

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste».¹

La terza causalità bergsoniana e le radici di un discusso rovesciamento assiologico

Riccardo Valenti (Università degli Studi di Firenze)

rvalenti94@gmail.com

Articolo sottoposto a double blind peer review. Ricevuto: 20/11/2019 - Accettato: 27/02/2020

English title: *“une épistémologie sans démon, sans crochet céleste”. Bergson’s Third Causality and the Roots of a Long Debated Axiological Overturn”*

Abstract: This paper analyzes some historical and theoretical aspects concerning Bergson’s causality of life creation. Mostly relying on the several volumes of *Cours*, recently published by Presses Universitaires de France, this work aims to underline the relationship which links the historical framework of Bergson (i. e. the study of Aristotle’s and Plotinus’ metaphysics) to his original philosophical production. By stressing on the notions of ‘transcendence’ and ‘immanence’, this paper holds a partly different interpretation of Bergson’s theory of ‘positive’ creation, largely focusing on a peculiar conception of ‘matter’ and ‘materiality’ in *Creative Evolution*.

Keywords: act; causality; exchange; matter; effort.

Sommario: 1. Bergson: la filosofia e la storia del pensiero antico; 1.1. I documenti; 1.2. Prospettive e confronti: quale “atto” fonda la metafisica occidentale?; 2. La causalità «sui generis». L’individuazione e le differenti formulazioni di un quesito “senza tempo”; 2.1. L’oro e gli spiccioli; 2.2. La Grecia e il “mercato” ontologico; 2.3. Entelechia ed energeia. Le ragioni del rifiuto bergsoniano; 3. Aristotele e Plotino. Gli stilemi di un’aritmetica causale; 3.1. L’immanenza, la materia e la molla; 3.2. «... diminuant d’intensité c’est-à-dire se chargeant d’obscurité.»; 4. L’armonia; 4.1. Lo slancio. La posizione la finitezza; 4.2. Conclusioni. Un “Bergson” mitico?

¹ Paul-Antoine Miquel, *Une harmonie en arrière*, in Frédéric Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, «Épiméthée», PUF, Paris 2008, p. 135.

1. *Bergson: la filosofia e la storia del pensiero*

Uno degli aspetti che la critica ha maggiormente considerato, nel valutare la portata innovatrice del contributo bergsoniano, è stato il rilievo che questi ha accordato alla reinterpretazione di alcuni caratteri teorici di insegnamenti ed impianti concettuali di filosofi del passato, allo scopo di rendere più efficace l'esposizione del proprio pensiero. Egli ha sancito, attraverso questa pratica, il distacco dalla «metafisica naturale dell'intelligenza umana», così come dalla sua spontanea formazione e dal suo "logico" consolidamento, pur mantenendo un legame significativo con gli autori della tradizione².

Bergson è così studiato come pensatore di "rottura", e ciò avviene nonostante gli studiosi mantengano inalterata la propensione a ribadire l'intima concordanza che lo ricollega alle riflessioni degli esponenti di epoche precedenti. Gli studiosi ne rimarcano così, ad un tempo, la continuità e la discontinuità teorica: le prerogative dello storico e docente sono divise dalle ispirazioni dell'«apprendista filosofo», tutelando l'unità di un dialogo costruttivo che queste due figure da sempre intrattengono³.

1.1. *I documenti*

Indice dell'orientamento di questo filone ermeneutico è la recente pubblicazione di alcuni tra i più importanti *Cours* tenuti da Bergson al Collège de France. Si tratta di un consistente numero di cicli di lezioni consacrati all'approfondimento di un soggetto specifico e filosoficamente rilevante, alla cui trattazione Bergson dedica un intero anno accademico (o scolastico) nel tentativo di argomentare, seguendo un ordine cronologico, la posizione di un determinato problema e le differenti risoluzioni teoriche a questo apportate dai pensatori delle differenti e successive epoche studiate. In riferimento a queste spiegazioni, che lo stesso Bergson si impegna a riportare fedelmente e con un certo rigore filologico, il filosofo francese riconosce via via il proprio personale plauso e manifesta le proprie perplessità, cercando di sottolinearne i punti di forza e di debolezza. Sulla base di queste preziose indicazioni didascaliche, è possibile stabilire con sicurezza a quali dottrine filosofiche Bergson abbia attribuito un favore più evidente, nonché quali riferimenti concettuali sia comprovato abbia recuperato ed implementato con efficacia nel proprio sistema. L'interesse editoriale che i corsi bergsoniani hanno suscitato consente, infatti, di ricostruire con precisione i passi del cammino intellettuale

² Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, BUR, Rizzoli, Milano 2012, p. 308, (= *L'évolution créatrice*, in Henri Bergson *Œuvres*, Édition du Centenaire, PUF, Paris 1959, p. 770).

³ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Vrin, Paris 1999, pp. 13-29; Salvatore Grandone, *Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France*, in Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi (ed.): *Bergson dal vivo*, «Lo Sguardo.net: rivista di filosofia», n° 26, (I), p. 97; Saverio Mariani, *Bergson duplice. Spinoza amico-nemico della filosofia della durata*, *ivi*, p. 149.

dell'autore, negli anni immediatamente precedenti alla comparsa delle opere più mature, come *Materia e memoria* e *L'evoluzione creatrice*.⁴

In particolare, in virtù dell'epilogo cui è da poco giunta la collana dei *Cours* edita da Presses Universitaires de France, serie che si è conclusa quest'anno con l'edizione de *L'idée de temps*, si ritiene sia possibile istituire uno studio più segnatamente "archeologico" della maturazione del pensiero di Bergson, vale a dire l'approfondimento del versante propriamente "genetico", inerente alla nascita ed allo sviluppo della riflessione ontologica bergsoniana.

1.2. Prospettive e confronti: quale "atto" fonda la metafisica occidentale?

Questo contributo cerca di evidenziare i caratteri teorici che uniscono gli aspetti principali della dottrina della causalità del vivente o "creatrice" di Bergson, come questa si trova espressa al cuore de *L'evoluzione creatrice*, alle proposizioni causali dei maggiori esponenti del pensiero antico. Con particolare riferimento alle concezioni di "trascendenza" ed "immanenza", secondo la comprensione che di queste Bergson offre, si proveranno ad evidenziare i punti salienti che descrivono la nascita e la natura del "tempo" nelle metafisiche di Aristotele e Plotino. Si tratta di una genesi delineata secondo lo svolgimento di una particolare causalità discendente, nonché concepita sulla base di una specifica teoria dell'"atto", del "cambiamento" e del "movimento", come le ricerche di Ronchi hanno messo in luce negli ultimi anni. Questa teoria stabilisce che, secondo la de-costruzione della problematica metafisica e fisica occidentale, offerta all'interno del quarto capitolo del *L'evoluzione creatrice*,

[d]a qualche parte deve essere dato – e deve essere dato in modo totale, senza resti di sorta – quanto qui ora manca, altrimenti la mancanza sarebbe ingiustificata. Il mondo fisico, proprio in quanto corrotto e corruttibile, implica questa origine pura sottratta alle vicende del tempo. E la implica secondo due modalità: la presuppone e la postula. Questo mondo la reclama a gran voce come suo fondamento. [...] Nella metafisica

⁴ Si considerino i volumi H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-3*, PUF, Paris 2016 (*Storia dell'idea di tempo*, a cura di Simone Guidi, «Canone Minore», Mimesis Edizioni, Milano 2019); H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-5*, PUF, Paris 2017; H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire. Cours au Collège de France 1903-4*, PUF, Paris 2018; H. Bergson, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-2*, PUF, Paris 2019; nonché i quattro volumi che racchiudono le lezioni tenute da Bergson al Liceo «Henri-IV» di Parigi e a quello di Clermont-Ferrand in Alvernia. Ovvero H. Bergson, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique. Clermont-Ferrand, 1887-8*, «Épiméthée», PUF, Paris 1990; H. Bergson, *Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, physique et métaphysique au lycée Henri-IV*, «Épiméthée», PUF, Paris 1992 (parzialmente tradotto in H. Bergson, *Corso di psicologia. Liceo Henri-IV 1892-1893*, prefazione di Domenico Conte, traduzione e introduzione di Salvatore Grandone, Mimesis Edizioni, Milano 2017); H. Bergson, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, «Épiméthée», PUF, Paris 1995; H. Bergson, *Cours IV. Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, «Épiméthée», PUF, Paris 2000 (parzialmente tradotto in H. Bergson, *Plotino. Corso del 1898-1899 all'École Normale Supérieure*, traduzione e cura di Angela Longo, Textus Edizioni, L'Aquila 2019).

