

2 ANNO I – LUGLIO / DICEMBRE 2015

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

# Umanesimo e umanissimi a confronto

a cura di D. Amato e P. Zuppa

EDB

MARCELLO ACQUAVIVA\*

## Coscienza, durata, intuizione. Ipotesi per una ricostruzione dell'io in H. Bergson

Uno degli esiti della modernità – non necessario *a priori*, eppure verificatosi storicamente – è stata la crescita ipertrofica del *soggetto*, riduzione funzionalistica del concetto teologico di persona, fino agli esiti idealistici della prima metà dell'Ottocento. Ma già in tale sviluppo, che nutriva in sé pretese ontotetiche e onnicomprensive, erano ben visibili i sintomi del rovesciamento, vale a dire di una crisi irreversibile del soggetto. Non è un mistero per nessuno che il sistema hegeliano, originatosi dal pensiero che si vede superiore al «morto essere»,<sup>1</sup> sfoci nella dissoluzione del soggetto, dapprima all'interno di strutture sovraindividuali, come la famiglia, la società civile e soprattutto lo Stato, considerato come «l'ingresso di Dio nel mondo»,<sup>2</sup> e infine nello Spirito assoluto, che non ha più nulla di personale e ingloba in sé ogni soggettività.

Ciò che avvenne nella seconda metà dell'Ottocento è ugualmente noto: l'uscita dal modello hegeliano di ragione significò, in molti casi, il rifiuto della ragione stessa in quanto tale (o, almeno, il tentativo di compiere tale rifiuto) e le ricadute sedicenti irrazionalistiche furono molto rilevanti, come accadde nella riflessione di Schopenhauer e nella drammatica vicenda di Nietzsche. Qui la critica al soggetto modernamente configurato è aperta e insistente,<sup>3</sup> fino a dissolverlo in una congerie irriducibile di dati, sensazioni ed emozioni. Oltre alla critica filosofica dell'io, vi fu anche una negazione di esso sul versante scientifico, o più esattamente della filosofia della scienza, sicché tra fine Ottocento e inizio Novecento si poteva apertamente parlare della «morte dell'io»,

---

\* Docente ordinario di Filosofia presso la Facoltà Teologica Pugliese (m.acquaviva@diocesi.taranto.it).

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di C. CESA, Roma-Bari 2004, II, 491. L'espressione è usata a proposito del principio di identità.

<sup>2</sup> *Id.*, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 258 Zusatz.

<sup>3</sup> Per un'analisi di questo fenomeno, ci permettiamo di rimandare al nostro testo *Rilke Mahler Scheler. Tre studi sulla «finis Austriae»*, San Giorgio Jonico 2013, 3-10.

cominciata da una parte con Nietzsche, dall'altra con il positivismo, e proseguita in vari modi attraverso diverse correnti come il neopositivismo, l'empirio-criticismo, lo strutturalismo.

Nessuna meraviglia, dunque, che vi sia stata una reazione a tutto questo processo, e che un notevole segmento di essa si sia centrata attorno al nucleo generatore costituito dalla *coscienza*.<sup>4</sup> Proprio questo nucleo contenutistico, declinato in modo diverso, è presente in misura cospicua nel neoidealismo (specialmente italiano), nella fenomenologia di E. Husserl e nella riflessione di H. Bergson. Avendo già in altra occasione avuto modo di sottolineare il contributo husserliano alla ricomposizione dell'io,<sup>5</sup> proviamo ora a evidenziare alcuni temi analoghi nel pensiero di Bergson.<sup>6</sup> Come già annuncia il titolo dato a queste pagine, intendiamo articolare la riflessione attorno a tre snodi fondamentali della filosofia bergsoniana: il ritorno alla *coscienza*, il concetto di *durata* e l'accorgimento dell'*intuizione*. Tali punti contribuiscono in misura notevole, a nostro avviso, a porre le basi per un nuovo discorso ragionevole sull'io, così decisivo nei nostri giorni.

## 1. La coscienza in Bergson come principio di unificazione dell'io

Ciò che colpisce già a prima vista, nell'itinerario biografico e intellettuale di Henri Bergson (1859-1941), è la sua emancipazione dalla formazione positivista ricevuta in gioventù, e soprattutto il modo con il quale tale affrancamento è stato ottenuto, vale a dire il terreno dell'interiorità. Questo permette di collocare, normalmente, il filosofo all'interno della tradizione introspettiva che, almeno da Descartes e Pascal in poi, ha spesso attraversato la riflessione di autori francesi; tuttavia, se questo particolare può aiutare a comprendere che Bergson non è stato

---

<sup>4</sup> Cf. C. CIANCIO – G. FERRETTI – A. PASTORE – U. PERONE, *Filosofia. I testi, la storia*, Torino 1995, III, 431.

<sup>5</sup> Cf. il nostro saggio «Lineamenti di personalismo in Edmund Husserl», in *Rivista di Scienze Religiose* 20(2006), 61-76.

<sup>6</sup> Nell'enorme bibliografia su Bergson, teniamo presente innanzitutto le pagine sempre chiare e utili di S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, Brescia 1980, 261-268; una lucida e completa esposizione, con adeguata bibliografia, è quella di A. PESSINA, *Introduzione a Bergson*, Roma-Bari 2010. Sulla questione del tempo, così decisiva in Bergson, si può consultare il paragrafo a lui dedicato nella voluminosa e ambiziosa rassegna storica di P. TARONI, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Milano-Udine 2012, 373-387. Per gli scritti facciamo riferimento a H. BERGSON, *Ceuvres. Édition du centenaire*, Paris 1963, e alle relative traduzioni italiane, che segnaliamo di volta in volta.

il primo pensatore a compiere tale itinerario, è necessario non decontestualizzare l'autore dalla propria storia personale, a rischio di non comprenderne l'originalità, la portata e la «storia degli effetti». Fin dalla prima opera importante, infatti, Bergson chiarisce subito che in gioco c'è la possibilità o meno di affermare la libertà umana:

Tra i problemi abbiamo scelto quello comune alla metafisica e alla psicologia, il problema della libertà. Noi cerchiamo di dimostrare come ogni discussione tra i deterministi e i loro avversari implichi una confusione preliminare tra la durata e l'estensione, tra la successione e la simultaneità, la qualità e la quantità: dissipata questa confusione, forse si vedrebbero dissolversi le obiezioni sollevate contro la libertà, le definizioni che se ne danno e, in un certo senso, lo stesso problema della libertà.<sup>7</sup>

Per affermare la libertà umana, Bergson sceglie di porsi in osservazione di quelli che chiama i «dati immediati della coscienza», vale a dire quanto si può rilevare prescindendo dai condizionamenti intellettuali – anche di tipo scientifico, nella fattispecie psicologico – che normalmente impediscono una considerazione idonea dei fenomeni interni. La prima affermazione fondamentale del *Saggio* (presentato, come si ricorderà, per il conseguimento del dottorato in filosofia alla Sorbona nel 1888 e pubblicato l'anno successivo) è proprio che non si possono osservare tutti i fenomeni con le medesime categorie conoscitive:

