

Articoli/1

L'automa. Tempo della natura cioè natura del tempo

Federico Leoni

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/01/2018. Accettato il 02/02/2018.

This article explores some aspects of Bergson's organology, namely of his interpretation of the differences between what he assumes to be two great paradigms of the living: the insect and the human being. Bergson claims that both insects and humans are organized bodies, i.e. bodies which have organs; however, the insects use their organs "from inside", humans from "the outside". From this opposition, this article tries to draw that between the opposition between two kinds of movement as well as two kinds of moving bodies, which we propose to call the automate and the machine. The machine would be the explication of the automate, whereas the automate the implication of the machine.

1. Autos

Gli ultimi corsi pubblicati del lascito bergsoniano che via via stiamo iniziando a scandagliare sono incentrati sulla questione del tempo e sulla questione della libertà. Sono temi che attraversano tutta la produzione di Bergson, dal *Saggio* del 1889, all'*Evoluzione creatrice* del 1907, alle *Due fonti* a cui Bergson affida i suoi ultimi pensieri.

Mettere in fila queste tre opere non significa, però, dire che tempo e libertà non cessano di occupare il centro della scena, all'inizio, a metà, e alla fine di un certo percorso. Significa piuttosto dire che non cessano di occupare il centro della scena sia che il discorso bergsoniano si occupi della coscienza umana e costruisca quella che a grandi linee dovremmo chiamare una psicologia, sia che esso si occupi di un ambito che potremmo ascrivere alla biologia, sia che esso tenti uno sguardo complessivo sul cammino dell'umanità nel senso per esempio di un'antropologia, filosofica, culturale, economica, politica, e così via.

Sono del resto questi stessi steccati disciplinari a venire meno una volta costruita quella serie. Sebbene ciascuno di questi ambiti abbia una sua peculiarità, che impedisce di risolverlo semplicemente negli altri, è altrettanto vero che essi hanno un tratto comune, o almeno che il trattamento bergsoniano finisce per costituire questi ambiti come aventi un tratto in comune. Potremmo chiamare questo tratto auto-affezione o auto-organizzazione.

Il primo termine sembra rinviare più a un ambito psicologico-trascendentale, per attingere ancora ai tradizionali steccati disciplinari, mentre il secondo sembra appartenere più al territorio delle scienze della complessità, si tratti della complessità dell'uomo e dei gruppi umani oppure della natura o dei fenomeni cosiddetti naturali. Ma il nocciolo della questione non cambia, e riguarda in ogni caso l'enigma di quell'"autos", che troviamo tanto nell'autoaffezione dell'animo umano, come l'avrebbe chiamato Kant, quanto nell'autoorganizzazione del vivente, come lo chiamerebbe oggi Edgar Morin.

L'enigma di quell'"auto" è in fondo l'enigma dell'automa, che si muove da sé, che procede in un tempo tutto suo, che si produce in una spontaneità non determinata da altro che da se stessa, è in fondo l'oggetto ultimo della meditazione bergsoniana. È di questo essere misterioso che parlano nei loro diversi ambiti di appartenenza la terminologia dell'autoaffezione e la terminologia dell'autoorganizzazione. Essere misterioso, perché se l'automa non è altro che ciò che si muove da sé, che cos'è un movimento che è causa di se stesso e che non ha inizio se non in se stesso? Se l'automa si muove in un tempo tutto suo, il tempo non è però un rapporto, e che cos'è un rapporto che senza smettere di essere un rapporto non smette d'altra parte di muoversi al proprio interno anziché in uno spazio esterno o fatto di esteriorità reciproche? E che cos'è una spontaneità che senza cessare di essere spontanea, libera, anzi proprio perché spontanea, libera, resta vincolata alla propria spontaneità, resta segnata dalla necessità di produrre del nuovo, di prodursi come qualcosa di nuovo?

2. Una piccola massa di protoplasma

Prendiamo uno spunto, direi quasi uno spunto qualunque, dato che ritroveremmo le stesse piste sia che aprissimo il *Saggio* del 1889, sia che ci rivolgessimo all'*Evoluzione creatrice*, sia che leggessimo *Le due fonti*. Prendiamo spunto dall'*Evoluzione creatrice* e dalla questione che è più ovvio isolare come centrale in quest'opera. Come bisogna pensare il vivente, se stiamo al percorso bergsoniano? Bergson ci dice che bisogna immaginare il vivente, la prima forma vivente, la meno evoluta, la più indifferenziata, come «una piccola massa di protoplasma avviluppata in una sottile pellicola albuminoide che gli consente la libertà di deformarsi e di muoversi»¹.

Pensiamo all'ameba, che è uno degli esempi che Bergson ha in mente quando propone la figura di questa massa, di questo protoplasma quasi indifferenziato. Su questa prima forma, che più che una forma di vita o uno stadio evolutivo diventa nel discorso bergsoniano un paradigma, Bergson svolge tutta una serie di considerazioni che partono dalla constatazione che l'ameba si muove, si estende nel suo ambiente, si ritrae in base alle variazioni del gradiente

¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano 2002, p. 93.

di acidità, si estroflette formando pseudopodi, avvolge e poi digerisce particelle di cui si ciberà, e così via.

L'ameba si muove. Ma forse dobbiamo correggerci. Non dovremmo dire "l'ameba si muove", come se prima ci fosse qualcosa che è l'organismo, e poi questo qualcosa si muovesse, il che significa che potrebbe anche non muoversi, che quell'organismo posto dal di qua del movimento potrebbe poi muoversi oppure non muoversi, dare corso alla sua potenza di muoversi o non dare corso alla sua potenza di muoversi. Muoversi non è una potenza dell'organismo, non è una facoltà dell'organismo, non è una possibilità dell'organismo.