occidentale la pienezza dell'origine data *quelque part* spiega insomma, ad un tempo, la decadenza di questo mondo [...] Il *quelque part* va comunque pensato come rigorosamente separato, sovraessenziale, solitario [...]: esso è cioè presupposto e postulato dalla scena di questo mondo [...], ma è ciò che, come tale [...], non è mai dato incontrare in questo mondo. È l'ultrasensibile supposto dal sensibile.⁵

Ciò che è dato dall'atto «senza resti di sorta», nella perfetta realizzazione della «trascendenza» giustifica pertanto, secondo questa ricostruzione, la successiva insorgenza della realtà fisica: risultato evidente i soggetti di esperienza che occupano «questa parte» della rappresentazione del mondo sensibile, ovvero per coloro che constatano la «pienezza dell'origine», a partire dalla lacunosità delle sue conseguenze. Il «fisico» è tutto ciò che si riconosce come deficitario, una volta posto il «metafisico», ossia tutto ciò che viceversa contempla dei «resti», delle defezioni ontologiche definite e concepite in virtù dalla mera concezione e posizione dell'atto primo. Quest'atto, che caratterizza tanto la metafisica aristotelica quanto plotiniana, è quello definito dall'*entelechia*, vale a dire dall'«atto compiuto [...], interamente dato [...] [d]a qualche parte a fondamento del reale, più reale del reale sensibilmente dato». L'*entelechia* rende così concepibile il conseguente esercizio dell'*energeia*, ovvero dell'«atto in atto, [...] il quale sarà da pensarsi (e da spiegarsi) come diminuzione [dell'atto compiuto, ndr]».⁶

Il pensiero dell'atto compiuto determina la fondazione ultrasensibile del sapere «scientifico», un'istituzione da collocarsi in una realtà superiore ed alla quale ogni contenuto epistemico fa riferimento. Questo fondamento sancisce la validità stessa di ogni processo di apprendimento, dell'acquisizione di ogni nozione della quale il mondo sensibile è precipua occasione di «scoperta» nonché, allo stesso modo, l'esclusione dell'inconcepibile manifestazione di qualsiasi elemento di novità ontologica ed epistemologica non «compiutamente» previsto. Come infatti chiarisce Ronchi

L'atto come *entelechia* è anteriore alla potenza: tutto ciò che può essere, qui e ora, deve dunque essere integralmente dato *quelque part*. Se non lo fosse, questo contingente movimento dell'intelligenza che passa faticosamente dall'ignoto al noto non avrebbe spiegazione alcuna. [...] La coscienza suppone la scienza come il meno suppone l'intero, ed è debitrice al suo atto *in fieri* (il conoscere) dell'atto compiuto – dell'atto totalmente fatto – di quella.⁷

L'ipostatizzazione di un sapere eterno e perfettamente realizzato altrove, rispetto a dove questo pur sensibilmente si dispiega, decreta inequivocabilmente l'inefficacia dell'azione del tempo. «Se tutto è dato», scrive Ronchi, «il tempo

⁵ R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in Giusi Strummiello (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, Edizioni di Pargina, Bari 2008, pp. 37-38.

⁶ *Ivi*, cit., p. 39.

⁷ *Ivi*, cit., p. 43.

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

non fa nulla. Semmai ritarda e addensa nuvole di ignoranza su quanto *quelque part* si dispiega immobile e in un luore inaccessibile». ⁸

Questa è la prospettiva che, secondo Bergson, accomuna tutte le metafisiche greche nei riguardi della comprensione della temporalità e che lui reputa assolutamente erronea. Tale concezione è esprimibile secondo una peculiare dinamica causale, definita da Bergson come «causalità *sui generis*». ⁹

2. La causalità «*sui generis*». L'individuazione e le formulazioni di un quesito "senza tempo".

La causalità *sui generis* è tratteggiata come l'elemento di derivazione "procesuale" fondante ed esclusivo dell'orizzonte metafisico classico. Questo orizzonte statuisce, come ricordato, la posizione di un'"ulteriorità", rispetto alla quale le cose sensibili sono ordinate e concepite. Esso fornisce un prezioso metro di giudizio che stabilisce lo statuto deficitario di queste cose. La causalità *sui generis* consta, secondo la ricostruzione offerta da Bergson, del motivo ricorrente come pure «costitutivo della metafisica occidentale». ¹⁰

Questo modello di derivazione è descritto dall'autore come un'istanza ineludibile, universalmente ricorrente al cuore della storia del pensiero e necessaria a spiegare «la degradazione del logico nel fisico, il passaggio dalla scienza alla coscienza e, in breve, la deriva dell'Uno ai Molti». ¹¹

2.1. L'oro e gli spiccioli

Questa causalità è presentata da Bergson sotto forma di un'"equazione" metafisica. L'autore intende sottolineare, con questa similitudine, il rapporto di stretta implicazione che lega i due componenti di un'unica e fondamentale dinamica causale. La posizione o "datità" di un primo principio comporta inevitabilmente, infatti, la fissazione di una sorta di "contrappeso" ontologico, vale a dire di emergenza che completa e "bilancia" la sproporzione e l'eccesso cagionati dalla prima posizione stessa. Secondo l'argomentazione di Ronchi – che a questo tema ha dedicato numerosi contributi – e le parole del filosofo francese, la causalità *sui generis* si definisce come

una sorta di equazione che mette in rapporto due membri, «della quale il primo è un termine unico e il secondo una somma di un numero infinito di termini. [...] [Questa

⁸ *Ibidem*.

⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 305-6 (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 768). Si veda anche H. Bergson, *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique: Conférence de M. Bergson*, in F. Worms (ed.): *Annales bergsoniennes II*, «Épiméthée», PUF, pp. 56-7.

¹⁰ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 181; Rocco Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., p. 552; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, p. 166.

¹¹ *Ibidem*.

concezione,] [...] noi la formuleremo così: la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi fra essa e il puro nulla.¹²

Il seguente principio è solitamente messo in mostra, ancora più nel concreto, tramite la metafora dell'“oro” e degli “spiccioli” ad esso corrispondenti. Una volta posto l'infinito valore di una prima *pièce* d'oro, carattere fondante ed universale della successiva e neonata economia metafisica, un secondo infinito, differente per natura, deve necessariamente seguire e corrispondere all'immediata posizione della ricchezza prima. Questo secondo infinito si trova perciò ad essere innescato o rilasciato dalla perfezione del primo. Il secondo perciò equivale, o meglio “risponde”, nella molteplicità, all'unità del primo, della quale è da sempre secondaria ed imperfetta espressione.

Ecco che allora, ad esempio, la piena “attualità” di Aristotele, nella figura del divino “Pensiero di pensiero”, giustifica e rende “concepibili” tutti i successivi livelli di potenzialità e quindi di mancanze, di “gradi”, che si rapportano all'attualità della quale sono intesi come progressive e sempre crescenti defezioni. Gli oggetti sono classificati sulla base di ciò che manca loro per essere “perfetti”, e sono perciò concepiti “negativamente”, a partire dalla perfezione raggiunta «da qualche parte»¹³.

Secondo questa prospettiva, l'oro della *pièce* causa o addirittura “crea” gli spiccioli, in quanto “divisa”. Essi ne rappresentano infatti, nel commercio, il fondamentale valore economico, e quindi metafisico, dell'indimenticato ed inevaso riferimento trascendente. Le monete spicciole, e per estensione il denaro o la valuta, si relazionano in questo modo e già da sempre difettosamente con la ricchezza prima, della quale sono “traduzione” parziale e inadeguata.¹⁴

¹² *Ibidem*; H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 306-8, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 768-70); H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 185-6; R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in Giusi Strummiello (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, cit., p. 45; S. Grandone, *Bergson storico della filosofia, Bergson storico della filosofia. Tempo e libertà nei corsi al Collège de France*, in Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi (ed.): *Bergson dal vivo*, «Lo Sguardo.net: rivista di filosofia», cit., p. 108; Rose Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959, p. 4; C. Riquier, *Causalité et création: l'élan vital contre Plotin et la causalité émanative*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 298-9.

¹³ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 305-8, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 766-70).

¹⁴ Con più destinazioni, la metafora presenta numerose occorrenze nella produzione bergsoniana. Si vedano allora H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 301, 307-8 (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 763, 769-70; H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, pp. 239, 291, 307, (=H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 179, 221, 234). Si confrontino inoltre Anthony Feneuil, *Le dieu de l'évolution créatrice est-il un dieu des philosophes?*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 315-6; C. Riquier *Causalité et création: l'élan vital contre Plotin et la causalité émanative*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 298-9; R. Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 554-7; R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, in Giusi Strummiello (ed.): *Dio, la vita, il nulla. L'evoluzione creatrice a cent'anni dalla pubblicazione*, cit., pp. 49-51; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 169-70; C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, PUF, Paris 2009, pp. 384-6.

