

PAOLO GODANI

IL DIVENIRE E L'IDEA DEL NULLA

L'ultimo capitolo dell'*Évolution créatrice* (1907) si apre con una lunga analisi dell'idea di nulla. Gli argomenti che vi si possono leggere erano stati anticipati in un articolo (pubblicato sulla *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* nel novembre 1906) dal titolo *L'idée de néant*, ma il fatto di essere inseriti in un contesto più ampio conferisce loro una funzione supplementare. Non si tratta più soltanto di criticare, come illusione o pseudoproblema, un'idea filosofica tradizionale, ma di mostrare come questa critica sia necessaria al fine di pensare la natura stessa del reale in quanto durata, evoluzione vera, divenire radicale.

Una delle tesi di fondo che l'*Évolution créatrice* eredita da *Matière et mémoire* (1896) è in effetti che la realtà, e non soltanto la coscienza (come nell'*Essai* del 1889), consiste in un «perpetuo divenire. Si fa e si disfa senza mai essere qualcosa di fatto» [Bergson 1959b, 725; it. 223]. Contro una tesi del genere, la filosofia ha fin dall'inizio protestato vivamente, e anzi si potrebbe sostenere che la filosofia nasca precisamente nel momento in cui il pensiero greco, con il venerabile Parmenide, inizia ad affermare la *stabilità* di ciò che è.¹ Questa affermazione implica la tesi dell'intangibilità assoluta dell'essere, ovvero dell'impossibilità che le cose vengano precariamente all'essere emergendo dal nulla e al nulla facciano immancabilmente ritorno. Bergson traduce questo dato, quando spiega che «l'avversione della metafisica per ogni realtà che dura deriva precisamente dal fatto che tale realtà può venire all'essere solo passando per il “nulla”» [Bergson 1959b, 729; it. 226]. Se pertanto si intende sostenere, come vuole Bergson, che la realtà è qualcosa che dura, un perpetuo divenire, sarà necessario innanzitutto svincolare la

¹ Tra le opere del medesimo autore che si potrebbero citare, vedi da ultimo Severino 2013.

durata e il divenire dal loro malinteso nesso con il nulla. In questo senso, l'operazione di Bergson consiste nell'accettare senza riserve l'interdetto parmenideo, senza però concluderne l'impossibilità del divenire, e anzi fondando proprio su quell'interdetto la possibilità di intendere il mutamento come sostanza stessa del reale.²

Vediamo, innanzitutto, come si configuri l'analisi bergsoniana dell'idea di nulla.

Bergson esordisce dicendo che, per quanto i filosofi si siano scarsamente occupati dell'idea di nulla, tale idea costituisce nondimeno «la molla nascosta, l'invisibile motore del pensiero filosofico [...] che spinge avanti, fin sotto lo sguardo della coscienza, i problemi angoscianti, le questioni che non si possono fissare senza essere presi da vertigine» [Bergson 1959b, 728; it. 225]. Si comprende già, da questa prima movenza, come Bergson non consideri affatto la possibilità che la *Grundfrage* leibniziana (perché esiste qualcosa piuttosto che il nulla?) appaia come una domanda sensata solo nel contesto di una determinata cultura, quella ebraico-cristiana, fondata sulla *creatio ex nihilo* e sulla conseguente finitezza radicale di ogni creatura.³ Agli occhi di Bergson, la domanda sul perché esista qualcosa anziché il nulla è una specie di domanda universale e perenne, come universale e perenne sembra l'idea che l'esistenza sia «una conquista sul nulla» [Bergson 1959b, 728; it. 226]. E questo perché Bergson ritiene che l'origine dell'idea di nulla risieda in un invariante antropologico, cioè, più precisamente, nella stessa costituzione attiva, desiderante, rammemorante della natura umana.

Le facoltà umane – Bergson non si stanca di ricordarlo – non sono costituite in vista di una conoscenza disinteressata del mondo, ma hanno una funzione innanzitutto pratica. Servono, cioè, la nostra costante ricerca dell'utile. La percezione ordinaria, per esempio, non ci fornisce un quadro esaustivo di ciò che ci circonda, ma seleziona, in esso, soltanto

² «Se potessimo stabilire che l'idea di nulla, nel senso che le attribuiamo contrapponendola all'idea di esistenza, è una pseudoidea, i problemi che essa suscita intorno a sé diventerebbero pseudoproblemi. L'ipotesi di un assoluto che agisse liberamente, e che durasse in modo eminente, non avrebbe più nulla di sorprendente» [Bergson 1959b, 730; it. 227].