Dovremmo piuttosto dire, per essere davvero fedeli a Bergson, che l'organismo è il suo muoversi, che l'organismo è il suo muoversi e nient'altro che il suo muoversi. Naturalmente ciò avviene nei modi singolari, peculiari, di ogni specie, anzi di ogni singolo organismo. Non bisogna immaginare un movimento qualsiasi, un movimento universale, un movimento in generale e vuoto. Dobbiamo dire che il vivente si muove, che un certo organismo si muova, e cioè, pensa Bergson, che, immediatamente, per il fatto stesso di muoversi, produca organi. Il movimento dell'organismo è tutt'uno con questo suo produrre di organi o strumenti, tutt'uno col suo prodursi in forma di organi o in forma di strumenti. La questione della tecnica, della strumentalità, che a quest'altezza si annuncia, è una questione chiave, e si colloca in un legame strettissimo con le due questioni da cui muovevamo, tempo e libertà. Ci torneremo.

L'ameba si muove, la sua superficie si deforma, la sua massa si estroflette, il suo corpo produce per esempio un pseudopodo, come si chiama tecnicamente, cioè un piede momentaneo, un prolungamento; svolta la sua funzione si ritrae, si riassorbe nella massa dell'organismo. L'ameba si muove in funzione della maggiore o minore acidità o basicità dell'ambiente in cui è immersa, avvicinandosi o allontanandosi a seconda delle condizioni più favorevoli o meno favorevoli dei suoi immediati dintorni, e muoversi significa appunto prolungarsi, deformarsi fino a raggiungere un certo punto, e poi per così dire riprendersi a partire da lì, ritornare a sé a partire da quell'esteriorità, ricompattarsi in una nuova posizione.

Appunto, anche a quest'altezza non bisogna farsi ingannare dalle nostre descrizioni, o dalle descrizioni di Bergson. Non dobbiamo immaginare l'organismo in stato di quiete, come se questo stato di quiete fosse uno stato privilegiato, uno stato fondamentale, uno stato originario. Anche prima della nostra osservazione si erano prodotti dei piedi, delle bocche nel momento in cui l'ameba aveva incontrato del cibo, degli stomaci transitori nel momento in cui l'ameba aveva ingerito quella certa particella, e così via. Tutto è transitorio, si potrebbe dire, compresa quella massa complessiva che solo per comodità chiamiamo "l'organismo", come se non avesse già degli organi o non fosse già da sempre presa nel suo produrre organi, e che solo per comodità mettiamo all'inizio della descrizione, facendone derivare gli organi come se ne fossero un'avventura subordinata e accidentale.

Certo ogni organo è transitorio, ma anche l'organismo senza organi è transitorio, anche la massa che presupponiamo è una variazione degli organi

che l'hanno preceduta, anche l'indifferenziato è una differenziazione delle differenziazioni che l'hanno preceduta. Se consideriamo questa che sembra un'oscillazione, tra qualcosa che raffiguriamo come un organismo senza organi e qualcosa che immaginiamo come degli organi senza corpo, è facile concludere che l'oscillazione appartiene molto più alla descrizione e alle necessità della descrizione, che non alla cosa stessa. Quando descriviamo, poniamo qualcosa, e poi lo facciamo muovere, lo facciamo variare, lo facciamo passare dal lato degli organi. È la descrizione, è la forma della proposizione entro cui articoliamo la nostra descrizione, più esattamente, a porre l'organismo, di cui gli organi diventano a quel punto la variazione. Ma quando guardiamo vivere l'organismo, o quando l'organismo stesso vive, fuori da ogni nostra descrizione e per così dire fuori da ogni sua possibilità di auto-descrizione, ecco che non poniamo più qualcosa che sta prima delle variazioni, ma ci installiamo direttamente nelle variazioni, siamo da subito nell'ordine delle pure e semplici variazioni.

Dunque si potrebbe dire che questo organismo che produce organi, è, molto più che un corpo senza organi, un insieme di organi senza corpo, o meglio ancora un organo soltanto, un organo senza corpo, un organo sempre e soltanto in via di formazione, il cui corpo è integralmente ricapitolato e rilanciato in quella sua propaggine, in quella sua avventura momentanea, nel piede che ora ha proteso nell'ambiente, nella bocca che ora si sta disegnando intorno all'oggetto che dovrà introiettare, nello stomaco che ora sta digerendo il cibo appena ingerito, e così via. Ciò che c'è, in altri termini, è un regime di variazioni pure, non di variazioni di qualcosa come un tema.

Così, ogni organo ricapitola in sé stesso tutto l'organismo cioè tutti gli altri organi, dunque da un altro punto di vista non è del tutto vero che c'è sempre e soltanto un organo: c'è sempre un solo organo che ricapitola tutti gli altri essendone contemporaneamente ricapitolato, e questo esserne ricapitolato in infiniti altri punti e modi è ciò che evochiamo molto imprecisamente quando parliamo di organismo. Il problema non è neppure che non c'è organismo ma solo organi; è piuttosto che ci sono contemporaneamente infiniti organismi, uno per ogni organo che consideriamo in atto, infiniti organismi come stratificati l'uno sopra l'altro, simultanei l'uno all'altro, sovraimpressi l'uno all'altro, un unico organismo per estensione ma di infinita profondità o intensità².