Distinguere, come si fa d'abitudine, due specie di quantità, la prima estensiva e misurabile, la seconda intensiva, che non comporta la misura, ma di cui si può tuttavia dire che è più grande o più piccola di un'altra intensità, significa schivare la difficoltà. In questo modo infatti si riconosce che tra queste due forme della grandezza vi è qualcosa di comune, dal momento che vengono chiamate entrambe grandezze e si dichiara che entrambe possono crescere e diminuire. Ma che cosa può esserci di comune, dal punto di vista della grandezza, tra l'estensivo e l'intensivo, tra l'esteso e l'inteso?<sup>8</sup>

Bergson suggerisce qui di operare una distinzione tra ciò che si può misurare in modo quantitativo e ciò che invece appartiene a un altro ordine di realtà, e che può essere colto solo facendo ricorso a categorie altre, poiché si presenta come «inteso» e non riconducibile a criteri quantitativi. Forse, in filigrana, si può cogliere una velata critica alle posizioni pseudoscientifiche, ma risalenti in ultima analisi ad affermazioni hegeliane, che identificavano la qualità con un semplice multipli-

---

<sup>7</sup> H. BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Milano 2002, 3.

<sup>8</sup> *Ivi*, 6.

carsi e complicarsi di aspetti quantitativi della materia.<sup>9</sup> Tale aspetto è decisivo, perché il grande tentativo operato da Bergson di riconoscere un principio unificatore della realtà non va a scapito della dualità spirito/materia, ma mira a riconoscere le caratteristiche di entrambe le dimensioni, senza peraltro scinderle in un dualismo sul tipo di quello di ascendenza cartesiana, irrisolto e presente in larga parte del pensiero moderno e contemporaneo. Il positivismo aveva preso parte per la materia e l'aspetto quantificabile della realtà, ma così si precludeva la comprensione di tutta una serie di fenomeni che non potevano essere racchiusi in questo tipo di classificazione. Così, la psicofisica con la quale Bergson intrattiene un dialogo critico era costretta ad ammettere la propria inadeguatezza nell'analisi delle sensazioni:

In breve, proprio a causa della sua origine, ogni psicofisica è condannata a muoversi in un circolo vizioso, poiché il postulato teorico su cui si basa la condanna a una verifica sperimentale, ed essa può essere verificata sperimentalmente soltanto ammettendo dapprima il suo postulato. Ciò è dovuto al fatto che non ci sono punti di contatto tra l'ineteso e l'esteso, tra la qualità e la quantità. Possiamo interpretarli l'uno con l'altro, stabilire la loro equivalenza; ma, prima o dopo, all'inizio o alla fine, dovremo riconoscere il carattere convenzionale di questa assimilazione.<sup>10</sup>

In realtà, come Bergson osserva, la psicofisica poggia le proprie osservazioni sulla *spazialità*, che permette di collocare gli oggetti l'uno accanto all'altro, ma non di cogliere la loro continuità temporale; anche le scienze matematiche (geometria e aritmetica) presuppongono continuamente questa dimensione per le loro analisi. Per ragioni di studio noi abbiamo bisogno di fermare il fenomeno e di considerarlo staticamente, dunque collocato, almeno in modo immaginario, in uno spazio; ma la realtà, la vita, è un'altra cosa, e necessita di categorie diverse per essere colta.

È quanto appare nel celebre testo che sta alla base della distinzione tra «tempo spazializzato» e tempo percepito (o di durata):

Quando seguo con gli occhi sul quadrante di un orologio il movimento della lancetta che corrisponde alle oscillazioni del

---

<sup>9</sup> «Nella misura, per dirla con un'espressione astratta, sono unite la qualità e la quantità. [...] Il terzo è ora l'esteriorità che si riferisce a se stessa. Come riferimento a sé esso è in pari tempo esteriorità tolta, e ha costì appunto la differenza da sé, la quale come esteriorità è il momento quantitativo, come ripresa in sé il qualitativo. [...] Nella misura il qualitativo è quantitativo. La determinatezza o differenza è come indifferente; perciò è una differenza che non è una differenza; è tolta» (HEGEL, *Scienza della logica*, 365; 369).

<sup>10</sup> BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, 46-47.

pendolo, non misuro la durata, come potrebbe sembrare; mi limito invece a contare delle simultaneità, cosa molto diversa. Al di fuori di me, nello spazio, vi è un'unica posizione della lancetta e del pendolo, in quanto non resta nulla delle posizioni passate. Dentro di me, si svolge un processo d'organizzazione o di mutua compenetrazione dei fatti di coscienza, che costituisce la vera durata. Mi rappresento ciò che io chiamo le oscillazioni passate del pendolo, nello stesso tempo in cui percepisco l'oscillazione attuale, proprio perché io duro in questo modo. Sopprimiamo ora, per un istante, l'io che pensa queste cosiddette oscillazioni successive; avremo sempre una sola oscillazione del pendolo, anzi una sola posizione di questo pendolo, e quindi nessuna durata. Sopprimiamo, d'altra parte, il pendolo e le sue oscillazioni; avremo solo la durata eterogenea dell'io, senza momenti esterni gli uni agli altri, senza rapporti con il numero. Così, nel nostro io, vi è successione senza esteriorità reciproca; al di fuori dell'io, esteriorità reciproca senza successione: esteriorità reciproca, in quanto l'oscillazione presente è radicalmente distinta dalla oscillazione precedente che non è più; ma assenza di successione, in quanto la successione esiste solo per uno spettatore cosciente che ricordi il passato e giustapponga le due oscillazioni e i loro simboli in uno spazio ausiliario.<sup>11</sup>

Questa lunga citazione ci pone nel cuore dell'argomentazione bergsonian: è solo la nostra interiorità, vale a dire la coscienza, che ci permette di operare una distinzione qualitativa tra gli attimi che trascorrono, mentre le percezioni esterne ci terrebbero fermi a un aspetto quantitativo e indifferenziato. Proprio questo *plus* costituito dalla coscienza presiede alla percezione qualificata del tempo, con tutte le sue sfumature che rendono varia e differenziata l'esperienza interiore. Qui sta il principio dei flussi differenziati di coscienza, che permettono una serie di operazioni altrimenti impossibili, come la valutazione, la decisione, la scelta; queste, prima di riguardare la sfera morale – e quindi prima di venire analizzate con apposito criterio – appartengono in modo indubitabile all'io, che dunque in sé percepisce una dimensione «altra», irriducibile alla quantificazione e alla spazialità. Mentre il tempo spazializzato (quello percepibile nell'avanzare delle lancette dell'orologio o nelle oscillazioni del pendolo) è riconducibile a un movimento locale ed è reversibile, nel caso di un esperimento che necessiti per un numero indefinito di volte la ripetizione del movimento e la ripartenza del meccanismo di misurazione, il tempo percepito nella coscienza concentra in sé passato e futuro nell'attimo presente ed è irreversibile, nuovo ad ogni istante.