2.2. La Grecia e il “mercato” ontologico

La formulazione *sui generis* rappresenta una causalità metafisica che intende descrivere la nascita del movimento, e quindi della “temporalità” e della potenzialità tutta, a partire dal riconoscimento della posizione di una prima eternità, attuale e perfettamente realizzata «da qualche parte». A partire da questa posizione si individua la subitanea comparsa di un effetto, il quale si allontana dalla causa come distaccandosi da un originario inviluppo ontologico. Si tratta di un curioso processo causale, all'interno del quale non è semplice stabilire con nettezza quale sia lo statuto “positivo” dell'effetto propriamente causato. A ben vedere, infatti, come la metafora dell'“oro” e degli “spiccioli” sembra suggerire, è sempre e solo una la ricchezza che si comunica e si estende, allargandosi sempre più fino a divenire “mercato”. Da questo punto di vista, secondo quanto riportato dalle lezioni bergsoniane tenutesi al Collège de France, l'esposizione aristotelica vanta un rimarcabile vantaggio rispetto a quella platonica. Seguendo infatti la trattazione bergsoniana

Aristotele ci ha dato, in più rispetto a Platone, una teoria della causalità, e tutto l'essenziale di questa teoria della causalità [...] è l'idea che l'effetto è implicato nella causa, che l'effetto è la causa diminuita, è una diminuzione della causa. E di conseguenza, se si ammette la teoria della causalità di Aristotele, la derivazione del sensibile in rapporto all'intelligibile si spiega da sé, mediante la teoria della causalità. Tale teoria non esiste in Platone, ed egli ha creduto di dover aggiungere [...] un *théos*, un Demiurgo, un Dio che arrangi le cose [*arrangeur*], un Dio che è causa; egli non si è innalzato a una concezione sufficientemente astratta della causalità per rappresentarsi la durata, il divenire, il tempo, scaturendo tutto ciò necessariamente dall'eternità, una volta che questa sia posta.¹⁵

[b]isogna [...] immaginare la causalità in questo modo: è la coniazione della moneta aurea [*le monnayade de la pièce d'or*]. [...] Data la moneta aurea, non è possibile non dare contemporaneamente la moneta spicciola che vi è contenuta [*qui y est comprise*]; se si pone il pensiero immobile (*nous*), si pone il pensiero mobile discorsivo – che è come la moneta spicciola del cielo [*la mennue monnaie du ciel*] – se si dà Dio, immutabile, eterno, si dà il movimento regolare, periodico, del cielo che è il tempo, indefinito sviluppo di quest'eternità. La causalità è questo: è la necessità che si dia l'inferiore quando il superiore è dato, è la necessità che l'incompleto esista una volta che sia dato il completo; d'altro lato, è la trasmissione per via di diminuzione della [causalità] stessa, di quanto è contenuto nella Forma.¹⁶

¹⁵ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 171, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 116-7).

¹⁶ *Ivi*, cit., p. 239, (= *Ivi*, cit., pp. 179-80). Bergson inoltre scrive, ne *L'evoluzione creatrice*, che «Si troverebbe, dunque, immanente alla filosofia delle idee, una concezione *sui generis* della causalità, concezione che è importante mettere in piena luce, perché è quella a cui ciascuno di noi arriverà quando seguirà fino alla fine, per risalire fino all'origine delle cose, il movimento naturale dell'intelligenza» (cit, p. 305, = *L'évolution créatrice*, cit., p. 768).

Aristotele non è ovviamente il solo a cogliere la necessità di questo svolgimento che coinvolge una causa e la sua conseguente diminuzione, ovvero il suo inevitabile rilassamento ontologico. È infatti a Plotino che Bergson riconosce la formulazione più precisa della causalità *sui generis*, nel contesto offerto dal pensiero antico.¹⁷

Un ulteriore estratto di *Histoire de l'idée de temps*, dove è un'altra volta menzionata la metafora dell'oro e degli spiccioli, è illuminante a questo proposito. Come in fatti recita il testo,

c'è una necessità inerente l'Uno, una forza inerente l'intelligibile, che anche è uno, inerente all'anima stessa, in quanto questa possiede una certa unità; è la necessità dello svolgimento che fa sì che ogni essere tragga da se stesso, nel senso della divisione e del molteplice, tutto ciò che contiene, sotto forma di unità. Già abbiamo impiegato un paragone sul quale dobbiamo ritornare, è il paragone del conio di una moneta aurea [*monnayage d'une pièce d'or*]. Dato un pezzo [d'oro], bisogna che ne sia tratta l'intera moneta [*pièce*] spicciola e, quando si tratta di un pezzo infinitamente prezioso che è l'anima, infinita è la moneta che se ne trae.¹⁸

Tale concezione viene richiamata sulla base di un'«esigenza» di spiegazione, e cioè della ricerca di una dimostrazione che sia in grado di rendere accettabile e soddisfacente l'«operato» di un principio metafisico in virtù del quale le cose sensibili procedono dalle idee, che di queste sono diretta emanazione e progressivo affievolimento. Questa concezione, come rapidamente riassunto in questa sede, incarna lo statuto di una «specie di causalità», ed è pertanto rappresentabile in tale veste.¹⁹

Plotino concorre infatti, a parere di Bergson, al rafforzamento ed alla stabilizzazione della «metafisica naturale dell'intelligenza umana».²⁰

Quest'ultima stabilisce il massimo valore epistemologico al «concetto», vale a dire al costruito intellettuale che «si forma naturalmente», e che gli Antichi ritenevano coincidesse con la «realtà stessa delle cose».²¹

Il «concetto», nonché l'impianto teorico che su di esso s'innesta, si rivela tuttavia colpevolmente incapace di rispecchiare e catturare, «intuitivamente», la realtà ugualmente innegabile – nonché sensibilmente evidente – del cambiamento e del mutamento fisico. Ecco che allora questi vengono etichettati come un «qualcosa» di meno, un qualcosa di non propriamente o non del tutto reale, un qualcosa del quale occorre giustificare «concettualmente» la successiva e «derivata» venuta all'essere.²²

¹⁷ Sylvain Roux, *Plotin et la liberté selon Bergson*, in Federica Buongiorno, Rocco Ronchi, Caterina Zanfi (ed.): *Bergson dal vivo*, «Lo Sguardo.net: rivista di filosofia», cit., p. 124.

¹⁸ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 291, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 221).

¹⁹ Si veda allora H. Bergson, *Cours IV*, cit., pp. 50-1.

²⁰ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 308, (= H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 770).

²¹ *Ivi*, cit., p. 311 (= *Ivi*, cit., p. 773).

²² H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., pp. 159, 176-7 (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 106, 122-3).

2.3. *Entelechia ed energiea. Le ragioni del rifiuto bergsoniano.*

La perfezione prima, come detto, giustifica e rende soprattutto intellegibile il decadimento del termine secondo, vale a dire la successiva imperfezione connotata all'ineluttabile declino del mondo fisico. L'intento di Bergson "filosofo", come ci è pervenuto dalle riflessioni della sua opera, è quello di scomporre questa causalità, di analizzarla così da metterne in luce i tratti di profonda ed inaccettabile inidoneità. La denuncia bergsoniana investe principalmente il riscontro dell'«inefficacia» che il tempo – tratto secondo, derivato e sommamente sterile – si trova ad assumere all'interno di questa rappresentazione.²³

Il principale carattere di staticità è talvolta direttamente associato a Dio, come appare evidente dall'esposizione della metafisica aristotelica, e a una teologia dell'atto compiuto a essa relativa. Il tempo corrisponde qui alla copia mimetica dell'eternità, alla sua riproduzione ristagnante, come l'equazione *sui generis* ha in precedenza illustrato: secondo quest'immagine, infatti, il tempo non fa nulla, non produce nulla e non è responsabile della creazione di «imprevedibili novità», come viceversa prevede la metafisica bergsoniana della "durata"²⁴.

Lo sforzo metafisico della dottrina di Bergson può allora essere rappresentato dal tentativo di rivalutare "positivamente" la dimensione della "temporalità" e della sua "piena" e soprattutto immanente efficacia causale, ovvero un nuovo apprezzamento del secondo termine dell'equazione introdotta dalla causalità *sui generis*.²⁵

Si tratta infatti, secondo Bergson, di assecondare una prospettiva metafisica e speculativa secondo la quale il "tutto non è dato", ovvero che riesca a contemplare un'azione temporale che ammetta per sé una concreta facoltà di creazione, e non sia perciò debitrice del riferimento a un'eternità trascendente, della quale sarebbe immagine o decadimento materiale. È questione dunque di "porre" e "postulare" un atto che non sia diminuzione e derivato di qualcos'altro; che sia definito in virtù di ciò che è, e non di ciò che non è; e la cui pienezza o realizzazione si ponga al livello del suo esercizio stesso, che non contempi "scarti", secondo una rinnovata "orizzontalità" dell'orizzonte ontologico nel quale si esprime. Occorre riconoscere una causalità "creatrice" che permetta di figurare la costante crescita dell'essere, nel contesto dello studio dell'evoluzione del vivente, come un lavoro

²³ *Ivi*, cit., p. 314, (= *Ivi*, cit., pp. 241-2).

²⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 191-2, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 662); H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 42-3, 98-101, 109, 126-7; H. Bergson, *Histoire des théories de la mémoire*, cit., p. 301; Jean-François Pradeau, *L'âme élastique: quelques remarques sur la définition du temps que propose Plotin dans l'éternité et le temps*, in Danièle Augier e al. (ed.), *Culture classique et christianisme*, «Textes, images et monuments de l'Antiquité au Haut Moyen Age», p. 144; R. Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 553-554; C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, cit., pp. 98-9.

²⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 305-6, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 768); Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de la réalité*, PUF, Paris 1964, p. 142; C. Riquier, *Archéologie de Bergson*, cit., pp. 399-400; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 46-7; R. Ronchi, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 192, 207.

che muove e si costituisce dal basso e non, al contrario, come il risultato di ciò che dall'alto ha determinato, una volta per tutte, la sua irreparabile imperfezione.

3. Aristotele e Plotino. Gli stilemi di un'aritmetica causale

Come emerso dalla lettura della citazione riportata nel paragrafo 2.2., Bergson pare accordare un favore maggiore all'esposizione aristotelica, rispetto a quella platonica, della derivazione *sui generis*. La ragione che sta dietro questo particolare riconoscimento, si è detto, è da ricercarsi nella più evidente formulazione "causale", e quindi "logica" e "cogente", per mezzo della quale Aristotele esprime l'andamento del suddetto paradigma. Aristotele ha il merito di individuare, secondo Bergson, le fattezze di una più chiara e distinta dinamica processuale. Lo Stagirita rimarca infatti il valore di uno svolgimento ontologico che prevede una "causa" ed un "effetto", senza tuttavia contemplare l'introduzione di altri elementi al fine di rendere concepibile e giustificabile la discesa del sensibile a partire dall'intelligibile primo, come invece sembra fare Platone nelle vesti del demiurgo «arrangiatore».

3.1. L'immanenza, la materia e la molla

Ciò nondimeno, non si accerta solo quest'unica compiacenza nei riguardi aristotelici ma, bensì, se ne individua una seconda, di portata teorica fondamentale. Nell'ottica della ricerca del superamento del metodo dialettico e della postulata "trascendenza" delle *Idées*, Bergson riscontra, al cuore dell'esposizione di Aristotele, un aspetto alquanto singolare relativo all'essenza delle «Forme». Questo carattere concerne l'"immanenza" che il filosofo francese attribuisce a queste ultime, all'interno del complesso "equilibrio" causale previsto dallo Stagirita. Come infatti la trascrizione di *Histoire de l'idée de temps* riporta, «[l]a Forma aristotelica sarebbe inerente alle cose – immanente, come diciamo oggi – [viceversa,] l'Idea platonica sarebbe esterna alle cose sensibili, sarebbe trascendente».²⁶

In Aristotele, lo sforzo che bisogna produrre non ha un contenuto semplicemente negativo, ha un contenuto positivo, perché [...] le Idee, infatti, non sono completamente realizzate. A esse manca sempre qualcosa: cosa che Aristotele esprime dicendo che vi è sempre della potenza [*qu'il y a toujours de la puissance*], a fianco dell'atto. Mai l'idea è data perfettamente in atto – o meglio – non ve n'è che una: è l'Idea delle Idee, pensiero di pensiero, cioè Dio; ma, per tutte le altre Idee, tutte le altre Forme, non sono mai date in modo completo, mai completamente realizzate. Il sistema delle Forme, il sistema delle Idee, esiste *de jure*, c'è *de jure*, non c'è *de facto*, manca sempre qualcosa.²⁷

²⁶ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 174, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 119).

²⁷ *Ivi*, cit., p. 180 (= *Ivi*, cit., pp. 125-6).

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

Quali riferimenti teorici presuppone questo cambio di prospettiva? Cosa costituisce questa conclamata mancanza, questa parzialità nell'opera di creazione delle realtà sensibili? Cosa cagiona questo allontanamento da Dio, la sola Idea ad essere completamente realizzata? Che cosa è, propriamente, "altro" da Dio, è perché è richiamato qui, "logicamente", a occupare questa specifica funzione? Quale entità ha il compito di ricoprire, in questo particolare contesto, il fatidico ruolo di «contrappeso» causale, di bilanciamento ontologico proprio alla causalità *sui generis*? Bergson risponde diffusamente a questi interrogativi nel seguito del testo, di nuovo introducendo una metafora davvero suggestiva.

Prendiamo le forme di Aristotele: quelle forme, quelle Idee ci sono, ma sempre diminuite. C'è un'immagine, di cui mi son servito per chiarire la cosa: occorre rappresentarsi le *eidè* in Aristotele, come molle compresse [*comme des ressorts comprimés*]. Immaginiamo una molla compressa. È per ciò stesso diminuita, non è se stessa per intero. Le Forme di Aristotele sono tali. Ma [...] ciò che in Aristotele vi è di assai notevole [...] è che tale diminuzione è proprio il divenire, il cambiamento; quanto, in sé, è diminuzione dell'Idea, incompletezza dell'Idea, è quanto ci appare esistente sotto forma di divenire, di cambiamento di tutte le cose. Se comprimiamo una molla, quella tende ad allargarsi, a ingrandirsi, vorrebbe distendersi, ma la distensione non è nulla di positivo, semplicemente esprime la diminuzione della molla, quanto a essa è mancante. Il divenire, la realtà cangiante, quanto vi è di cangiante nella realtà, è per Aristotele lo stesso: una diminuzione delle Idee, una diminuzione della forma.²⁸

[è] dunque qualcosa di negativo che bisogna aggiungere all'Idea per ottenere la realtà sensibile e in movimento, ciò che Aristotele chiama materia, *hyle*. Prendiamo un esempio: la Forma dell'umanità, della virilità. Se tale forma fosse perfettamente realizzata, sarebbe completa immutabilità. Ma un uomo non è mai uomo in maniera completa, la Forma tende a realizzarsi, non può essere realizzata del tutto. È quanto Aristotele esprime affermando che questa Forma è congiunta a una materia, e dunque è tale mescolanza di Forma e di materia che si rivela col progresso, continuo sviluppo nel quale l'uomo cerca se stesso, mai si ritrova completamente. Quando sta per trovarsi, è necessario che muoia e che un altro rinasca – che lo imiti – e, con un processo circolare, [che] questa realtà si cerchi senza fine, senza mai giungere a essere se stessa in modo completo. Questa imita l'eternità [...] l'essere è vivo per la successione circolare degli individui che si rimpiazzano, imitano l'eternità, è un'imitazione, ma non la cosa stessa. La cosa si cerca e mai si trova completamente. Dunque vi sono le Idee, le Forme, e inoltre, unita all'Idea, alla Forma, una negazione. Occorre rappresentarsi la cosa come farebbe un matematico: una somma di due quantità, l'[una] positiva, l'altra negativa. Abbiamo la Forma, vi aggiungiamo la materia, niente di positivo. [...] Occorre aggiungere meno qualcosa. La materia è questo "meno", questa diminuzione, la Forma più diminuzione. Ecco la realtà.²⁹

²⁸ *Ivi*, cit., pp. 180-1, (= *ivi*, cit., p. 126).

²⁹ *Ivi*, cit., pp. 182-3, (= *ivi*, cit., p. 128).

[L]'Idea non è mai del tutto realizzata, è sempre incompleta. [...] ciò che le manca è proprio il suo carattere materiale, è la materialità. Quello che Aristotele chiama materia, in definitiva, è ciò che manca a un'Idea, a una Forma, per essere completamente se stessa, ed è in questo senso che si può dire che la Forma di Aristotele è immanente [...] occorre definire l'immanenza come incompletezza, difetto, mancanza di qualcosa; al contrario, la trascendenza, è la compiutezza [*achèvement*]. L'Idea di Aristotele è immanente nel senso che è incompleta, mai interamente data, e dunque, per definizione, essa è nella materia; poiché la materia è, per definizione, quanto manca alla Forma per essere completamente se stessa.³⁰

La molla ben figura questa particolare dinamica causale, la quale si delinea come una curiosa "aritmetica" che unisce un più e un meno, un "essere" e un "non essere". La molla incorpora, ad un tempo, i fattori di contrazione e parallela distensione, nonché i richiami alla dimensione del lavoro discendente che conduce le Forme verso il loro progressivo e continuo decadimento. La molla porta con sé una naturale tendenza all'espansione, ovvero al rilassamento, a partire da un originario stato di inespressività, di inattività ontologica nei fatti impossibile da mantenere. Il rilascio della molla che viene meno alla "stasi" risponde a un'inclinazione che si dipana poi, successivamente, nell'informazione del mondo sensibile. La distensione si realizza, in Aristotele, grazie e soprattutto malgrado la resistenza che l'intensione, "materialmente", le oppone. L'attività "formale" necessita infatti, per decadere, dell'intervento contraddittorio della passività "materiale", che della prima rende in qualche modo "concreta" ragione. Le due componenti causali richiedono infatti il mutuo sostegno, al fine di poter esplicitare il loro rispettivo "ruolo" di creazione per successiva ed "occasionata" diminuzione³¹.