3. Istinto e intelligenza

Dopo l'ameba, un altro vivente paradigmatico per Bergson, l'insetto. Anche l'insetto diventa per Bergson un paradigma molto più che un vivente singolare,

² Mi permetto di prolungare in questi termini quella che in Georges Canguilhem è una semplice notazione storiografica circa il riuso della monadologia di Leibniz nella biologia del Sette-Ottocento: cfr. G. Canguilhem, *Note sur les rapports de la théorie cellulaire et de la philosophie de Leibniz*, in *La connaissance de la vie*, Paris 2006, pp. 240-242.

banco di prova di una straordinaria creazione concettuale più che oggetto di studio naturalistico.

Secondo Bergson il vivente dispone di due grandi modi di organizzarsi, ha imboccato nel corso dell'evoluzione due grandi strategie per produrre organi e per organizzare gli organismi. Bergson enuncia e quasi scolpisce questi due modi attraverso definizioni straordinariamente nette, quasi temerarie. Il vivente produce organi secondo l'istinto oppure secondo l'intelligenza. L'istinto è «la facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici», mentre l'intelligenza è «la facoltà di fabbricare e usare strumenti inorganici»³.

È una strategia molto classica, nel discorso di Bergson, quella di isolare opposizioni di questo tipo. Una strategia analoga presiede, ad esempio, all'intero percorso di un testo programmatico come *l'Introduzione alla metafisica*⁴. Alla prima pagina dell'*Introduzione alla metafisica* Bergson enuncia questa stessa differenza colossale, attribuendola però ai nostri modi di conoscere. Ci sarebbe un conoscere “da fuori” e un conoscere “da dentro”. Il conoscere da dentro sarebbe un conoscere nella interiorità anziché nella esteriorità, un essere la cosa che si conosce, un prolungarsi in essa senza soluzione di continuità, anziché un conoscere in senso proprio, un conoscere che resta altro dalla cosa che si conosce, e che dunque a rigore attesta che la cosa che si conosce resta fondamentale inconoscibile proprio nel momento in cui la conoscenza la avvicina, la approssima, la cattura.

Se ritraduciamo tutto questo nei termini della duplice organologia che Bergson propone nell'*Evoluzione creatrice*, che cosa otteniamo? Che cosa otteniamo circa questo strano “uso” degli organi, se appunto dobbiamo chiamarlo così, che avviene secondo la modalità dell'istinto, secondo un integrale e ininterrotto prolungarsi dell'organismo nell'organo utilizzato, e poi dell'organo nella sua funzione e nella sua efficacia specifica, e ancora della sua efficacia nell'oggetto a cui quell'uso si applica? Sono appunto le considerazioni che Bergson dedica agli insetti, agli artropodi in particolare, a consentirci un passo in più su questa strada. Considerazioni che chiamano in causa gli artropodi come grande alternativa all'uomo, all'umano come forma paradigmatica dell'altra grande direzione imboccata dal vivente, la direzione dei mammiferi.

«Si potrà dire, a piacimento – scrive Bergson – o che l'insetto organizza gli strumenti di cui dovrà servirsi, o che l'organizzazione si prolunga nell'istinto che dovrà utilizzare l'organo»⁵. Il ragno è le sue ghiandole capaci di secernere seta, e in questo senso è anche la seta che intreccia nella sua tela. È come se gli insetti detenessero il segreto dell'organo utilizzato istintivamente, per stare alle definizioni bergsoniane, come se il loro uso avvenisse in una dimensione di continuità e interiorità tale da mettere in questione l'idea stessa di uso, se appunto un qualsiasi uso presuppone la possibilità di tracciare qualche confine tra chi usa

³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 118.

⁴ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di D. Giordano, a cura di R. Ronchi, Salerno 2012, p. 29.

⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 118.

qualcosa e quel qualcosa che viene usato⁶. Dal punto di vista di Bergson, gli insetti sono lo spirito. Solo per loro si verifica la massima neoplatonica secondo cui tutto è in tutto, tutto comunica con tutto, tutto respira in tutto. Continuazione dell'organismo nei suoi organi, o meglio continuazione dell'organizzarsi di ogni organo nell'organizzarsi di ogni altro organo, questo organizzarsi reciproco e simultaneo essendo tutto ciò che resta a questo punto dell'organismo, integralmente dissolto nel suo movimento, nella natura propriamente intuitiva, intuizionistica, del movimento stesso.

Viceversa, dovremmo dire probabilmente che la rete del pescatore, che è l'equivalente umano della tela del ragno, è anch'essa un organo del pescatore, ma un organo esternalizzato, disposto nell'esteriorità, e in questo senso anche depositabile o in fondo già da sempre depositato in una sorta di banca degli organi, di repertorio organologico dal quale potrà essere ripreso, riutilizzato, prestato, scambiato, nuovamente riposto, secondo modalità che innescano da subito tutta un'economia che il regno dell'intuizione non conosce, se non perché, in un senso che andrà a suo tempo compreso, la racchiude e la alimenta, pur non sapendone nulla.

Sta di fatto che, se si adotta la prospettiva bergsoniana, non solo la rete da pesca, ma ogni organo del corpo umano è un simile organo esternalizzato, cioè uno strumento in senso proprio, si tratti pure della sua mano, degli occhi che egli può orientare o distogliere a piacere da un certo paesaggio. Al limite, sono strumenti, cioè organi considerati dall'esterno e potenzialmente trasferibili sul supporto di questo sguardo e di questo uso esteriorizzante, anche gli organi più interni e più lontani dall'intelligenza e dalla sua presa. Per l'uomo, tutto, di lui, è trasferibile potenzialmente, e dunque tutto è già sempre trasferito attualmente, su quel supporto esterno che è il supporto della sua stessa intelligenza, o meglio su quel supporto esterno che l'intelligenza disegna nel momento in cui esercita la sua prestazione specifica, che è quella di riscrivere e rileggere in esteriorità o in estensione ciò che accade sempre, quanto a sé, in interiorità o in intensità.