---

<sup>11</sup> *Ivi*, 71.

Esattamente questa novità di ogni istante porta con sé l'imprevedibilità di quanto sarà vissuto nell'attimo successivo, e ciò conduce Bergson alle soglie della *libertà* umana. Per giungere a questo, è però necessario evitare di proiettare sulla coscienza categorie estranee ad essa, come quella di *causalità*. Così, invece, sembrano procedere, agli occhi di Bergson, tanto i deterministi quanto i loro avversari, in quanto, oltretutto, frantumano l'unità dell'io in «un aggregato di fatti di coscienza, sensazioni, sentimenti e idee». <sup>12</sup> Questo processo di disarticolazione fa smarrire del tutto la concretezza dell'io, mentre la considerazione unitaria dell'io permette di accedere a una dimensione qualitativamente diversa:

Se, al contrario, [l'associazionista] assumesse questi stati psicologici con la colorazione particolare che essi hanno per una persona determinata e che deriva loro dal riflesso di tutti gli altri, allora non ci sarebbe più bisogno di associare più fatti di coscienza per ricostruire la persona: essa è tutta intera in uno solo di essi, a condizione che lo si sappia scegliere. E la manifestazione esterna di questo stato interno sarà proprio ciò che si chiama un atto libero, poiché solo l'io ne sarà stato l'autore, poiché esso esprimerà l'io tutto intero. <sup>13</sup>

È l'unità dell'io, dunque, a garantire e a costituire il presupposto di un atto che possa dirsi autenticamente libero. <sup>14</sup>

Sono note le conclusioni del *Saggio* bergsoniano:

In breve, siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra intera personalità, quando la esprimono, quando con essa hanno quell'indefinibile somiglianza che talvolta si riscontra tra l'opera e l'artista. Sarà inutile dire che allora noi cediamo all'influenza onnipotente del nostro carattere. Perché il nostro carattere, siamo ancora noi. <sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Ivi*, 106.

<sup>13</sup> *Ivi*, 107.

<sup>14</sup> Si ricorderà che attorno alla metà del XIX secolo la riflessione di Jules Lequier (1814-1862) si era articolata esattamente intorno alla libertà individuata come «verità prima».

<sup>15</sup> BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, 110-111. Nell'uso del termine «somiglianza» (*ressemblance*) si potrebbe intravedere un influsso delle radici ebraiche di Bergson: come Dio può essere riconosciuto nell'uomo, creato a sua «somiglianza», così gli atti umani esprimono una «somiglianza» con chi li pone. Come è stato scritto, «Dio si riconosce nell'uomo come in un suo ritratto. [Nel racconto della Genesi] lo sfondo mediorientale suggerisce poi di muoverci nel quadro della regalità. I grandi sovrani avevano l'abitudine di collocare le loro statue nelle province periferiche dell'impero, per tener viva fra i sudditi l'immagine della loro sovranità. L'uomo è nel mondo la statua di Dio, il rappresentante plastico della sua invisibile sovranità» (B. MAGGIONI, *Uomo*

Si chiama libertà il rapporto tra l'io concreto e l'atto che compie. Questo rapporto è indefinibile, proprio perché siamo liberi. Infatti, si può analizzare una cosa, ma non un progresso; si può scomporre l'estensione, ma non la durata.<sup>16</sup>

In questi due passi torna l'aggettivo «indefinibile» (*indéfinissable*), che mostra con sufficiente chiarezza il tentativo compiuto da Bergson, non già di cassare la ragione *tout court*, bensì di riconoscere una dimensione qualitativamente altra dell'esperienza umana, non inquadrabile all'interno di categorie scientifiche. Tale riconoscimento, che comporta l'uso di nuovi criteri gnoseologici, ha delle precise ricadute, come si avrà modo di mostrare, sul piano antropologico. Per ora possiamo limitarci a osservare che i modelli di ragione correnti ai tempi di Bergson non erano *la* ragione *tout court*.

## 2. Ricomporre il dualismo

Tuttavia, l'opposizione tra tempo spazializzato e tempo di durata, che è come dire tra esteriorità meccanica e interiorità viva e mai ripetitiva, porta con sé un problema ineludibile, che la filosofia di area francese conosce dai tempi di Descartes, vale a dire il rapporto tra materia e spirito. Bergson affronta tale questione in un'opera di grande importanza e complessità intitolata *Materia e memoria* (1896).<sup>17</sup> Lo scopo dichiarato dello scritto è «percepire più chiaramente la distinzione tra il corpo e lo spirito e penetrare più intimamente nel meccanismo della loro unione». <sup>18</sup> Scrivendo la prefazione alla settima edizione del testo, che è del 1911, il filosofo francese afferma:

Questo libro afferma la realtà dello spirito, la realtà della materia, e tenta di determinare il rapporto tra l'una e l'altra attraverso un esempio preciso, quello della memoria. È dunque nettamente dualista. Ma, d'altra parte, considera in modo tale il corpo e lo spirito che spera di attenuare molto, se non di eliminare, le difficoltà teoriche che il dualismo ha sempre sollevato e che fanno sì che, suggerito dalla coscienza immediata, adottato dal senso comune, goda di pochissima considerazione tra i filosofi.<sup>19</sup>

---

*e società nella Bibbia*, Milano 1987, 25). Cf. anche A. HAMMAN (a cura di), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, tr. it. di G. PINI, Milano 1991, 9-16.

<sup>16</sup> BERGSON, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, 139.

<sup>17</sup> Tr. it. a cura di A. PESSINA, Roma-Bari 1996.

<sup>18</sup> *Ivi*, 3 (prefazione del 1896).

<sup>19</sup> *Ivi*, 5.



