questi due movimenti sono il medesimo. Essi si realizzano in un'unica esperienza morale: la prova etica che, abolendo il tempo, risolve la contraddizione logica e pensa il movimento, senza contraddizione, come *coincidentia oppositorum*, continuità d'eterogeneità, causalità circolare<sup>116</sup>.

## XXIV.

«Le Dieu de Spinoza est lui-même volonté de connaissance, la conversion est déjà procession»<sup>117</sup>. Conoscere Dio, per Spinoza, significa immediatamente realizzarne la volontà. Ma dal momento che Dio, per Spinoza, non ha né volontà né intelletto, conoscere Dio, l'oro, la luce, significa, semplicemente, realizzarlo. In tanto conosco Dio, in quanto Dio è, e, in tanto Dio è, in quanto lo conosco, *per come lo conosco*. Pensare Dio significa esserlo. Immediatamente. Allo stesso modo, per Bergson, l'intuizione o processione dello slancio vitale si situa già nell'intuizione o conversione dell'élan: il conoscente è identico al conosciuto. L'intuizione è una conoscenza attiva, una visione creatrice: conoscere la creazione, per Bergson, equivale a creare. «L'intuition est donc à la fois la saisie

<sup>113</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 239.

<sup>114</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 176.

<sup>115</sup> L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, cit., p. 113.

<sup>116</sup> C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris 2009, pp. 398-405.

<sup>117</sup> L. Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, cit., p. 113.

d'un absolu et sa création en même temps»<sup>118</sup>. La conoscenza è attività, attività dell'élan, nel duplice senso del genitivo. Ma, se questo è vero, la coincidenza tra "l'atto attraverso cui il nostro spirito conosce perfettamente la verità e l'operazione con la quale Dio lo genera", rimanda a qualcosa d'altro, qualcosa come l'assoluta intellegibilità del reale. Il razionalismo assoluto di Spinoza e l'empirismo superiore di Bergson riposano, infatti, sullo stesso postulato: la totale intelligibilità di Dio, la Sostanza, l'élan, attraverso la totale intelligibilità delle cose, i *conata*, gli *efforts*. Per Spinoza il puro intendimento è il medesimo in Dio e nell'uomo ed è immediatamente dato. Perciò possiamo intuirlo e percepirlo quando abbiamo idee adeguate. Ma la stessa cosa è vera in Bergson: «la saisie de la réalité est immanente à la réalité elle même»<sup>119</sup>. Verità e realtà sono il medesimo e l'intuizione, in quanto doppio movimento unico, è intuizione del medesimo. «L'intuition est vie et conscience de la vie dans le même mouvement [...] Elle suppose une fusion (en ce qu'elle relève de l'instinct) et en même temps une distance minimale avec son objet (par l'intelligence qu'elle en a)»<sup>120</sup>. Lo spirito si conosce tramite la conoscenza del suo altro, la materia, perché la vita, per Bergson, è una realtà che si fa (è spirito) attraverso ciò che disfa (è materia). In questo senso, essa contiene in sé il principio del suo offuscamento. Ne *L'evoluzione creatrice*, Bergson la descrive come una coscienza lanciata verso la materia con un movimento infinito, rallentato e diviso dalla materia che le resiste. La vita non è nient'altro che questo doppio movimento unico ed è stato merito di Jankélévitch aver mostrato come tra l'intuizione spinoziana dell'identità di conversione e processione e l'idea bergsoniana «que la volonté de connaissance de l'origine ultime des choses réjoint dans le même mouvement la réalisation de la tendance que cette origine contenait et permet de la dévoiler»<sup>121</sup> vi sia una profonda convergenza.

## XXV.

Cosa può un pensiero? Pensare il movimento, il movimento con il movimento, l'oro con l'oro. Di cosa è capace un pensiero? Di oltrepassare la condizione umana misurandosi col paradosso di un immediato – la libertà – che si dà come ritrovato, come riconquistato contro le abitudini della nostra intelligenza. Come vi riesce? Collocandosi nell'intervallo, tra una moneta e l'altra, assumendo, contemporaneamente, il punto di vista della banchina e del treno. L'azione efficace nasce infatti all'intersezione dei due sensi dell'unico movimento, nel punto in cui la materia incontra la memoria e il pensiero si prolunga nell'estensione. Pensare significa sostare nell'istante in cui il futuro è prevedibile e il passato è dimenticato e, parimenti, in quello, non distinto, in cui il passato è conservato e il futuro è aperto. La prova etica di Spinoza è, allora,

<sup>118</sup> Ivi, p. 216 (corsivi nostri).

<sup>119</sup> Ivi, p. 233.

<sup>120</sup> Ivi, p. 217.

<sup>121</sup> Ivi, p. 116.

la bergsoniana prova dell'intervallo: l'assunzione, contemporanea, del punto di vista della banchina e del treno. In polemica con Einstein, Bergson afferma che la simultaneità, sinonimo di eternità, è relativa soltanto fino a quando si assolutizza uno solo dei due punti di vista, una sola delle due estremità. In altre parole, la simultaneità è relativa solo fin quando si fa di un relativo un assoluto, ipostatizzandolo. Ma il filosofo, a differenza del fisico, «non è costretto a scegliere tra i due sistemi; [egli] metterà un osservatore cosciente sia nell'uno che nell'altro e cercherà di scoprire che cosa è, per ciascuno di loro, il tempo vissuto»<sup>122</sup>. La pluralità dei tempi (la circolazione delle monete) ammessa dalla relatività einsteiniana è possibile, secondo Bergson, unicamente ammettendo un tempo unico più fondamentale, un tempo reale che, nel 1922, chiama simultaneità «naturale»<sup>123</sup>, «intuitiva»<sup>124</sup> e «assoluta»<sup>125</sup>. Essa è assoluta perché fa del relativo nient'altro che un reciproco. Se è naturale e intuitiva, invece, è nella misura in cui è con uno sforzo di intuizione che «ci si ricollega realmente al percepito, al vissuto [...] scoprendo di avere a che fare con un unico e medesimo tempo: ciò che è simultaneità rispetto alla banchina è simultaneità in rapporto al treno»<sup>126</sup>. Lo sforzo intellettuale è, allora, lo sforzo di rinunciare a ogni sistema, privilegiato, di riferimento per collocarsi, con un unico colpo d'occhio, sulla banchina e sul treno. La prova etica richiede che «ci si faccia violenza»<sup>127</sup> e che ci si installi nell'istante qualunque, quello che la scienza moderna, pur avendolo inventato, non ha saputo pensare. Solo da qui, infatti, ci si accorgerebbe «di una molteplicità di tempi che si troverebbero tutti al medesimo livello, e sarebbero, di conseguenza, tutti reali»<sup>128</sup>. Solo qui *sentimus experimurque nos aureos esse*.

Alessandra Campo, Università degli Studi dell'Aquila  
✉ [alessandra.campo@hotmail.it](mailto:alessandra.campo@hotmail.it)

<sup>122</sup> H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 93.

<sup>123</sup> Ivi, p. 89.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> Ivi, p. 55 e p. 82.

<sup>126</sup> Ivi, p. 94.

<sup>127</sup> H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 179.

<sup>128</sup> H. Bergson, *Durata e simultaneità*, cit., p. 94.