4. Automatismo

Proviamo a riassumere tutto questo dicendo che il corpo dell'insetto bergsoniano 'è' i suoi strumenti, il corpo dell'uomo invece 'ha' i suoi strumenti. Il ragno, la vespa è i suoi organi, è le sue zampe, è i suoi occhi, ma anche la sua tela, il suo nido, le sue prede, e le prede delle sue prede, e i nidi e i mondi delle sue prede, e così via. E così via all'infinito, per l'esattezza. Tutto è prolungamento del ragno, intanto che il ragno è il prolungamento di tutto, intanto che ogni altra

⁶ È istruttivo notare che la storia dell'anatomia è tutta permeata dalle metafore dell'uso, come a pensare che l'organismo usa i suoi organi come un artigiano i suoi strumenti. G. Canguilhem si è soffermato sulla questione in *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 2002, p. 323. È altrettanto interessante notare che Bergson non dismette questa metafora, ma anzi la prende alla lettera, non naturalizza la tecnica, ma tecnicizza la natura.

cosa si prolunga nel ragno. E così via, appunto all'infinito, sebbene, clausola leibniziana indispensabile, secondo prospettive volta a volta peculiari e secondo gradi di intensità crescenti o decrescenti.

Questo 'è', che consente di intendere la questione, rischia però anche di portarci a fraintenderla. La vespa, il ragno è i suoi organi, a differenza dell'uomo che ha i suoi strumenti. Quello che bisogna cercare di intendere, attraverso l'espedito di questa 'è', non è però un pensiero dell'identico, dell'identità, ma del continuum, della continuità. Bergson, intanto, da questo 'essere nella continuità', deduce dal fatto che il corpo dell'insetto è immediatamente lo strumento o i suoi strumenti, tutti i caratteri della strumentalità di cui sta parlando. «L'istinto trova a portata di mano lo strumento adeguato: questo strumento, che si fabbrica e si ripara da sé, che presenta, come tutte le opere della natura, un'infinita complessità di particolari e una meravigliosa semplicità di funzionamento, esegue immediatamente, al momento giusto, senza difficoltà, con una perfezione spesso ammirevole, quanto gli è richiesto»⁷. E ancora: lo strumento organico «chiude, come l'istinto, il cerchio dell'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente»⁸.

Proprio questa dimensione di automatismo è la chiave concettuale di tutto il suo discorso. L'artropode è un automa, per Bergson. 'Automatismo' è il funzionamento proprio dell'organo in quanto il corpo 'è' quell'organo e quell'organo 'è' il corpo. Ma che cosa significa 'automaticamente'?

L'automatismo dell'artropode potrebbe, intanto, essere compreso per differenza. Lo strumento inorganico, discontinuo, fabbricato ed utilizzato dall'intelligenza, è la grande alternativa bergsoniana all'automatismo. E allora è chiaro che se lo strumento organico si fabbrica da sé, esegue immediatamente il suo compito, interviene immancabilmente al momento giusto, realizza alla perfezione quanto gli è richiesto, viceversa lo strumento inorganico non funziona automaticamente, non interviene mai al momento giusto, non si fabbrica mai da sé, non si ripara mai da sé, non esegue mai nulla alla perfezione. Tutti i caratteri della definizione di poco fa possono essere rovesciati, punto per punto, ed ecco la definizione bergsoniana più compiuta dell'intelligenza. Tutte queste imperfezioni, queste esitazioni, queste cadute, questi fallimenti, sono ciò che Bergson chiama intelligenza. Non sono i suoi accidenti, sono la sua essenza.

Prendiamo una di queste caratteristiche ed esaminiamola più da vicino. Che cosa significa che l'organo utilizzato dall'istinto interviene sempre 'al momento giusto'? Che cosa significa che viceversa il momento in cui l'intelligenza, la coscienza umana utilizzano i loro strumenti, è sempre tendenzialmente il momento sbagliato? Che nesso c'è tra il tempo e l'intelligenza, tra il tempo e la coscienza?

L'intelligenza e la coscienza stanno dallo stesso lato, nella strategia bergsoniana. Così, si potrebbe dire, stanno dallo stesso lato l'intelligenza e il

⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 118.

⁸ Ivi, p. 119.

tempo, se consideriamo che il tempo non è la durata, se riusciamo in qualche modo a sganciare il tempo che ha a che fare con l'intelligenza umana dalla durata che almeno in queste pagine ha il suo paradigma negli insetti, negli imenotteri, nell'ameba, cioè nell'intuizione, nell'istinto, nell'organologia della continuità. È per questo che, sempre in queste pagine, Bergson può costruire una definizione molto precisa della coscienza: «La coscienza è la differenza aritmetica tra l'attività virtuale e l'attività reale»⁹. Potremmo dire che 'attività virtuale' sta, qui, per 'attività automatica'. L'attività del virtuale è l'attività dell'automa, il modo d'essere dell'automa è il modo d'essere del virtuale. Quindi, la coscienza è la differenza aritmetica, è lo scarto tra un'attività automatica e un'altra attività, un'attività che potremmo chiamare meccanica, meccanizzata, macchinizzata. Questa differenza aritmetica, aggiunge Bergson, misura uno scarto, per l'esattezza lo scarto tra due dimensioni che Bergson chiama 'rappresentazione' e 'azione'. Potremmo così aggiungere che lo scarto della coscienza, la coscienza in quanto differenza aritmetica, è lo sfasamento tra l'automa e la macchina, tra l'azione automatica e l'azione che è divenuta azione di una macchina in quanto la macchina è un automa rappresentato, un automa trascritto sul supporto di una rappresentazione. La parola 'coscienza' nomina appunto questa differenza tra un'azione compiuta 'da dentro', compiuta nella coincidenza con l'azione stessa, coincidendo con ogni punto e ogni movimento dell'azione, e un'azione compiuta 'da fuori', compiuta nella non coincidenza con l'azione stessa, nella condizione di chi accede all'azione come a una possibilità depositata in un repertorio di schemi possibili di comportamento, in una mappa rappresentativa di quei possibili comportamenti.