Di grande rilievo sono le precisazioni che Bergson aggiunge subito appresso, in quanto, a suo parere, le difficoltà che sfociano nel dualismo sono dovute a una falsa concezione della materia. Egli annuncia che il primo capitolo del testo in oggetto ha come scopo

mostrare che idealismo e realismo sono due tesi ugualmente eccessive, che è falso ridurre la materia alla rappresentazione che ne abbiamo, come pure è falso farne una cosa che produrrebbe in noi delle rappresentazioni, ma che, rispetto a queste, sarebbe di natura diversa. Per noi la materia è un insieme di «immagini». E per «immagine» (*image*) intendiamo una certa esistenza che è più di ciò che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di ciò che il realista chiama una cosa, – un'esistenza situata a metà strada tra la «cosa» e la «rappresentazione».<sup>20</sup>

Si tratta, dunque, di un'immagine che esiste in sé, e il concetto che ne risulta è ugualmente distante da un soggettivismo che miri ad assorbire la cosa nelle proprie strutture conoscitive e da un oggettivismo che neghi ogni riferimento della percezione alla realtà che ci sta di fronte: «In questa concezione olistica dell'esperienza si ha sempre a che fare con delle immagini, sia che si consideri la percezione, sia che si analizzi l'affezione, sia che si studi la rappresentazione. Risulta quindi decisivo stabilire se tra i diversi fenomeni connessi con l'immagine si possono stabilire solo differenze di grado o anche di natura».<sup>21</sup> E non c'è nulla di meglio, in proposito, che cominciare l'osservazione con l'immagine (nel senso sopra precisato) che abbiamo sempre a portata di mano, vale a dire il nostro corpo. È qui che la saldatura tra materia e spirito, resasi necessaria dopo la moderna frattura che ancora per tanti aspetti attraversiamo, è possibile.

Come è noto, Bergson rifiuta due teorie a riguardo, da lui ritenute inadeguate: quella «epifenomenistica», che considera il pensiero come una funzione del cervello, e quella «parallelistica», che ritiene «gli stati del pensiero e gli stati del cervello come due traduzioni, in due lingue differenti, di uno stesso originale». In entrambi i casi, prosegue il filosofo, «si suppone che, in linea di principio, se potessimo penetrare all'interno di un cervello che lavora e assistere all'incrociarsi degli atomi di cui è fatta la corteccia cerebrale e se, d'altra parte, possedessimo la chiave della psicofisiologia, noi conosceremo in modo dettagliato ciò che accade nella corrispondente coscienza».<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ib.*

<sup>21</sup> PESSINA, *Introduzione a Bergson*, 18.

<sup>22</sup> BERGSON, *Materia e memoria*, 7.

Una prima, provvisoria, chiarificazione è data da Bergson in questi termini: «Chiamo materia *l'insieme delle immagini*, e percezione della materia *queste stesse immagini riferite all'azione possibile di una certa immagine determinata, il mio corpo*». <sup>23</sup> Il problema sta nella selezione dei dati nella percezione, ossia nel fatto che questa non contiene la totalità delle immagini; questo si spiega con la funzionalità della percezione negli esseri viventi più indipendenti dall'ambiente, che dunque hanno bisogno di meno immagini per agire. Tanto più sarà ampio il raggio della percezione, tanto meno si avrà bisogno di rimanere legati alla totalità delle immagini. La percezione, afferma Bergson, non ha innanzitutto valore conoscitivo, ma è un'interazione di immagini, in cui «la vibrazione periferica, invece di propagarsi direttamente alla cellula motoria del midollo e di imprimere al muscolo una contrazione necessaria, risale dapprima all'encefalo, poi ridiscende alle stesse cellule motorie del cervello che intervenivano nel movimento riflesso». <sup>24</sup> Questa deviazione permette di schiodarsi da reazioni necessarie allo stimolo e di fornire ai nostri organi maggiori possibilità, maggiori scelte, grazie al «centralino telefonico» costituito dal cervello, che passa o meno la comunicazione.

Da questa complessa analisi dovrebbe essere dedotta la coscienza? Bergson lo nega, poiché «non c'è percezione che non sia impregnata di ricordi», <sup>25</sup> e nella posizione di un mondo materiale si è già all'interno della coscienza, che trova in sé «un insieme di immagini, e d'altronde è impossibile che vi sia altro». <sup>26</sup> La differenza tra l'immagine che è la materia e l'immagine che si trova in noi, è che quest'ultima contiene meno della prima. L'essere umano ha bisogno di meno dati perché è più indipendente di altri viventi dall'ambiente circostante; la sua percezione, impregnata di memoria, ha già un *quid* di non-materiale, per così dire di soggettivo. Qui si rivela l'importanza decisiva della memoria: «Se dunque lo spirito è una realtà, è qui, nel fenomeno della memoria, che lo dobbiamo toccare sperimentalmente». <sup>27</sup>

Com'è noto, Bergson compie delle minuziose analisi – che non è questo il luogo di seguire in dettaglio – per mostrare che, pur nell'unità psicofisica dell'essere umano, vi è in lui una dimensione altra dalla materia, ad essa irriducibile, e che proprio nella memoria ha il suo sintomo indubitabile. Sarà qui sufficiente richiamare alcuni testi chiave di *Materia e memoria*, chiosandoli brevemente.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, 17. Il corsivo è nel testo.

<sup>24</sup> *Ivi*, 23.

<sup>25</sup> *Ivi*, 26.

<sup>26</sup> *Ivi*, 27; traduzione lievemente modificata.

<sup>27</sup> *Ivi*, 59.

All'inizio del terzo capitolo, il filosofo francese sintetizza le acquisizioni ottenute:

Riassumiamo brevemente ciò che precede. Abbiamo distinto tre termini, il puro ricordo, il ricordo-immagine e la percezione, nessuno dei quali peraltro si produce, in realtà, isolatamente. La percezione non è mai un semplice contatto dello spirito con l'oggetto presente; essa è tutta impregnata di ricordi-immagine che la completano interpretandola. Il ricordo-immagine, a sua volta, partecipa del *puro ricordo* che esso incomincia a materializzare, e della percezione in cui tende a incarnarsi: considerato da quest'ultimo punto di vista, si potrebbe definire una percezione nascente. Infine, il puro ricordo, senza dubbio indipendente in linea di principio, normalmente si manifesta soltanto nell'immagine colorata e viva che lo rivela.<sup>28</sup>

Il ricordo puro, più vasto di quello legato a un'immagine, non è condizionato da utilità pratica immediata, ma è spontaneo, automatico; perciò, non ha neanche la caratteristica di selettività che è propria del ricordo-immagine. A questa immensa riserva, grazie alla quale il nostro passato ci segue, ed è sempre potenzialmente disponibile, attingiamo i singoli ricordi che man mano si rendono utili o necessari. Ma la distinzione all'interno di un nesso che lega questi tre termini dice anche che tra la percezione e il ricordo-immagine non vi è un rapporto quantitativo – come buona parte della filosofia anglofona moderna, per esempio, aveva ritenuto –, bensì un rapporto qualitativo, vale a dire che si tratta di fenomeni di natura diversa. Ciò è tanto vero, che un'ipotetica percezione pura, come dire senza memoria, si troverebbe tutta nel campo della materia. Bergson prosegue:

Andiamo oltre: la memoria non interviene come una funzione di cui la materia non avrebbe alcun presentimento e che non imiterebbe già a modo suo. Se la materia non si ricorda del passato è perché ripete il passato senza posa, perché, sottomessa alla necessità, svolge una serie di momenti ciascuno dei quali equivale al precedente, e può esserne dedotto: così il suo passato è veramente dato nel presente. Ma un essere che evolve più o meno liberamente crea ad ogni momento qualcosa di nuovo: invano, dunque, si cercherebbe di leggere il suo passato nel suo presente, se il passato non si depositasse in lui allo stato di ricordo. Così, per riprendere una metafora che è già apparsa diverse volte in questo libro, bisogna, per ragioni simili, che il passato sia *giocato* (*joué*) dalla materia, *immaginato* (*imaginé*) dallo spirito.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> *Ivi*, 113.