³ Cfr. Coté 1998.

ciò che di volta in volta risulta funzionale ad una certa istanza, bisogno o desiderio che sia. Allo stesso modo, l'intelligenza esiste in vista delle esigenze dell'azione, non della contemplazione. Ma ogni azione umana, in quanto funzionale alla ricerca dell'utile, ha sempre «il suo punto di partenza in un'insoddisfazione, e perciò in un sentimento di assenza. Non si agirebbe se non ci si proponesse uno scopo, e si cerca una cosa solo quando se ne avverte la mancanza. La nostra azione procede così dal “nulla” al “qualcosa”» [Bergson 1959b, 746; it. 243]. Se dunque l'idea di nulla si presenta alla nostra mente, è in ragione del fatto che, essendo noi esseri pragmatici, votati alla ricerca dell'assente, spinti alla produzione di ciò che manca, tendiamo a percepire il mondo come un arcipelago di enti dispersi nel vasto oceano del nulla.

Per arrivare a questa conclusione, il testo prende in esame i diversi modi in cui ci si presenta, per lo più, l'idea del nulla, al fine di mostrare come in ognuno di essi si origini la sua *tenace illusione* [cfr. Bergson 1959b, 735; it. 232]. «Vediamo, dunque, a che cosa si pensa quando si parla del nulla. Rappresentarsi il nulla significa immaginarlo o concepirlo. Esaminiamo che cosa può essere questa immagine o questa idea» [Bergson 1959b, 730; it. 227].

Iniziando con *l'immagine* del nulla, Bergson adotta la strategia *à la* Descartes o *à la* Condillac, con cui aveva iniziato *Matière et mémoire*. Mentre il testo del 1896 esordiva con un «*Me voici donc en présence d'images*» [Bergson 1959a, 169], l'analisi del nulla contenuta nell'*Évolution créatrice* si apre con un «*Je vais fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur*» [Bergson 1959b, 730; it. 227]. Qui, si tratta di rendere evidente che per quanto io possa fare ogni sforzo per abolire le immagini prodotte dai miei sensi, per quanto io possa mettere a tacere uno dopo l'altro gli stimoli provenienti dall'esterno, e per quanto io tenti di neutralizzare anche le più tenui sensazioni interne, sino a cancellare persino il sentimento della mia stessa esistenza, mi ritroverò sempre alle prese con la presenza di un'immagine, fosse pure l'immagine di un me stesso che contempla la propria sparizione.⁴ Ma si tratta anche

⁴ «Per quanto faccia, percepisco dunque sempre qualcosa, sia dall'esterno che dall'interno. Quando non colgo più niente degli oggetti esterni, significa che mi rifugio nella coscienza che ho di me stesso; se abolisco questa interiorità, questa

di notare come l'immagine del nulla si insinui in questo «andirivieni della nostra mente tra il fuori e il dentro» [Bergson 1959b, 731; it. 229], ovvero, più precisamente, come essa emerga nel punto, «equidistante dai due, in cui ci sembra di non avvertire più l'uno e di non scorgere ancora l'altro» (*ibidem*). L'immagine che crediamo di scorgere dietro tutte le sensazioni abolite è senz'altro un'immagine illusoria, dato che è solo il frutto dell'esclusione reciproca di due campi dell'esistenza,⁵ e tuttavia l'illusione è persistente.