Così, la macchina non è che un automa, rappresentato. Un automa, preso da una coscienza o preso in una coscienza. In questo senso, la coscienza, o l'intelligenza non sono tanto la misurazione di uno scarto tra l'azione virtuale e l'azione rappresentata, quanto piuttosto l'introduzione stessa di questo scarto, l'evento stesso di questo scarto nel cuore dell'automatismo, l'interposizione di una sorta di schermo o di diaframma che interrompe l'automatismo traducendolo istantaneamente in meccanismo. Per questo Bergson può anche dire in queste pagine: «coscienza è esitazione»¹⁰. Ecco che il tempo fa di nuovo la sua comparsa. Come ricomprendere il tempo sbagliato, il tempo goffo e impreciso della coscienza, che poco fa ricavavamo a rovescio dal perfetto tempismo dell'automa, dall'infalibile sensibilità dell'artropode al *kairòs*? Il tempo, si potrebbe dire, non è che il ritmo dell'automa, trascritto. Non è che la pulsazione intemporale dell'automatismo, ma sospeso o almeno rallentato, iscritto su un supporto la cui vischiosità ne trattiene lo scorrimento, ne filtra la velocità infinita o quasi infinita facendola condensare, al limite cristallizzare in una lentezza quasi assoluta, quasi immobile. La cronologia non è che l'intuizione del ritmo, resa goffa dal lavoro dell'intelligenza.

⁹ Ivi, p. 121.

¹⁰ *Ibid.*

5. Fenomenologia dell'esitazione

Coscienza è esitazione mentre organismo è automatismo, organismo è movimento continuo, movimento ininterrotto, movimento che si dispiega nella continuità. Coscienza è esitazione perché coscienza non è altro che l'accadere di una distanza che spezza l'azione automatica in due blocchi, o, meglio, che spezzando l'azione automatica produce quelli che appariranno, solo a quel punto, come due blocchi, i due blocchi dalla cui sintesi l'azione automatica sembrerà essere scaturita. Appariranno così da un lato la *dynamis*, dall'altro lato l'*entelecheia*. Da un lato la serie dei possibili, dall'altro quel singolo possibile che si realizza.

Entrambe le serie sono evidentemente rappresentazioni, azioni osservate da fuori, eventi divenuti spettacolo per una coscienza immobile e contemplante. Azioni perciò stesso e a loro volta immobilizzate, e proiettate simultaneamente in due direzioni speculari, rispettivamente in quella rappresentazione che proprio così inizierà a essere il passato, e in quell'altra rappresentazione che proprio così inizierà a essere il futuro. Azioni che verranno simultaneamente antedatate e postdatate rispetto a quel momento centrale che inizierà ad apparire, inevitabilmente, come il momento di una decisione, il momento che solo una sorta di libertà decisionista potrà giustificare in modo apparentemente adeguato. Anche la libertà è infatti un fantasma della macchina, un suo tutto interno riflesso.

È a quest'altezza che tutti i paradossi del dualismo iniziano. Come può la coscienza decidere, come può la potenza transitare nel suo compimento se non in virtù di qualcosa che è già in atto, come può ciò che è già in atto arrivare a toccare quell'elemento così eterogeneo che è la potenza per accompagnarla in quell'altra dimensione assolutamente eterogenea che è il compimento, l'*entelecheia*? Potremmo dire che qui iniziano tutti i paradossi del dualismo, e cioè che qui iniziano tutti i paradossi della teologia e insieme della psicopatologia. L'operazione della coscienza non è altro, in fondo, che una nevrotizzazione dell'insetto, una divisione e una sospensione dell'artropode che altrimenti saremmo felicemente e obliosamente. Nel momento in cui l'automa viene diviso, e coscienza non significa altro che divisione, quell'automa diventa nevrotico, cioè umano, cioè macchinico, cioè teologico. Esito sconcertante ma in fondo irrefutabile dell'analisi bergsoniana. L'uomo è una macchina, proprio perché è cosciente, non 'nonostante sia' cosciente. L'essere della coscienza e l'essere della macchina sono semplicemente sinonimi. Ma solo il miracolo di un dio, dall'alto di una libertà sovrumana, sembrerà poterli congiungere.

Che, viceversa, un'azione vada da sé, non richieda governo dall'alto, non richieda uno sforzo di amministrazione che le si impone 'da fuori', questa è una definizione molto precisa dell'automatismo. È una definizione che in fondo non fa che esplicitare la lettera del termine automatismo. Automa è ciò che va da sé, che si muove da sé, che sa da sé come muoversi, che non deve venirlo a sapere da altrove, che non ha bisogno di trovare altrove il proprio principio, la propria

spiegazione, il proprio senso, il proprio impulso. Così, a rovescio, troviamo qui la definizione più precisa di ciò che è una macchina: qualcosa che non si muove da sé, qualcosa che, si potrebbe dire più semplicemente, non si muove affatto, perché è fondamentalmente immobile. La macchina non si muove ma è sempre mossa, è sempre mossa da altro, ha sempre in altro il principio del suo movimento, il sapere che governa il suo movimento, il senso del movimento che essa si limita a eseguire. È un altro modo per ritrovare la grande partizione bergsoniana tra 'da dentro' e 'da fuori', tra un uso 'da dentro' dei propri strumenti, che dunque sono organi, e un uso 'da fuori' dei propri organi, che dunque sono strumenti.