Perché il «logico» della forma possa subire un'effettiva alterazione che lo porti a decadere dall'intelligibile primo, e cioè ad essere «corrotto», a guastarsi o avariarsi, come esplicita Bergson, occorre che si introduca all'interno del principio stesso la sua rovina, che al «logico» aristotelico si aggiunga 'aritmeticamente' qualcosa d'altro. Bisogna che l'idea sia pervertita, che il monismo sia corrotto, che quest'ultimo venga irrimediabilmente «compromesso».³²

³⁰ *Ivi*, cit., pp. 200-1, (= *ivi*, cit., pp. 144-5).

³¹ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., pp. 141-2; R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, cit., pp. 164-5.

³² H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 302, (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 765); Thomas De Konnick, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, PUF, Paris 2008, p. 27; p. 27; R. Ronchi, *La troisième conception de la causalité. Science et métaphysique dans l'Évolution créatrice*, cit., pp. 556-8; R. Ronchi, *Bergson filosofo dell'interpretazione*, Marietti, Genova 1990, pp. 220-1; R. Ronchi, *L'oro e gli spiccioli. Bergson, la teologia aristotelica e il principio di continuità*, cit., pp. 48-50, 54; R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., pp. 168-9, 173-5; R. Ronchi, *Il canone minore: verso una filosofia della natura*, cit., pp. 193-4; R. Chiaradonna, *Plotino*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, «Aulamagna», Carocci, Roma 2018, p. 63; A. Feneuil, *Le dieu de l'évolution créatrice est-il un dieu des philosophes?*, in F. Worms (ed.): *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 315-6; P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, cit., p. 95; C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, cit., pp. 384-5.

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

È necessario pertanto riformulare l'equazione metafisica menzionata poc'anzi, associando ora al «logico» «un principio egualmente coeterno», e cioè alla “materia” o il “non essere” indeterminato ed universalmente privativo, al quale si deve ora riconoscere, al contrario, uno statuto ontologico determinato, operante e positivo. L'«immanenza» sembra essere qui evocata da Bergson con il preciso scopo di restituire un significato assiologicamente paritario di questa speciale contrarietà, logica o ontologica, presentata dall'immediata (com)posizione della materia o della «materialità» corrispondente alla più pura positività delle Forme. La «materialità», coeterna alla Forma della quale è *sunaition*, ovvero “concausa”, esplicita pertanto la comparsa della prima e fondamentale alterità della metafisica di Aristotele. Quest'inserzione si rivela nei fatti necessaria al fine di rispettare l'“esigenza” di spiegazione della derivazione, comprendendo in questo modo la curiosa interazione di due forze allo stesso tempo contraddittorie e complementari.

3.2. «... *diminuant d'intensité c'est-à-dire se chargeant d'obscurité*»³³

Bergson riconosce a Plotino la facoltà di aver superato il rigido dualismo che anima le ontologie di Platone e Aristotele. Plotino concepisce la nascita del divenire, della caduta delle anime particolari, come il progressivo ed inevitabile indebolimento che affligge la «speculazione», l'unità del *nous* e segnatamente la coincidenza di questo con le *psychai* particolari. Questo decadimento conduce questa «speculazione» alla graduale distensione in «azione».³⁴

Plotino non si serve allora del criterio offerto dalla dialettica platonica, né tantomeno egli richiama, per giustificare l'incombenza di questa causalità, le funzioni del *sunaition* materiale aristotelico. Bergson imputa a Platone di aver addotto una spiegazione esclusivamente «mitica» della successiva insorgenza della temporalità. Viceversa, Bergson individua nella proposta plotiniana, oltre ad una prima comprensione altrettanto mitica di questo svolgimento – e dai tratti moraleggianti – la valenza di una giustificazione pienamente analitica e “fisica” della caduta dell'anima particolare nel mondo sensibile. Questa seconda teoria descrive la derivazione processuale, al cuore della metafisica plotiniana, come un accadimento necessario³⁵.

Secondo il versante “mitico” della sua dottrina, la caduta dell'anima è da attribuirsi ad un'audacia perniciosa di quest'ultima. Essa decade perché è attratta dalla “gravità” offertale dalla materia, la quale dispone per lei un corpo che le somiglia. La materia consta di un polo ontologico opposto, di una fascinazione che esercita sull'anima un potere seduttivo. L'anima è spinta al decadimento dal desiderio di appartenersi pienamente. Essa aspira a completare lo «schizzo», dice

³³ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 288, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 219).

³⁴ H. Bergson, *Cours IV*, cit. pp. 30-4.

³⁵ *Ivi*, cit., pp. 37-8, 54, 63-5; H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit. pp. 278-81 (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., pp. 211-4).

Bergson, a congiungersi con l'abbozzo dell'immagine fornitale dalla materia che la richiama verso il basso, verso la corporeità, il lavoro che l'attende e cui tende³⁶.

Assecondando invece la giustificazione più propriamente "filosofica", la seconda fornita da Plotino, l'anima del mondo porta in sé una naturale tendenza a divenire molteplice, e quindi al frazionamento in una moltitudine di anime particolari. L'anima discende in virtù di un'inclinazione interna e inoppugnabile. Sensibilmente diminuita appare, in questo specifico frangente, la responsabilità della materia nel determinare l'esito di questo processo discendente. Sebbene, a ben vedere, Plotino descriva il compimento di due dinamiche causali ugualmente necessarie (l'attrazione materiale è irresistibile per l'anima che ne avverte il richiamo, come ricorda l'«*ensorcellement*» di omerica memoria), la materia si trova qui collocata alla fine del cammino di discesa dell'anima stessa.³⁷

La materia è infatti ciò che fuoriesce, corrisponde a uno dei risultati di questa singolare emergenza causale. Essa è descritta come l'essere «indefinito» delle cose, ed è direttamente associata allo spettacolo delle immagini che si creano «senza fine». La materia è il limite mai «raggiunto», la traduzione indefinita (o dell'indefinito) della povertà delle immagini che tentano inutilmente di colmarsi. Essa è il riferimento fantasmagorico cui tende la forza espressiva dell'anima e la sua esigenza di creazione, è il progressivo esaurimento dei *logoi* nella misura in cui questi si allontanano sempre più dalla loro origine nell'unità dell'anima del mondo. La materia è l'affaticamento dell'essere plotiniano.³⁸

Non è semplice riuscire a tenere insieme entrambi i significati, rimarcabili testualmente, che Plotino e Bergson decidono di attribuire alla "materia". La giustificazione mitica non solo fa leva su criteri differenti ed alternativi, ma sembra addirittura avanzare gli stilemi di un malcelato dualismo ontologico. Da un lato, secondo la comprensione mitica della processione plotiniana, l'anima "informa" la materia: essa si unisce causalmente a lei per concludere il sinolo sostanziale. Dall'altro, invece, la materia sembra dischiudersi a partire dall'azione dell'anima, in quanto manifestazione del potere di creazione di quest'ultima: l'anima così si "concreta" nell'esercizio emanativo del suo innato desiderio di produzione. Bergson non si cura di risolvere quest'aporia: in un passo del corso del 1898-99, dedicato a Plotino, egli sembra addirittura giocare con la doppia accezione di "gravità", allo stesso tempo legge fisica e categoria morale. Poco dopo aver esposto il «punto di vista morale» della processione, Bergson illustra quello "fisico", ma lo fa non senza contemplare talune ambiguità speculative. Secondo questo versante teorico, infatti

la caduta dell'anima non sarebbe l'effetto di una scelta, e la punizione [*châtiment*] di un'audacia, ma sarebbe [il risultato] di un processo naturale, necessario ed automatico. L'anima non cadrebbe più, allora, a causa di un corpo di cui deve subire

³⁶ H. Bergson, *Cours IV*, cit., p. 32, 44, 59, 61.

³⁷ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 288, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 220).

³⁸ H. Bergson, *Cours IV*, pp. 31, 46-8.