<sup>29</sup> *Ivi*, 187.

È veramente la memoria, dunque, che segna la differenza tra ciò che è vivo e ciò che non lo è, e perciò è la spia di un salto qualitativo, non misurabile con criteri quantitativi. Ciò fa sì che tutte le manifestazioni umane, anche quelle che accomunano l'uomo agli altri viventi – nutrirsi, riposare, riprodursi – siano marcate in maniera tale da renderle inconfondibilmente appartenenti a un essere di livello ontologico diverso rispetto agli altri. Non per nulla, nel 1900 Bergson pubblicò un saggio, intitolato *Il riso*, che esplorava quanto di tipicamente umano vi sia in questo fenomeno, peraltro già connotato in questo senso da Tommaso d'Aquino.<sup>30</sup>

Nelle conclusioni di *Materia e memoria* troviamo le affermazioni più chiare delle acquisizioni ottenute con lunghe e complesse analisi: il corpo è descritto come «uno strumento d'azione, e soltanto d'azione»,<sup>31</sup> non destinato direttamente alla formazione di rappresentazioni conoscitive. Così, «percepire consiste nel distaccare, dall'insieme degli oggetti, la possibile azione del mio corpo su di essi. La percezione allora è soltanto una selezione».<sup>32</sup>

Il nesso tra le indagini svolte nel *Saggio* del 1889 e quelle nelle quali era impegnato in *Materia e memoria*, Bergson lo articola in questo modo:

Senza dubbio, infine, lo stesso universo materiale, definito come la totalità delle immagini, è una specie di coscienza, in cui tutto si compensa e si neutralizza, una coscienza in cui tutte le eventuali parti, che si equilibrano le une le altre attraverso delle reazioni sempre uguali alle azioni, s'impediscono reciprocamente di risaltare. Ma, per toccare la realtà dello spirito, bisogna mettersi nel punto in cui una coscienza individuale, prolungando e conservando il passato in un presente che se ne arricchisce, si sottrae così alla legge stessa della necessità che vuole che il passato si succeda senza posa a se stesso, in un presente che lo ripete semplicemente sotto un'altra forma, e che tutto scorra sempre. Passando dalla pura percezione alla memoria, lasciamo definitivamente la materia per lo spirito.<sup>33</sup>

A nostro parere, questo passo bergsoniano va interpretato con una certa accuratezza, per non incorrere in fraintendimenti che possono impedire la retta comprensione, anche dell'intera filosofia dell'autore. Parlare dell'universo in termini di «coscienza» non vuol dire, per quanto ne possiamo intendere, cadere in una forma di pansichismo, ma

<sup>30</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia* VI: «Risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione anime hominis».

<sup>31</sup> BERGSON, *Materia e memoria*, 189.

<sup>32</sup> *Ivi*, 192.

<sup>33</sup> *Ivi*, 197.

semplicemente rilevare che vi è una possibilità, insita nelle cose, che si dia compatibilità tra queste e la mente umana; tale compatibilità si esprime anche in forma conoscitiva, ma, come si è constatato, senza per nulla escludere le forme percettive e rammemorative, e senza dimenticare che Bergson troverà il culmine della penetrazione della realtà da parte dell'uomo nell'*intuizione*, come si avrà modo di osservare. Non si dà dunque spirito – per lo meno in forma osservabile – se non nell'uomo, e questi, pur muovendosi come un vivente nel mondo, e quindi con una compatibilità nei confronti di quanto lo circonda, sporge rispetto al mondo, perché lo percepisce in un modo peculiare, «intriso di memoria», attinge dal complesso della memoria i ricordi adatti e, come vedremo, non solo conosce la realtà, ma ne intuisce la direzione e il senso.

In questo modo, ci sembra, altre affermazioni bergsoniane sono adeguatamente comprensibili: «La memoria è altro da una funzione del cervello [...] tra il ricordo e la percezione non c'è una semplice differenza di grado, ma una radicale differenza di natura»;<sup>34</sup> «Il ricordo non poteva risultare da uno stato cerebrale. Lo stato cerebrale prolunga il ricordo; gli dona presa sul presente, grazie alla materialità che gli conferisce; ma il puro ricordo è una manifestazione spirituale. Con la memoria siamo veramente nel campo dello spirito».<sup>35</sup> Questo lungo ma necessario *excursus* sull'unità e distinzione delle dimensioni umane ci permette di cogliere appieno la portata degli altri concetti bergsoniani che aiutano a compiere il disegno di ricostruzione dell'io.

### 3. La durata

Concetto veramente cardinale della filosofia bergsoniana, la *durata* non è realmente distinguibile da quanto esposto finora, ma si intreccia strettamente con esso. Infatti, l'io percepisce se stesso nella durata, che permette l'esperienza della memoria e la proiezione nel futuro. Nel primo capitolo della sua opera più nota, *L'evoluzione creatrice* (1903), Bergson, riassumendo i risultati degli scritti precedenti, scrive:

Quanto alla vita psicologica, che scorre sotto i simboli che la ricoprono, non è difficile vedere come sia il tempo a costituirne il tessuto stesso. Non esiste, d'altronde, tessuto più resistente e sostanziale: la nostra durata non è data da un istante che sostituisce un altro istante; se così fosse ci sarebbe soltanto il presente, senza alcun prolungamento del passato nell'attuale, senza alcuna evoluzione, senza alcuna durata concreta. La durata è il progresso conti-

<sup>34</sup> *Ivi*, 199.