Si comprende bene, a questo punto, la posizione che dobbiamo assegnare a un'osservazione straordinaria che Bergson aggiunge intorno alla coscienza, alla natura ultima di quella cosa che chiamiamo coscienza, e che in fondo non è altro che una certa posizione dalla quale abitare l'automa o nella quale trascrivere l'automa. Se la coscienza è interruzione, allora la nevrosi è la massima intensificazione della coscienza, la nevrosi è la coscienza portata alla massima intensità possibile. «Nei casi – scrive Bergson – in cui si profilano molte azioni possibili ma nessuna reale, come quando a una deliberazione non segue alcun effetto, la coscienza è massimamente intensa»¹¹. L'azione resa possibile solo in quanto impossibile, o in altri termini l'azione resa impossibile proprio perché risulti possibile o perché risulti rappresentabile come possibile, questa è la formula che ci restituisce la struttura della coscienza in uno con la condizione della nevrosi. Ma l'espressione che usa Bergson è più sottile e interessante. Che egli parli di coscienza massimamente intensa, questo implica forse che la coscienza non sia propriamente un'interruzione. Se la coscienza ha soglie di intensità differenti, se la coscienza varia tra una minore intensità e una maggiore intensità, allora dovremmo pensare che, più che un'interruzione, la coscienza sia un decremento di velocità, un maggiore o minore rallentamento dell'automa, che è tale proprio nella misura in cui vive nella coincidenza tra organismo e organo o tra organo e mondo, ovvero nella misura in cui riconnette l'organismo all'organo, l'organo al mondo a velocità infinita o tendente all'infinito¹².

6. Ontologie di linee, ontologie di schiuma

Il corpo dell'insetto è tutto nei suoi organi, è tutto in ogni singolo organo, e insieme è tutto in ogni altro singolo organo, compreso quel primo organo appena evocato. Se riuscissimo a pensare insieme questi diversi versanti della questione, avremmo la formula della continuità come alterità non negativa, come differenziazione in corso anziché come rapporto tra differenze già accadute o come dialettica tra negatività contrapposte. Ogni organo è tutto il corpo, tutta

¹¹ Ivi, p. 121.

¹² Alludo al trattamento deleuziano del tema della velocità infinita come chiave d'accesso alla questione della continuità: G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, Torino 1996, cap. 2, «Il piano di immanenza».

l'ameba è nel suo pseudopodo, ma contemporaneamente è anche tutta in tutti gli altri pseudopodi, tutta in tutti i suoi tanti organi momentanei, stomaco, bocca, e questo 'e insieme', questo 'e contemporaneamente' racchiudono la formula del movimento bergsoniano, la formula del movimento automatico.

Ci troviamo così davanti a una sorta di bivio. Da un lato abbiamo un'ontologia fatta di linee di divenire, fatta di linee di continuità. Dall'altro abbiamo un'ontologia fatta di bolle, un'ontologia di schiuma. Entrambe le vie del bivio vanno imboccate.

Da un lato ontologia di linee. Quello che noi chiamiamo corpo è una durata, è qualcosa che dura, è una durata che noi descriviamo come la durata di qualcosa, ma che quanto a sé non è nient'altro che un durare, un durare singolare, unitario, dotato di un'unità di stile, di un'unità che non è l'unità di una cosa ma di un'inflessione singolarissima. Da un lato quindi abbiamo questa ontologia, o se si preferisce, questa non-ontologia fatta di linee di durata, di durate che durano ciascuna nelle altre e che fanno durare ciascuna altra durata in sé. L'organismo si muove, si organizza, è in continuo divenire, si prolunga nei suoi organi, dura nei suoi organi, diviene i suoi organi.

Da un altro lato, un'ontologia che non è fatta in alcun modo di linee, perché è molto alla lettera che dobbiamo prendere il suggerimento che ogni linea è appunto "una" linea, che ogni divenire è "un" divenire singolare. Ciascuna di quelle linee di divenire è un tutto, una monade, una bolla. Abbiamo così un'ontologia fatta di schiuma. Non ci sono linee di divenire, ogni divenire è un punto, un tratto, un movimento brevissimo, infinitamente piccolo, una parte infinitesimale direbbe Leibniz, una parte che proprio tendendo a diventare infinitamente piccola si configura come una soglia vivente, come un automa spirituale e monadologico, che tutto prende in sé, che tutto tiene dentro di sé, che tutto inflette dentro di sé, che tutto prolunga attraverso di sé, in una continuità che non prevede la minima discontinuità e che quindi non prevede la minima esteriorità, la minima estensione, e che essendo continuità di inflessione non prevede neppure conservazione, immobilizzazione, oggettivazione, identificazione, ma al contrario declinazione, metamorfosi, riformulazione. Non ci sono linee ma solo bolle, solo bolle di infinite bolle, solo tratti di infiniti altri tratti e divisibili in infiniti altri tratti. Una schiuma che è sempre fatta di una sola bolla, per dire così, salvo che infinite altre bolle sono anch'esse simultaneamente la sola e unica bolla che ha tutta la schiuma dentro di sé, mai fuori.

Potremmo forse dire che le linee di divenire, le linee di durata alla cui immagine Bergson spesso si affida, sono appunto l'immagine del corpo intelligente, sono il modo attraverso cui l'intelligenza dà conto dei corpi spazializzandoli, iscrivendoli in una spazialità che è il piano specifico della leggibilità richiesta dall'intelligenza e costruita dall'intelligenza. Le linee sono il modo in cui il sapere può venire a sapere le bolle, la schiuma. Ciò che vive, invece, in quanto vive, nel tratto vivente in cui ricapitola tutto in interiorità e in continuità, è viceversa tutt'altro che intelligente, tutt'altro che disponibile a quella spazializzazione che è il divenire intelligibile per l'opera di un'intelligenza.