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

l'attrazione: essa diverrebbe piuttosto produttrice [di questo corpo]. Audacia, caduta e punizione, non sarebbero allora che il rovescio morale di un processo inevitabile, essendo l'anima qualcosa che partecipa dell'Idea, ma che porta in sé una molteplicità che, come un grave troppo pesante [*comme un poids trop lourd*], la attira nello spazio e nel tempo; di modo che essa diventa, in virtù di quest'attività di divisione [*divisante*], creatrice di un corpo.³⁹

La spiegazione fisica richiama una componente dell'esposizione viceversa "morale": l'attrazione è fornita dal peso dell'anima stessa, un'anima pertanto già "fisica", cui non si nega però la tendenza verso qualcosa d'altro, ovvero una forza che la conduce verso il basso. È come se l'anima sporgesse, come se fosse in eccesso rispetto alla sua unità originaria. Il probabile punto di contatto tra le due visioni è offerto dall'illustrazione di un celebre esempio plotiniano, ovvero quello del «fascio di luce» e del «punto luminoso». Quest'altra metafora ha il pregio di non servirsi di una complessa ed equivocabile dicotomia teorica, la quale nota visioni mitiche ad interpretazioni fisiche, ma introduce un aspetto già incontrato in Aristotele, ovvero l'apprezzamento di una sorta di "aritmetica" causale. Come infatti riporta la trascrizione di *Storia dell'idea di tempo*:

E, di fatto, questo è il paragone che torna sempre da un capo all'altro delle *Enneadi*. Vi è questo paragone con un fascio di luce, che parte da un punto luminoso. Plotino, che non conosce [...] l'ottica moderna, immagina tale raggio come qualcosa che cala sempre d'intensità quanto più si allontana dal centro, calando d'intensità, ovvero caricandosi di oscurità. Si può dire, se si vuole, che sia una diminuzione di luce; in altro senso, si può dire che sia un incremento delle tenebre.⁴⁰

In questo estratto la "materia", o l'«oscurità», offrono il loro diretto concorso causale nel processo che porta alla caduta dell'anima: l'oscurità si aggiunge alla luce, che perciò si affievolisce sempre più. L'oscurità è partecipe e responsabile della graduale dissipazione del raggio di luce. Se da un lato la diminuzione luminosa è da imputarsi all'interruzione o al movimento contrario, di cesura, dell'oscurità stessa, vale a dire all'intervento propizio e "negativo" che lede e sopprime la luminosità del raggio; dall'altro, l'oscurità si trova a coincidere con l'affievolimento stesso, con la consunzione nella quale il prolungamento del raggio di luce inevitabilmente incappa. La resistenza che la luce oppone al proprio spegnimento, può essere dunque letta come lo sforzo di questa per continuare a brillare, escludendo l'influenza dell'oscurità. La luminosità del raggio è perciò l'esecuzione di un esercizio naturale che si indebolisce da sé, e la cui prostrazione si traduce proprio con il termine obliquo di «oscurità».

³⁹ *Ivi*, cit., p. 65.

⁴⁰ H. Bergson, *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 288, (= *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 219).

4. *L'armonia*

Si giunge pertanto alla considerazione di Bergson “filosofo”. Quali elementi si possono recuperare dalle riflessioni condotte all’indirizzo degli “Antichi”, circa la nascita della temporalità, per illustrare i punti cardine della metafisica della “durata creatrice”? È possibile trasmutare in “positivo”, secondo una prospettiva puramente immanentista, ciò che gli “Antichi” figuravano come sommamente “negativo”, quale cioè prodotto di un decadimento metafisico e trascendente? Si trova, ugualmente presente in Bergson, la formulazione di una causalità *sui generis*? Al cuore del primo capitolo de *L'evoluzione creatrice*, nel tentativo di chiarire gli assunti teorici secondo i quali si declina il suo pensiero, egli fornisce un’interessante definizione del concetto di «armonia», esponendo un argomento fortemente anti-finalista. Si tratta di un’illustrazione fondamentale, dal momento che istruisce con precisione sul ruolo che Bergson stesso sente di ricoprire all’interno della storia del pensiero. In questo passo, egli chiarisce il suo intento di concepire, nello studio dell’evoluzione della vita, l’elaborazione di un’«epistemologia senza demone, senza appiglio celeste», e quindi una prospettiva che rifiuti qualunque trascendenza o riferimento ad una realtà ultrasensibile, ad ogni richiamo alle precedenti filosofie del concetto⁴¹.

Al tempo stesso però, come risulterà evidente dall’impiego della nozione di «armonia» “all’indietro”, questo chiarimento teorico non sembra voler rinunciare alle coordinate speculative della metafisica classica, allo scopo di capovolgere gli orizzonti del pensiero antico. Bergson infatti scrive:

Questa è la filosofia della vita verso cui ci incamminiamo. Essa pretende di superare contemporaneamente il meccanicismo e il finalismo [pp. 44-50 (=pp. 526-32, ndr)]; ma, come abbiamo già detto all’inizio, si avvicina più alla seconda dottrina che alla prima. [...] Come il finalismo radicale, sebbene in forma più vaga, essa ci rappresenterà il mondo organico come un insieme armonico. Ma quest’armonia è ben lungi dall’essere perfetta come si è detto. Essa ammette molte discordanze, poiché ogni specie, persino ogni individuo, non trattiene, dell’impulso globale della vita, che un certo slancio, e tende a utilizzare quest’energia nel proprio interesse; in ciò consiste l’*adattamento*. Dunque l’armonia non esiste di fatto [*en fait*]; essa esiste piuttosto di diritto [*en droit*]: voglio dire che lo slancio originario è lo slancio comune e che, più si risale, più le diverse tendenze sembrano complementari le une alle altre. [...] L’armonia, o meglio la «complementarità», si rivela solo a grandi linee [*en gros*], nelle tendenze piuttosto che negli stati. Soprattutto [...], l’armonia si trova più all’indietro che in avanti [*plutôt en arrière que devant*]. Essa dipende da un’identità di impulso, e non da una comune aspirazione. Invano si vuole assegnare alla vita un fine, nel senso umano del termine. Parlare di un fine significa pensare a un modello preesistente che deve solo realizzarsi [*qui n’a plus qu’à se réaliser*]. Significa dunque supporre, in fondo, che tutto è dato [*tout est donné*], che il futuro potrebbe leggersi

⁴¹ E la citazione che dà il titolo a questo studio. P.-A. Miquel, *Une harmonie en arrière*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., p. 135.

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

nel presente. Significa che la vita, nel suo movimento e nella sua totalità, proceda come la nostra intelligenza, che è solo una veduta [vue] immobile e frammentaria di essa, e che si pone naturalmente al di fuori del tempo. La vita, invece, progredisce e dura.⁴²

La proliferazione vitale situa le sue radici nelle profondità di un'identità perfetta, statica e primordiale. Quest'identità è così definita sulla base di un susseguente rilascio impulsivo, vale a dire una liberazione che, proprio come la molla aristotelica, viene definita a partire dalle sue conseguenze e dalle proprie successive ripercussioni ontologiche, vale a dire di un impeto universale che accomuna le modalità di espressione delle forze che ineriscono a questa tendenza.⁴³

L'unità della vita è un insieme indistinto e concorde le cui parti, che ne costituiscono la virtuale compattezza organica, sono poi portate a disperdersi, sparpagliandosi in una molteplicità eterogenea di correnti vitali: queste ultime trovano il proprio epilogo nell'«adaptation», ovvero l'individuale e differenziato punto di approdo relativo a questo processo di divergenza discendente, di successione in quanto rottura disordinata dell'ordine remoto. L'armonia generale si conclude così in una disarmonia particolare, nella prodigalità dispersiva o «dissipazione creatrice», come ha più volte ribadito Paul-Antoine Miquel.⁴⁴

L'assoluto equilibrio che caratterizza la vita alla sua sorgente possiede un'irresistibile inclinazione che la sollecita a venire meno in quanto uniformità inoperosa, per espandersi e divenire attiva e creatrice. Nel secondo capitolo Bergson riafferma le proprie convinzioni. Come infatti il testo riporta:

Se la vita realizza un piano, essa dovrà manifestare un'armonia sempre maggiore mano a mano che andrà avanti. Così, la casa manifesta sempre meglio l'idea del suo architetto via via che vienealzata pietra su pietra. Al contrario, se l'unità della vita è tutta nello slancio che la spinge sulla strada del tempo [qui la pousse sur la route du temps], l'armonia non sarà avanti, ma indietro. L'unità deriva da una *vis a tergo*: essa è data all'inizio come un impulso, e non è posta alla fine come un'attrazione. Lo slancio, comunicandosi, si divide sempre più. La vita, a mano a mano che progredisce, si sparpaglia in fenomeni che, a causa della loro origine comune, saranno per certi aspetti

⁴² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 56-7, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 537-8. Si vedano anche G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de la réalité*, cit., pp. 151-2; F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, «Quadrige», PUF, Paris 2004, p. 190.