<sup>35</sup> *Ivi*, 201.

nuo del passato che rode il futuro e che aumenta a mano a mano che avanza. E dato che si accresce incessantemente, il passato si conserva indefinitamente. La memoria, come abbiamo già cercato di dimostrare, non è la facoltà di disporre i ricordi in un cassetto o di rubricarli in un registro. Non esiste registro, né cassetto, né, propriamente, si può qui parlare di una facoltà; perché una facoltà agisce in maniera intermittente, quando vuole o quando può, mentre lo stratificarsi del passato sul passato procede senza interruzioni. In realtà il passato si conserva da sé, automaticamente. Ci segue, tutto intero, in ogni istante: ciò che abbiamo sentito, pensato, voluto sin dalla nostra prima infanzia è qui, proteso sul presente che sta per ricongiungersi, e preme alla porta della coscienza che vorrebbe lasciarlo fuori. [...] E infatti, cos'altro siamo, cos'è il nostro *carattere*, se non la condensazione della storia che abbiamo vissuto da quando siamo nati, addirittura prima di nascere, visto che in noi sono presenti anche delle inclinazioni prenatali? È vero che pensiamo soltanto con una piccola parte del nostro passato; ma è con tutto il nostro passato, compresa l'inclinazione originaria del nostro animo, che desideriamo, vogliamo, agiamo. Dunque il nostro passato ci si rivela integralmente attraverso la spinta che su di noi esercita e sotto forma di tendenza, sebbene solo una piccola parte di esso possa venir rappresentato. La sopravvivenza del passato fa sì che una coscienza non abbia la possibilità di attraversare due volte il medesimo stato. Per quanto le circostanze possano essere identiche, non è più sulla stessa persona che agiscono, poiché la colgono in un nuovo momento della sua storia.<sup>36</sup>

In questo testo fondamentale, che proprio a causa della sua importanza abbiamo voluto riportare pressoché per intero, Bergson sostituisce con grande abilità e maestria, quasi senza che il lettore se ne avveda, il concetto di *tempo* con quello di *durata*, che permette di tenere uniti i due aspetti diversi della continuità e del cambiamento. Se Bergson insiste maggiormente – in modo quasi esclusivo – sul fattore dinamico, è perché presuppone la persistenza dell'essere del mondo e, soprattutto, perché i cambiamenti non potrebbero neppure essere colti senza una realtà che permane: se il cambiamento fosse tutta la realtà, come a volte qualche critico ha rimproverato a Bergson, non si potrebbe neanche parlarne sensatamente, dato che mancherebbe il termine di confronto. Non si dimentichi che il filosofo francese aveva davanti una concezione statica del mondo, incapace di cogliere il dinamismo della realtà, ma fissata su una visione spazializzata del divenire. L'accumulo delle immagini e il processo ostensivo condotto da Bergson, viceversa, conduce per mano, per così dire, il lettore a considerare la realtà come si presenta alla coscienza, vale a dire in continuo mutamento, perché l'io conserva

---

<sup>36</sup> H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. POLIDORI, Milano 2002, 9-11.

indefinitamente tutti gli stati interni attraverso i quali passa. Non è detto che tutto, sempre, debba essere portato a livello cosciente o espresso in modo esplicito; ma certo, noi siamo il risultato di tutte le nostre esperienze, delle nostre scelte: «Si ha dunque ragione di dire che ciò che facciamo dipende da ciò che siamo; ma bisogna aggiungere che, in una certa misura, siamo ciò che facciamo e ci creiamo in continuazione».<sup>37</sup>

Si può osservare che i termini usati da Bergson si prestano a qualche equivoco; tuttavia, riteniamo che si debba prestare la giusta attenzione anche agli accorgimenti usati dal filosofo, come le attenuazioni di affermazioni che, prese alla lettera e senza chiarificazioni, risulterebbero inaccettabili. Sembra anche importante osservare che la durata intesa come l'ha mostrata Bergson, specialmente in questo passo esemplare, non ha un aspetto limitante nei confronti della libertà umana, anzi ne costituisce il presupposto, come rivela l'inciso di sapore eracliteo a proposito dell'impossibilità di compiere due volte la stessa esperienza, che è un'idea rintracciabile anche in Lequier. Il tempo di durata, percepito dalla coscienza, è, come si è visto, qualitativamente altro da quello misurato e spazializzato; è in questo senso che si può affermare – e lo si fa molto spesso – che, mentre la vita trascorre in un soffio, certi pomeriggi sembrano non finire mai. Proprio la durata permette di cogliere il dinamismo della realtà, i mutamenti in noi e fuori di noi, e insieme la persistenza delle cose e del nostro io che le intuisce. Così, la considerazione della durata ci conduce, con la gradualità tipica dell'argomentare bergsoniano, all'organo che la coglie, vale a dire *l'intuizione*.

#### 4. L'intuizione

Questo accorgimento bergsoniano si fa strada nel secondo capitolo de *L'evoluzione creatrice*, dopo che l'Autore ha compiuto la fondamentale distinzione tra istinto e intelligenza. Entrambe queste facoltà hanno fini pratici, ma si differenziano per l'uso di mezzi diversi: «*L'istinto compiuto è una facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici; l'intelligenza compiuta è la facoltà di fabbricare e usare strumenti inorganici*».<sup>38</sup> Inoltre, l'istinto si dirige verso la cosa singola, mentre l'intelligenza generalizza. L'uomo ha bisogno di entrambe queste facoltà, anche se ha sviluppato di più la seconda, lasciando l'efficacia più immediata in favore di una maggiore estensione. Esse devono quindi cooperare, e Bergson ne spiega efficacemente il motivo: «*Ci sono cose che solo l'intelligenza è in grado di cercare, ma che da sé non troverà mai. Solo l'istinto potrebbe trovarle; ma*

<sup>37</sup> *Ivi*, 12.

<sup>38</sup> *Ivi*, 118. Il corsivo è nel testo.



*l'istinto non le cercherà mai*». <sup>39</sup> Tale cooperazione dà vita a qualcosa di diverso, che può unire le forze in vista di una penetrazione più acuta della realtà. Ancora una volta, merita attenzione il modo con il quale Bergson raggiunge questa sintesi vitale:

L'istinto è simpatia. Se questa simpatia potesse estendere il proprio oggetto e insieme riflettere su se stessa, ci darebbe la chiave delle operazioni vitali, così come l'intelligenza, ben sviluppata e diretta, ci introduce nella materia. Perché – non lo ripeteremo mai abbastanza – l'intelligenza e l'istinto sono rivolti in due sensi opposti, l'una verso la materia inerte, l'altro verso la vita. L'intelligenza, per mezzo di quella sua creazione che è la scienza, ci svelerà in maniera sempre più completa il segreto delle operazioni fisiche; della vita può restituirci solo una traduzione in termini di inerzia, né pretende di più. Le gira intorno fissando dall'esterno il più grande numero possibile di prospettive su questo oggetto che essa cerca di attirare a sé, anziché penetrarlo. Ma all'interno della vita ci potrà condurre l'intuizione, ovvero l'istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito. <sup>40</sup>