Il tratto vivente è stupido. La bolla del continuum in quanto evento vivente è segnata da una certa idiozia, e questa idiozia è la vita che vive, lo spirito allo stato puro, l'interiorità impassibile all'esteriorità e all'opera dell'esteriorizzazione. Lo spirito stesso è stupido, e solo diventando materia diviene intelligibile e insieme intelligente, cioè diviene esteso ed esteriore.

7. Il tempo delle vespe

Proprio quest'idea della bolla, della monade, dell'uno, consente di tornare un'ultima volta alla questione. Come funziona l'automa, come si muove l'insetto, come si produce l'organizzazione dell'organismo, come si producono differenze continue anziché discontinue, come si disegna una differenziazione prima che essa diventi una giustapposizione di cose differenti?

L'esempio della vespa può farci ancora da guida¹³. Bergson sembra affascinato da questa scena, che è anzitutto un'immagine di perfezione, un paradigma di perfetto tempismo, di sapienza letteralmente infinita e perciò infinitamente precisa. La vespa non sbaglia mai. Sa sempre qual è il momento giusto in cui pungere, sa sempre qual è il punto giusto in cui pungere. E che cosa significa esattamente che la vespa sa sempre qual è il momento giusto, qual è il punto giusto? Come dobbiamo tenere insieme questa indicazione che riguarda, per dire così, il tempo e lo spazio dell'azione della vespa, e insieme al tempo e allo spazio riguarda la perfezione di quell'azione, il suo automatismo massimamente assorto e dunque massimamente aperto, comunicante?

Potremmo dire anzitutto che quel sapere sempre qual è il momento giusto e qual è il luogo giusto comportano che tempo e spazio siano tutt'uno con l'azione della vespa. L'azione non si svolge propriamente nel tempo, per cui potrebbe cadere nell'istante sbagliato oppure nell'istante giusto, e neppure si svolge propriamente nello spazio, per cui potrebbe cadere nel punto sbagliato come nel punto giusto. Non c'è questa temporalità dei possibili, non c'è una potenza sospesa, inibita rispetto al suo transito verso il compimento, al suo passaggio sempre precario verso l'atto. Qui l'azione della vespa è un possibile che è già un reale, è un'azione che è già il tempo in cui accade, è un'azione che è già lo spazio in cui si dispiega. L'azione della vespa accade nel momento giusto perché fa accadere il suo tempo, che non è il tempo di nient'altro che di quell'azione. Accade nel punto giusto perché fa accadere il suo spazio, che non è lo spazio di nessun'altra azione che quella. Il tempo o lo spazio non sono dei contenitori dell'azione, sono piuttosto dei contenuti dell'azione, dei predicati dell'azione, dei predicati racchiusi analiticamente nell'azione.

Bergson sottolinea continuamente la stranezza di questo sapere degli insetti. La vespa procede «come se sapesse»¹⁴, ma che significa questo 'come se', che sapere è questo curioso sapere degli insetti? Bergson osserva che la vespa

¹³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 143.

¹⁴ Ivi, p. 123.

sa queste cose ma a livello di una conoscenza «solo implicita»¹⁵. Di nuovo, che significa che quella conoscenza è solo implicita? Un sapere, se è tale, non è forse sempre sapere esplicito, sapere 'comunicabile', come altrove dice Bergson¹⁶, sapere affidato a segni condivisibili? Forse proprio questo è il punto. Questo sapere non si affida a segni, non è mediato da segni, non è sospeso alla distanza dei segni. Certo Bergson a un certo punto osserva che anche il sapere dell'istinto è un sapere della distanza, dice anzi precisamente che è una sorta di sapere telepatico, «una conoscenza a distanza»¹⁷. Ma si direbbe che questa notazione vada di pari passo con tutta l'analisi della semiotica animale che sempre nel secondo capitolo dell'*Evoluzione creatrice* mette capo a quella strana nozione che è quella di «segno aderente»¹⁸. Che significa “segno aderente”, in che misura un segno può aderire alla cosa ed essere ancora segno, o può aderire all'animale che lo usa ed essere ancora segno?

È chiaro in ogni caso che questo di cui parla Bergson è un altro sapere da quello umano, un sapere altro da quello che l'intelligenza costituisce nella dimensione della sua strutturale esteriorità a ciò che vuole sapere. Esteriorità e segno vanno insieme, così come vanno insieme esteriorità e astrazione, esteriorità e prelievo di un aspetto della cosa, esteriorità e isolamento di un aspetto che varrà al posto della cosa per colui il quale l'avrà prelevato, nei modi in cui l'avrà prelevato, secondo le leggi di quel suo prelievo, è già in sé segno, semiosi, distanza, ignoranza. Bergson ci porta insomma a questa strana situazione. Il sapere comunicabile perde la cosa nella distanza e nella fondamentale dimenticanza della cosa nei segni della cosa. Ma al fondo dei segni e al fondo di ogni segno c'è l'altro sapere, il sapere non umano, il sapere degli insetti, il sapere degli automi, che è un sapere che non ha luogo nell'esteriorità, un sapere che si muove in una alterità che non è negativa, in un rapporto che non è però un rapporto tra cose costituite, in una differenza che è però ancora un differenziarsi e non un essere differenziata. Questo sapere, da un certo punto di vista, che è il punto di vista del sapere umano, non ha proprio nulla da sapere, e non sa proprio nulla di ciò che sa. La vespa non sa nulla del bruco. Per questo la sua azione è perfetta. Non ha nulla da sapere perché ha tutto da fare.