⁴³ Armel Mazon, *Bergson: événement et création*, in «Methodos. Savoirs et textes, «L'événement», n° 17, 2017; Olivier Perru: *Bergson entre création et évolution*, Congrès annuel de la «SHES-VIE», Poitiers, France, 2008; Dimitri Tellier, «Telle est ma vie intérieure, telle est aussi la vie en général», in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 429-30; Matthias Vollet, Arnaud François, *Cours inédit de Bergson: «Leibniz: De originatione radicali rerum» (1898)*, in F. Worms (ed.): *Annales bergsoniennes II*, cit., pp. 30-1; M. Vollet, *La vitalisation de la tendance: de Leibniz à Bergson*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 289-90.

⁴⁴ P.-A. Miquel, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Éditions Kimé, Paris 2007, p. 16, 60, 116-34, 149-50; P.-A. Miquel, *Le vital: aspects physiques, aspects métaphysiques*, Éditions Kimé, Paris 2007, pp. 44-5; F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, cit., pp. 203-4, 227, 241.

complementari fra loro, ma che fra loro resteranno non meno antagonisti e incompatibili. Così la discordanza fra le specie andrà accentuandosi.⁴⁵

[L']evoluzione di cui noi parliamo non si compie mai nel senso di una associazione, ma di una *dissociazione*, mai verso la convergenza, ma verso la divergenza degli sforzi. L'armonia fra termini che si completano in certi punti, non si produce, secondo noi, lungo il percorso per mezzo di un adattamento reciproco; al contrario, essa è completa soltanto all'inizio [*qu'au départ*]. Essa deriva da un'identità originaria. Deriva dal fatto che il processo evolutivo che si schiude a forma di fascio allontana gli uni dagli altri, a mano a mano che crescono simultaneamente, dei termini in principio tanto complementari da essere confusi.⁴⁶

I passi proposti restituiscono l'immagine di una conformità primordiale che si compromette. Ciò si verifica, sembrerebbe, secondo le direttive di una degradazione, o meglio sarebbe dire di una "derivazione" ontologica, la quale accompagna la vita da un ordine primo ad un disordine secondo.⁴⁷

4.1. *Lo slancio. La posizione e la finitezza*

Il motore di questa successiva dissipazione creatrice è fornito dell'esercizio dello "slancio vitale". Esso rappresenta la forza grazie alla quale le differenti inclinazioni della vita si diffondono a partire dall'armonia, dalla sopracitata «unità di impulso». Esso incarna, perciò, la dimensione di lavoro, di comunicazione e propagazione delle differenti correnti vitali, le quali esprimono a loro volta l'attività creatrice inerente all'essenza vita stessa. Come ricordato in precedenza, nelle esposizioni delle derivazioni di Aristotele e Plotino, la realtà del "lavoro" è la rivelazione del decadimento, dell'essere decaduto, della progressiva consunzione che caratterizza il fattore scatenante del venire meno dell'unità del "Pensiero di pensiero" o del *nous* plotiniano. «Diminuirsi o discendere», dice chiaramente Bergson esponendo la processione di Plotino, «è operare [*Descendre, c'est travailler*]». ⁴⁸

Il lavoro è pertanto la manifestazione della mancanza, la caratteristica essenziale dell'essere imperfetto che tenta invano di colmarsi e raggiungere così l'immaginata e futura perfezione: il lavoro è il valore della ricerca di ciò che è, per definizione, irraggiungibile, ovvero la finalità trascendente. L'esposizione dell'«immanenza» aristotelica ha illustrato, tuttavia, come il lavoro possa essere spogliato di questo riferimento all'"ulteriorità", e possa essere perciò interpretato seguendo la relazione che esso intrattiene con il proprio sforzo "immanente" e con i propri frutti, conseguenza, questi, di una successiva commistione ontologica, dell'unione cioè di Forma e materia. Il resoconto relativo alla caduta

⁴⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 106, (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 583).

⁴⁶ *Ivi*, cit., p. 119, (=Ivi, cit., p. 595).

⁴⁷ F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, cit., pp. 234-5.

⁴⁸ *Storia dell'idea di tempo*, cit., p. 184, (=Historie de l'idée de temps, cit., p. 129).

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

dell'anima in Plotino ha rimarcato, viceversa, l'illustrazione di una rappresentazione di causalità processuale, ma ha messo in evidenza, allo stesso modo, i limiti epistemologici sottolineati dalla questione della contrarietà, logica ed ontologica. Come visto, questa contrarietà pone più di un interrogativo sullo statuto del decadimento stesso, ad un tempo coefficiente – nel caso aristotelico – e principio così come risultato, – nel caso plotiniano –, della derivazione del sensibile a partire dall'intelligibile, della nascita della temporalità una volta posta l'eternità. Lo slancio bergsoniano recupera alcuni di questi caratteri teorici, come appare evidente dalla lettura di più passi de *L'evoluzione creatrice*. Il testo infatti riporta

[Il] compito della vita è quello di introdurre indeterminazione della materia. Indeterminate, cioè imprevedibili, sono che le forme che essa crea a mano a mano [*au fur et à mesure*] che evolve. Sempre più indeterminata, cioè sempre più libera, è anche l'attività a cui queste forme devono servire da veicolo. [...] la forza che evolve attraverso il mondo organico è una forza limitata, che sempre cerca di superare se stessa [*cherche à se dépasser elle-même*] -⁴⁹

È sorprendente la sproporzione tra questo lavoro e il risultato. Dal basso verso l'alto del mondo organico c'è sempre un solo, grande sforzo; ma il più delle volte questo sforzo non approda a nulla [*tourne court*], a volte paralizzato da forme contrarie, a volte distratto da ciò che deve fare a causa di ciò che sta facendo, assorbito da dalla forma che è impegnato ad assumere, ipnotizzato da essa come da uno specchio. Fin nelle sue opere più perfette, mentre sembra aver trionfato sulle resistenze esterne e persino sulle sue proprie [*de la sienne propre*], esso è alla mercé della materialità che ha dovuto darsi. [...] La causa profonda di queste dissonanze sta in una irrimediabile differenza di ritmo. La vita, in generale è la mobilità stessa; le manifestazioni particolari della vita non accettano questa mobilità che a malincuore [*qu'à regret*], e restando costantemente in ritardo su di essa.⁵⁰

[Il]o slancio è finito, ed è stato dato una volta per tutte [*il a été donné une fois pour toutes*]. Esso non può superare tutti gli ostacoli. Il movimento che esso imprime è ora deviato, ora diviso, sempre contrariato, e l'evoluzione del mondo organico non è che lo svolgimento di questa lotta.⁵¹

Lo slancio vitale non può non darsi, la vita non può restare inespresa, dal momento che essa tende sempre, in ogni circostanza, ad «agire il più possibile».⁵²

Quest'azione è però avversata e contrariata da una pluralità di fattori: da un lato, infatti, vi è la finitezza inerente allo slancio stesso, un "finito" primo che è

⁴⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 126-7, (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., p. 602).

⁵⁰ *Ivi*, cit., pp. 127-8, (= *Ivi*, cit., pp. 603-4). Un'esposizione analoga è contenuta a pagina 241 (=708), dove si trova scritto che «[Il]o slancio di vita di cui parliamo consiste, insomma, in un'esigenza di creazione. Essa non può creare in senso assoluto, poiché incontra davanti a sé la materia, cioè il movimento opposto al suo. Ma si impadronisce di questa materia, che è la necessità stessa, e tende a introdurvi la maggior quantità possibile di indeterminazione e di libertà».

⁵¹ *Ivi*, cit., p. 243, (= *Ivi*, cit., p. 710).

⁵² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., pp. 101-102, 104-5, 111-2, 128, 244-5 (=H. Bergson, *L'évolution créatrice*, cit., pp. 578-9, 581-3, 588, 595, 603-4, 705, 711-2).

“posto una volta per tutte”, come emerge con chiarezza dal terzo estratto; dall’altro, la forza dello slancio si rapporta con resistenze ulteriori ed esterne, incarnate dalla “materia”, o dalla “materialità”, ad un tempo «strumento» o “organo” ed ostacolo della creazione vitale bergsoniana.⁵³

Materia e materialità rappresentano per lo slancio l’incontro e lo scontro con le proprie condizioni di esistenza e di azione, con i propri limiti, con i quali da sempre si trova a dover operare. La “materia” concerne infatti tutto ciò che lo slancio non è, che non può raggiungere, che non può ottemperare immediatamente pur in virtù della sua insita «esigenza di creazione», la quale prevedrebbe che egli potesse, al contrario, ottenere “tutto e subito”.⁵⁴

La materia, come nel caso aristotelico, è evocata al fine di “inserire” lo slancio in una dimensione di lavoro, di lotta, che possa giustificarne operativamente il decadimento, senza prevedere il riferimento ad una dimensione trascendente, ad un’armonia cui teleologicamente giungere, come illustrato nel paragrafo precedente. Allo stesso modo, la materialità si presta però ad una curiosa duplicità interpretativa, come avviene per l’oscurità plotiniana.