Notiamo subito che l'intuizione bergsoniana non è un espediente per esprimere un malcelato disprezzo per la ragione; del resto, per arrivare a presentare tale accorgimento, Bergson compie minuziose analisi e argomenta con una serie di ragionamenti di primissimo ordine. Si trattava, invece, di un coraggioso tentativo di uscire dall'alternativa secca e ripetitiva del momento, costituita dallo scegliere tra un modello di ragione che ormai rivelava i suoi vistosi limiti nell'aver presa sulla realtà e l'abbandono di tali modelli in quanto identificati, a torto, con la ragione stessa. Perciò, l'intuizione proposta da Bergson è un modo di penetrare la realtà che, pur servendosi di tutte le potenzialità della ragione, raggiunge dimensioni ulteriori, qualificandosi paradossalmente come un'intuizione metarazionale, e non irrazionale o arazionale. <sup>41</sup>

L'intento di Bergson è ancora più chiaro, a nostro parere, in un'emblematica pagina dell'opera *Pensiero e movimento* (1934), che rappresenta la fase più matura del pensiero dell'autore. Leggiamo il testo:

Dal momento che l'insufficienza di questa visione dipende innanzitutto dal fatto che quest'ultima poggia sullo spirito già «spazializzato» e distribuito in compartimenti intellettuali in cui la materia si inserirà, liberiamo lo spirito dallo spazio in cui si distende, dalla materialità che esso si dà per applicarsi sulla materia: lo renderemo

---

<sup>39</sup> *Ivi*, 127. Il corsivo è nel testo.

<sup>40</sup> *Ivi*, 146-147. Il corsivo è nel testo.

<sup>41</sup> In proposito, non mancano certo, nella filosofia occidentale, procedimenti analoghi, da Platone a Plotino, da Pascal a Vico e a Kierkegaard.



a se stesso e lo coglieremo immediatamente. Questa visione diretta dello spirito ad opera dello spirito è la funzione principale dell'intuizione, così come noi la comprendiamo. L'intuizione si comunicherà del resto solo attraverso l'intelligenza. Essa è più che idea e tuttavia, per trasmettersi, dovrà cavalcare delle idee. Si indirizzerà, almeno di preferenza, alle idee più concrete, ancora circondate da una frangia di immagini. Paragoni o metafore suggeriranno ciò che non si arriverà a esprimere; non costituiranno una deviazione, ma permetteranno di andare dritti allo scopo. Se si parlasse costantemente un linguaggio astratto, sedicente, «scientifico», si darebbe luogo soltanto a un'imitazione dello spirito attraverso la materia, poiché le idee astratte sono state tratte dal mondo esteriore e implicano sempre una rappresentazione spaziale; e pertanto si crederà di aver analizzato lo spirito. Le idee astratte da sole ci inviteranno dunque a rappresentarci lo spirito sul modello della materia e a pensarlo per trasposizione, vale a dire, nel senso preciso della parola, per metafora.<sup>42</sup>

Il linguaggio che veicola l'intuizione, proprio a causa di questo sforzo enorme cui è sottoposto a rischio di esplodere, potrà sembrare incongruente, e perfino contraddittorio, ma permetterà di portare più in profondità il nostro sguardo, divenuto capace di cogliere le dimensioni autentiche della vita, inaccessibili peraltro a un linguaggio che si limiti a esprimere la staticità cristallizzata dell'osservazione compiuta dalla ragione legata al misurabile e perciò all'aspetto spazializzato della realtà.<sup>43</sup> Se il livello statico della ragione sembra negare credito alle dimensioni più profonde presenti in noi, l'intuizione è capace di sopravanzare questo livello, non in modo viscerale o sentimentale, ma attraverso una visione più profonda delle cose, che infine può fondare e spiegare anche

<sup>42</sup> H. BERGSON, *Pensiero e movimento*, a cura di F. SFORZA, Milano 2000, 35.

<sup>43</sup> Da un'altra angolazione, e con precisi riferimenti all'aspetto contraddittorio, rispetto al livello usuale, di questa dimensione della realtà, così argomenta P. Florenskij: «La vita è infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può contenere tutta la pienezza della vita. Quindi nessuna formula può sostituire la vita stessa nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo a ogni momento e in ogni luogo. Di conseguenza le definizioni razionali troveranno sempre e in ogni luogo delle obiezioni. Le obiezioni contro la formula sono appunto formule, contro-giudizi, che partono da aspetti della vita complementari, contrari e perfino contraddittori alla formula contestata. Una formula intellettuale può essere superiore agli attacchi della vita solo se *accoglie in sé tutta la vita*, con tutte le sue varietà e le contraddizioni presenti e future. Una formula intellettuale può essere verità solo se, per così dire, prevede tutte le obiezioni a tutte le risposte. Ma per *prevedere tutte* le obiezioni bisogna assumerle non già nella loro concretezza, ma coglierne il limite. Ne deriva che la verità è quel giudizio che racchiude in sé anche il limite di tutto ciò che lo può cassare, in altre parole, che *la verità è un giudizio autocontraddittorio*» (P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. VALENTINI, Cinisello Balsamo 2010, 160; i corsivi sono nel testo).

il livello precedente. Questa ci sembra la grande conquista compiuta da Bergson all'inizio del XX secolo. La storia, collocandolo sul piano dei fatti tra i perdenti e i perseguitati, gli ha paradossalmente dato ragione: solo il livello dell'intuizione metarazionale, con la conseguente uscita da modelli obsoleti e riduttivi della ragione, avrebbe forse potuto scongiurare, almeno in parte, le grandi tragedie che l'umanità ha attraversato nel Novecento.

Bergson ha poi allargato le sue considerazioni, puntando lo sguardo, come si ricorderà, non soltanto sull'universo fisico, ma anche sulla dimensione morale e religiosa dell'umanità, come è testimoniato dai suoi scritti, non ultimo *Le due fonti della morale e della religione* (1932), in cui il contrasto insanabile tra una visione statica e una dinamica della realtà risalta in tutta la sua forza.

## 5. Considerazioni conclusive

Abbiamo scelto come concetti cardine del pensiero bergsoniano quelli di *coscienza, durata e intuizione*, da noi considerati imprescindibili in merito alla riaffermazione dell'unitarietà dell'io. Bergson ha compiuto questa importante operazione culturale attraverso il superamento delle strettoie costituite dal pregiudizio di stampo positivista, sul piano strettamente filosofico, con gli strumenti dell'osservazione – che in qualche caso è divenuta introspezione – e dell'argomentare razionale tipico del pensare fondativo, fin dalle origini del filosofare. Gli esiti estremi della filosofia bergsoniana mostrano sufficientemente come essa non sia arroccata in una narcisistica contemplazione di sé, ma sia volta all'edificazione di relazioni interpersonali nuove, ricche e feconde, perché liberate dalla paura dell'incontro con la realtà dell'altro, e dunque, in prospettiva, alla costruzione di una società rappacificata, possibile soltanto se nell'uomo si liberano le energie positive, bloccate da ciò che lo imprigiona in un egoismo mortificante, che dovrebbero servire proprio a permettere una solidarietà quanto mai utile e necessaria. Non per nulla, gli insegnamenti di Bergson divennero per tutta una generazione di filosofi, scrittori, poeti e uomini di cultura (basterebbe semplicemente ricordare Jacques e Raïssa Maritain, Giuseppe Ungaretti, Marcel Proust, Jean Guitton<sup>44</sup>) un efficace punto di riferimento e un faro per decisive scelte