Tutto sommato non c'è motivo di chiedersi come fa la vespa a scegliere il momento giusto in cui pungere, il punto giusto in cui pungere. È la domanda, che è sbagliata. Perché è la domanda dell'intelligenza applicata a un essere estraneo all'intelligenza, è la domanda dei segni applicata a qualcosa che sta prima dei segni e che è la possibilità stessa dei segni, l'evento dei segni che instaura i segni e che seguita a farli vivere anche se loro non lo sanno, anche se loro sono a loro volta degli automi che fanno alla perfezione ciò che fanno senza sapere come fanno o cosa fanno. La vespa è il bruco. La vespa è il bruco, o la vespa è nel

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ H. Bergson, *Storia della memoria e storia della metafisica*, tr. it. di F. Leoni, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Pisa 2007; lezione del 19 aprile 1904, p. 93.

¹⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 140.

¹⁸ *Ivi*, p. 132.

bruco in quanto il bruco è il suo organo, è il suo ambiente, è il suo mondo. Il bruco è ciò che è la città per la monade di Leibniz. La monade è un punto di vista integrale sulla città, tutta la città è catturata e liberata in quel punto di vista, benché appunto secondo quella prospettiva singolare, secondo certi gradi e intensità variabili, secondo certi gradi prospettici che variano appunto in funzione della singolarità del punto di vista. La vespa è il punto di vista che ha il bruco dentro di sé, ma potremmo anche dire che la vespa è il punto di vita, è l'atto che tutto ricapitola nella propria prospettiva, è il punto di vita di cui il bruco è l'organo, il corpo che si estende, la materia che si distacca, l'alterità che si allontana senza diventare propriamente altro, l'alterità che è semplicemente il distendersi graduale di quell'intensità che è l'atto, che è la vita della vespa stessa. Il bruco è il divenire vespa della vespa¹⁹.

In questo senso, quando il bruco entra nel campo d'azione della vespa, è già materia morta, ma nel senso per cui la morte è un modo della vita, nel senso per cui la morte del bruco è un modo o un organo della vita della vespa, è una direzione della vita della vespa, è una tendenza della vita della vespa. La morte del bruco, il divenire materia del bruco, è una tendenza della vita della vespa, ma una tendenza che non si azzerà mai, una tendenza che si comporta come tutte le tendenze una volta che le pensiamo nel continuum. Una tendenza che si muove in un continuum, per quanto divisa, non produce mai un salto, non dà mai luogo a un passaggio ad altra dimensione, non apre mai a una caduta nel discontinuo. La morte del bruco, il bruco in quanto materia della vespa, è l'estremo della vita della vespa e del suo divenire vespa, l'estremo più lontano, più esteso dell'intensità della vespa, ma appunto è un'estremità, un allontanarsi, non un'alterità, un cadere fuori.

E così, naturalmente, per il bruco. Il bruco stesso è la monade che cattura la vespa nella sua bolla, e che la cattura proprio in quanto predatrice, in quanto attiva, in quanto lo sta catturando. In quanto la vespa è catturata dal bruco, la vespa è la materia morta di quell'azione che è il bruco, di quell'azione che è il farsi preda, il farsi divorare del bruco. Anche il bruco dispiega se stesso in forma di vespa, in modo tale che in ultima analisi non esiste nulla in quel luogo che noi chiamiamo vespa, se non un divenire del bruco, o uno degli infiniti modi di divenire bruco di quello che per pura semplicità, per pura stupidità dei segni, chiamiamo appunto bruco. Solo esiste questo puro movimento copernicano, per cui ogni punto inflette in sé ogni altro punto divenendolo, e cioè divenendo in essi e in essi lasciandosi inflettere. Ogni punto sa tutti gli altri e ne è saputo, cioè ogni punto disegna col suo ritmo il tempo e lo spazio di tutti gli altri intanto che tutti gli altri punti disegnano col loro ritmo tutti gli altri tempi e spazi in cui esso sta accadendo simultaneamente.

Un'ultima osservazione. Dire che la vespa diviene bruco non significa naturalmente che ci sia qualcosa come il bruco, a cui la vespa gradualmente si

¹⁹ Rinvio ancora al nesso fecondo che Georges Canguilhem ha isolato efficacemente tra la monadologia leibniziana e la biologia: cfr. la sua *Note sur les rapports de la théorie cellulaire et de la philosophie de Leibniz*, cit.

approssimerebbe, andando infine a coincidere col suo profilo o la sua consistenza. La vespa, nel suo divenire, inventa, letteralmente, il bruco, e così il bruco la vespa. Il divenire, quanto a lui, non è mai vespa né bruco. Piuttosto, è un tratto grigio tra i due. E così il divenire non diviene mai un certo possibile anziché un altro, ma inventa sempre quel possibile, che a cose fatte e solo a cose fatte sarà divenuto e sarà divenuto necessariamente. Dunque questo divenire non è, da un lato, contrassegnato in alcun modo da di libertà, dato che non si tratta mai per lui di decidere tra diversi possibili, che appunto non esistono ancora. Né dall'altro lato questo divenire è sottoposto a necessità, dato che se non ci sono i possibili non c'è neppure quel singolo possibile a cui ci si riconosce condannati quando ci si dice necessitati. Questo divenire, che è il regime stesso dell'automatismo, è il regime di quella che Bergson altrove chiamava virtualità. L'automa è essenzialmente virtuale, e in questo senso coincide con la genesi intemporale del tempo, con la soglia inestesa dell'estensione, con il ritmo inorganico degli organismi.

Federico Leoni, Università degli Studi di Verona

✉ federico.leoni@univr.it