Passiamo ora dall'immagine all'idea, considerando che non sono poco numerose le cose che siamo in grado di concepire pur senza potercene fare alcuna immagine.⁶ Né il percorso che sarà intrapreso, né le conclusioni a cui si giungerà saranno molto diverse dalle precedenti. Consideriamo, dunque, dapprima l'abolizione dell'idea di un oggetto esterno e di seguito la soppressione, nel pensiero, di un oggetto interno. Che cosa accade quando al mio pensiero capita di soffermarsi sul fatto che un determinato oggetto, presente sino a un istante prima tra gli oggetti del mondo, non c'è più? Accadono sostanzialmente due cose: la prima è che, molto semplicemente, l'oggetto che ora non c'è più è stato sostituito da un altro (cosa che accade anche quando l'oggetto-sostituito non è che l'aria, come nell'esempio bergsoniano di una stanza vuota di mobili); la seconda è che la mia attenzione non si sofferma in alcun modo sul nuovo oggetto, ma si focalizza, magari con qualche nostalgia, sull'oggetto assente.⁷ Analogamente, quando concepisco l'abolizione di un oggetto interno, per esempio l'abolizione dell'amore che provavo nei riguardi di qualcuno, non faccio che *sorvolare* sul fatto che quell'amore

stessa abolizione diventa un oggetto per un io immaginario che, stavolta, percepisce come oggetto esterno l'io che scompare. Esterno o interno, c'è dunque sempre un oggetto che la mia immaginazione si rappresenta» [Bergson 1959b, 731; it. 228].

⁵ «È evidente che non è questo il nulla che potremmo contrapporre all'essere [...], poiché questo nulla implica già l'esistenza in generale» [Bergson 1959b, 731; it. 229].

⁶ «Si può pensare, diceva Descartes, a un poligono di mille lati, anche se non si riesce a vederlo con l'immaginazione: è sufficiente rappresentarsi chiaramente la possibilità di costruirlo. Lo stesso vale per l'idea di un'abolizione di tutte le cose» [*ibidem*].

⁷ «L'idea di abolizione o di nulla parziale si forma dunque nel corso della sostituzione di una cosa a un'altra, dato che tale sostituzione è pensata da una mente che preferirebbe mantenere la vecchia cosa al posto della nuova» [Bergson 1959b, 733; it. 231].

non ha lasciato un posto vuoto, ma è stato solo sostituito da un altro sentimento, per esempio da uno stato di indifferenza, e *soffermarmi* invece, magari con qualche rimpianto, sull'assenza di quell'antica passione. «Insomma – conclude Bergson – che si tratti di un vuoto di materia o di un vuoto di coscienza, *la rappresentazione del vuoto è sempre una rappresentazione piena che si risolve, all'analisi, in due elementi positivi; l'idea, distinta o confusa, di una sostituzione, e il sentimento, provato o immaginato, di un desiderio o di un rimpianto*» [Bergson 1959b, 734; it. 231].

La conclusione generale che si può trarre da queste prime analisi è chiara. La nostra idea del nulla si fonda sempre e solo sull'operazione che pretende di cancellare qualcosa. Ma ogni cancellazione non è altro che una sostituzione. Nessuna cancellazione, cioè, produce mai un vuoto in natura. È assurdo dunque passare dall'idea di un nulla parziale, che come abbiamo visto si risolve semplicemente nella nostalgia per l'oggetto che è stato soppiantato da un altro, all'idea di un nulla totale, dato che questa idea implicherebbe niente di meno che una cancellazione senza sostituzione.

Si dirà tuttavia che una cancellazione senza sostituzione è possibile. Forse non siamo stati abbastanza radicali – è questa l'obiezione che Bergson prende ora in considerazione – e non abbiamo considerato che, per quanto secondo le condizioni ordinarie della nostra esperienza non sia possibile né immaginare né concepire una cancellazione che non implichi sostituzione, resta forse possibile, affrancandosi da quelle condizioni, pensare il puro e semplice non esserci più di una certa cosa.⁸ Anche in questo caso, tuttavia, le cose non cambiano. Infatti, per poter pensare la pura e semplice non-esistenza di un determinato oggetto, dobbiamo fare due operazioni: la prima consiste nel rappresentarci quell'oggetto come esistente, la seconda consiste nell'escluderlo dal novero delle cose che esistono realmente. Ma, di nuovo, questa seconda operazione può realizzarsi solo dal momento in cui opponiamo, a quel determinato oggetto che supponiamo ora inesistente, la totalità del reale

⁸ «È sufficiente evocare, con uno sforzo di astrazione, la rappresentazione dell'oggetto A nella sua singolarità e convenire anzitutto di considerarlo esistente; poi, con un tratto di penna intellettuale, cancellare questa clausola. A quel punto l'oggetto sarà, per nostro decreto, inesistente» [Bergson 1959b, 735; it. 233].

dalla quale è stato escluso. In breve, «l'atto con cui si dichiara irreali un oggetto pone [...] l'esistenza del reale in generale» [Bergson 1959b, 736; it. 253]. Ciò che accade, dunque, quando tentiamo di pensare la pura e semplice abolizione di un oggetto, è che releghiamo quell'oggetto al di fuori del tutto della realtà esistente, senza tuttavia potergli negare *una qualche forma* di esistenza, che si riduce ora ad un'esistenza meramente ideale.