Le metafore della «granata», del «recipiente pieno di vapore a alta pressione» e del «braccio che si alza» ben figurano questa singolare dinamica per la quale all’innalzamento “esplosivo” dello slancio, ovvero alla sua massima espressione di creazione dirompente, deve rispondere – si ricordino le riflessioni a proposito del contrappeso ontologico – un inevitabile abbassamento, previsto in qualità di “definizione” e “precisazione” dalla deflagrazione vitale stessa.⁵⁵

Scriva infatti Bergson che

[q]uando la granata esplose, la sua frammentazione si spiega contemporaneamente con la forza esplosiva della polvere che contiene, e con la resistenza che il metallo vi oppone. Lo stesso vale per la frammentazione della vita in individui e specie. Essa deriva, riteniamo, da due serie di cause: la resistenza che la vita incontra da parte della materia bruta, e la forza esplosiva – dovuta a un equilibrio instabile di tendenze – che la vita porta in sé.⁵⁶

Immaginiamo dunque un recipiente pieno di vapore ad alta pressione, e che da qualche parte delle pareti del vaso vi sia una fessura attraverso cui il vapore esca a getto. Il vapore lanciato in aria si condensa quasi interamente in goccioline che ricadono, e tale condensazione e tale caduta rappresentano semplicemente la perdita di qualcosa, un’interruzione, una mancanza. Ma una piccola parte del getto di vapore permane, non condensata, per qualche istante; compie uno sforzo per risollevarle le gocce che cadono, riuscendo, al massimo, a ritardarne la caduta. Similmente, da un immenso serbatoio di vita devono lanciarsi incessantemente dei getti, ciascuno dei quali, ricadendo, è un

⁵³ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959, pp. 166-79.

⁵⁴ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., pp. 108-9, 249-50, 253-4, (=H. Bergson, *L’évolution créatrice*, pp. 592-3, 716, 720).

⁵⁵ Hans-Pascal Blanchard, *La métaphysique de la matière*, in F. Worms (ed.), *Annales bergsoniennes IV*, cit., pp. 511-512; Yala Kisukidi, *Néant, négation, négativité dans l’Évolution créatrice de Bergson*, in *Ivi*, cit., pp. 405-6; Olivier Moulin, *Bergson: négation et travail de l’esprit*, in *Ivi*, cit., pp. 412-4, 420.

⁵⁶ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 101, (H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., p. 578).

«...une épistémologie sans démon, sans crochet céleste»

mondo. L'evoluzione delle specie viventi all'interno di questo mondo rappresenta ciò che sussiste della direzione primitiva del getto originario, e di una spinta che si propaga in senso opposto alla materialità. Ma non restiamo troppo attaccati a questo paragone. Esso ci darebbe della realtà soltanto un'immagine attenuata, e persino ingannevole, poiché la fessura, il getto di vapore, il sollevamento delle goccioline sono determinati necessariamente, mentre la creazione è un atto libero e la vita, all'interno del mondo materiale, partecipa di questa libertà. Quindi, pensiamo piuttosto a un gesto come quello del braccio che si alza; poi supponiamo che il braccio, abbandonato a se stesso, ricada, e che tuttavia sussista in esso, sforzandosi di risollevarlo, qualcosa del volere che l'animava: con questa immagine del *gesto creatore che si disfa* avremo già una rappresentazione più esatta della materia. E vedremo allora, nell'attività vitale, ciò che sussiste del movimento diretto e del movimento invertito, *una realtà che si fa attraverso quella che si disfa*.⁵⁷

Il «gesto» bergsoniano si imprime o rifrange su un'altezza, ovvero sulla «materialità», che è allo stesso tempo occasione e risultato del suo venire meno come atto creatore. Nel «gesto» si dà un momento primo ed un momento secondo, si dà una contrazione ed un rilassamento, secondo gli stilemi poc'anzi ricordati. Anche la creazione bergsoniana contempla perciò la fondazione di un'«economia» e di un mercato ontologico: il più e il meno non sono più però, secondo questa raffigurazione, la trascendenza della perfezione e l'immanenza dell'imperfezione ma, bensì, la contrarietà e la sinergia dei due movimenti che stabiliscono le modalità secondo le quali la vita «finita» si spende.

4.2 Conclusioni. Un Bergson «mitico»?

È dunque possibile che la causalità del vivente bergsoniano si presti ad una lettura ugualmente «aritmetica», come avvenuto nel caso di Aristotele e Plotino? La creazione bergsoniana corrisponde al risultato della commistione di due contrari? Per certi versi, la propaggine delle correnti vitali può essere associata alla distensione della molla aristotelica, ma sulla base di opposti riferimenti speculativi. In Aristotele, secondo la ricostruzione bergsoniana, la «dissipazione creatrice» della molla è interpretata come qualcosa di «meno», di negativo, in relazione alla compressione, intesa come punto di partenza del successivo rilassamento della banda metallica. Il «rilassato» è allora tutto ciò che semplicemente «non è compresso»: il «più» rende dunque ragione della presenza del «meno», della distensione costituente la natura del mondo sensibile a partire dalla tensione, sempre mantenuta, delle separate forme intelligibili. Se si volesse implementare la molla aristotelica nella rinnovata significazione della metafisica bergsoniana, si sarebbe tentati di associare la diade compressione/distensione a quella di armonia/disarmonia. La «distensione» o la «crescita», tuttavia, si troverebbe in Bergson ad assumere un contenuto del tutto positivo, secondo la comprensione dell'atto «energetico» che egli fa propria nel suo pensiero: a crescere pertanto

⁵⁷ *Ivi*, cit., pp. 237-8, (*Ivi*, cit., p. 705).

non sarebbe più “tutto ciò che non è grande”, che non è completo, ma ciò che dal basso dimostra nei fatti concreta facoltà o “virtualità” di maturare.⁵⁸

Al cuore dell’evoluzione vitale bergsoniana si dà infatti la diramazione continua e «senza scarti» dell’efficacia causale, plenipotenziaria, che caratterizza ogni espressione derivata della tendenza vitale, ovvero la naturale inclinazione di ogni “specie” o “individuo” a germogliare sempre più, secondo differenti direzioni evolutive. La tendenza vitale, scrive Ronchi, non è pertanto «potenza di qualcosa», il “potere di non”, ma è «piuttosto l’atto (in atto)», pienamente immanente e che non ammette contingenze.⁵⁹

Come esplicita, Bergson, la vita stessa è «tendenza, e l’essenza di una tendenza è di svilupparsi a forma di ventaglio, creando, con il solo fatto della sua crescita [*par le seul fait de sa croissance*], direzioni divergenti fra le quali si dividerà il suo slancio. [...] [La natura] conserva le diverse tendenze che crescendo si sono diramate, e crea, con esse, delle serie divergenti di specie che evolveranno separatamente».⁶⁰

In Bergson è la “crescita” stessa a causare il superamento dell’unità originaria, la transizione da un ordine primo ad un disordine secondo, seguendo gli stilemi di una rinnovata causalità metafisica. “Crescita” è pertanto in nome più proprio all’essere bergsoniano, laddove invece, in Aristotele, essa costituisce, al contrario, il risultato derivato di un primitivo conflitto che impegna due principi fondamentalmente distinti. Tale pienezza non costituisce però una totalità ontologica, in senso stretto, come l’insorgenza della questione della materialità ha posto in evidenza. Vi sono infatti risultati che lo slancio non raggiunge, e vi è un “niente” con il quale esso è costretto a relazionarsi. Come nel caso plotiniano, sebbene da un punto di vista prettamente “fisico” e quindi immanente o «organico», la finitezza dello slancio causa qualche incertezza dal punto di vista dell’interpretazione dell’affievolimento dello sforzo stesso, che trova nella “materialità” il proprio avversario, e non solo la dimensione del proprio lavoro essenziale. L’equivocità sollevata dal caso della “materia” o della “materialità” suggerisce pertanto l’adozione di un criterio di studio “prospettico” che consenta di rimarcare con precisione i differenti e speculari aspetti di queste rispettive “mancanze” dello slancio vitale.

⁵⁸ F. Caeymaux, *Négativité et finitude de l’élan vital*, in F. Worms (éd.): *Annales bergsoniennes IV*, cit., p. 630.

⁵⁹ R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, cit., p. 32.

⁶⁰ H. Bergson, *L’evoluzione creatrice*, cit., pp. 102-3, (=H. Bergson, *L’évolution créatrice*, pp. 579-80). *Ivi*, p. 134 (= *Ivi*, cit., p. 134).