---

<sup>44</sup> Ci sembra degno di nota segnalare quanto Guitton ricordava dei suoi colloqui con Bergson, e specialmente due particolari. Uno riguarda quello che Guitton chiamava «il segreto di Bergson», vale a dire «quella sofferenza intima che al tempo stesso lo logora e costituisce la sua forza»: era sua figlia Jeanne, nata sordomuta, che i genitori ricolmarono di amore e che possedeva «a un grado molto elevato quell'intuizione che Bergson

esistenziali e di pensiero. Sono note le vicende che portarono Bergson a un passo dal battesimo cristiano, che tuttavia non volle ricevere in segno di solidarietà con il suo popolo, all'epoca brutalmente perseguitato. Riteniamo che sia possibile rintracciare, anche proprio nei concetti che abbiamo brevemente richiamato, la matrice ebraica del pensiero di Bergson, che spesso ci pare non sufficientemente posta in rilievo.

Non c'è dubbio, ad esempio, che il tema della coscienza sia frequente nella filosofia francese, almeno, come si è osservato, da Descartes in avanti; ma in un autore di estrazione ebraica, specialmente avendo presente l'estensione e la profondità del suo pensiero, è difficile non pensare a testi come questo: «Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore la durata dei tempi, senza però che gli uomini possano trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine» (Qo 3,11), dove si trovano strettamente unite l'interiorità dell'uomo, la «durata dei tempi» e il limite della ragione umana. Non solo la letteratura biblica sapienziale, evidentemente, ha a che fare con simili categorie; già soltanto la Bibbia di Israele è piena di riferimenti ad esse, e il puro elenco dei passi implicati comporterebbe una considerevole mole di dati. Senza contare che l'antropologia biblica, di matrice semitica, è radicalmente unitaria, e non conosce le fratture che alcune correnti filosofiche antiche e tardoantiche, ma soprattutto molta modernità, avevano esplicitamente indicato come costitutive della realtà umana. Bergson ha tenacemente riaffermato l'unidualità dell'essere umano, contro ogni riduzionismo (fosse anche quello spiritualistico) e contro ogni dualismo. Su questa base, ha contribuito alla ricostruzione dell'io, sostenendolo come essere ragionevole, ma anche fatto di istinto e capace di intuizione, che è in grado di operare una profonda lettura della realtà.<sup>45</sup> L'opera di Bergson si presenta, ripetiamo, del tutto filosofica, e non sospetta di contaminazioni teologiche. Tuttavia, essa rappresenta un caso esemplare di ragione aperta a dimensioni superiori, con alle spalle illustri precedenti<sup>46</sup> e senza alcuna garanzia di successo, come si

---

diceva che permette di accedere al reale». L'altro riguarda la sua visione del cristianesimo; in una discussione con un collega che negava la storicità di Cristo, Bergson replicò: «Forse il cristianesimo è un mito. Ma il Discorso della montagna non lo è. C'è un tono, un suono, un annunzio, una nuova divinizzazione. Questo mi basta. Con il Discorso io sento, intuisco, indovino, compio la rivoluzione cristiana nella sua essenza, che è quella di recuperare la vita interiore» (J.-J. ANTIER, *Jean Guittou. Pensatore e testimone*, Milano 2002, 78-79).

<sup>45</sup> Valga ancora la testimonianza di Guittou, che rivolse a Bergson la domanda: «Come sapere se l'intuizione ha raggiunto il reale, e non invece qualche chimera?», e si sentì rispondere: «La gioia ne è il segno» (*ivi*, 77).

<sup>46</sup> Se non ci si vuole misurare con le classiche affermazioni in proposito di Pascal, si consideri almeno il seguente testo di Kant: «Sarebbe un'assurdità anche più grande il negare l'esistenza di cose in sé o il pretendere che la nostra esperienza sia l'unico modo

conviene a un'autentica filosofia. Il retaggio ebraico, che ci sembra presente in Bergson e che andrebbe approfondito, non è un esplicito punto di partenza, ma ci sembra operare come un *criterio euristico*, che indirizza la ragione filosofica in direzioni marcate dalla vita stessa. In questo senso, la filosofia – quella di Bergson, ma anche molte altre – può realmente contribuire positivamente alla comprensione reciproca e a un'autentica intersoggettività, non superficiale e ingenua, ma avvertita, criticamente fondata e capace di superare l'individualismo nichilista che sembra dominare nei nostri giorni.



*Il Novecento è stato secolo di grandi tragedie, che hanno anche avuto radici culturali e di pensiero, tra cui la frantumazione e la morte dell'io. Vi sono state, tuttavia, a cavallo tra XIX e XX secolo, significative prese di posizione, in ambito filosofico, che hanno reagito a questa vicenda. Si prende qui in considerazione il pensiero di H. Bergson (1859-1941), protagonista di una considerevole storia personale e intellettuale, attraverso l'indicazione di tre pilastri del suo pensiero: la coscienza, la durata, l'intuizione. Esse mirano a fondare, a prezzo di affermazioni paradossali, un inizio di ricostruzione dell'io e un superamento del moderno dualismo antropologico. La lezione culturale ed esistenziale di Bergson è ancora straordinariamente viva in ordine alla proposizione di un umanesimo condivisibile.*



*The twentieth century was one of great tragedies, whose cultural and philosophical roots included the fragmentation and death of the "I." Nonetheless, between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, some philosophers staked out significant positions against this point of view. In this connection, we should consider the thought of H. Bergson (1859-1941), protagonist in a notable personal and intellectual history, by looking at three main threads of his thought. These aim to establish, by means of paradoxical affirmations, the beginning of a reconstruction of the I and an overcoming of modern anthropological dualism. On the matter of a shareable humanism, the cultural and existential lesson of Bergson is still extraordinarily alive.*

COSCIENZA – DURATA – INTUIZIONE – LIBERTÀ – NUOVO  
MODELLO DI RAGIONE

---

possibile di conoscere le cose, e così che la nostra intuizione temporale e spaziale sia l'unica forma possibile di intuizione, che il nostro intelletto discorsivo sia il prototipo di ogni intelletto possibile e che i principi della possibilità dell'esperienza debbano essere considerati come condizioni in genere dell'esistenza delle cose in sé». Appena più sotto, Kant mette in guardia dal «porre i limiti della nostra ragione come limiti della possibilità delle cose stesse» (I. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. MARTINETTI, testo tedesco a fronte, Milano 1995, § 57, 217; il testo è del 1783).