Non ci resta che un ultimo passo, quello che prende in considerazione la negazione radicale, la negazione che, applicandosi potenzialmente ad ogni cosa, lascerebbe intravedere la potenza del nulla.⁹ Siamo al vertice del testo bergsoniano. Qui il compito è mostrare come la negazione non sia semplicemente l'inverso dell'affermazione, né il nulla semplicemente l'inverso dell'essere. La negazione – spiega Bergson con grande precisione – non ha mai a che fare con le cose stesse, ma sempre e solo con un giudizio su di esse. Ho a che fare con le cose, per esempio, quando affermo: «questo tavolo è nero». Ma quando dico «questo tavolo non è bianco» non intendo, almeno di primo acchito, affermare qualcosa che riguardi il tavolo, ma intendo rivolgermi ad un'affermazione precedente, per esempio quella di qualcuno che, per errore, aveva affermato «questo tavolo è bianco». Ne consegue che la negazione non ha una funzione immediatamente conoscitiva: «la negazione si rivolge a qualcuno e non soltanto, come la pura operazione intellettuale, a qualcosa. La sua essenza è pedagogica e sociale: corregge, o meglio avverte» [Bergson 1959b, 738; it. 236]. A questo si aggiunga il fatto che la negazione è sempre un'operazione parziale. Ogni negazione implica una duplice affermazione: la prima è l'affermazione a cui la negazione si oppone, la seconda è l'affermazione che riempie lo spazio vuoto aperto dalla negazione stessa. Per esempio: quando dico «questo tavolo non è bianco», la mia negazione implica, da un lato, l'erronea affermazione precedente di chi abbia detto o pensato che questo tavolo è bianco, ma implica anche, d'altro lato, l'affermazione implicita, per esempio «questo tavolo è nero», che occupa il posto lasciato indeterminato dalla negazione «questo tavolo non è bianco». In entrambi i casi, la negazione non possiede alcuna autonomia, non esiste

⁹ Per una visione contemporanea sul problema della negazione, cfr. Virno 2013.

indipendentemente dall'affermazione. «Invano dunque – si conclude a giusto titolo – si attribuirebbe alla negazione il potere di creare idee sui generis, simmetriche a quelle create dall'affermazione e dirette in senso opposto. Da essa non nascerà alcuna idea, perché non ha altro contenuto che quel giudizio affermativo sul quale si applica» [Bergson 1959b, 740; it. 237].

Prima di trarre le conclusioni di questo percorso argomentativo, Bergson anticipa un'ultima obiezione. Si è detto che la negazione ha una funzione meramente sociale, laddove l'affermazione ha una portata conoscitiva. Ma dicendo questo non si oscura forse, e indebitamente, il fatto che, in fondo, anche ogni affermazione, in quanto fa uso del linguaggio, è relativa alla vita sociale, oltre che all'intelligenza? Non si potrebbe dire, a rigore, che «in entrambi i casi [cioè sia nell'affermazione sia nella negazione] la proposizione ha uno scopo sociale e pedagogico, giacché la prima diffonderebbe una verità allo stesso modo in cui la seconda preverrebbe un errore?» [Bergson 1959b, 741; it. 238]. Per rispondere a questa obiezione, Bergson torna a proporre una situazione iperbolica: «Supponete che sia abolito il linguaggio, che la società sia dissolta, che nell'uomo si atrofizzi ogni iniziativa culturale, ogni facoltà di sdoppiarsi e di giudicarsi» [Bergson 1959b, 741-742; it. 238]. Ebbene, quest'uomo ridotto a una sorta di isolamento assoluto e di passività larvale, continuerebbe comunque ad affermare; e questo per la semplice ragione che affermare non significa altro se non seguire pedissequamente il corso dell'esperienza e registrare ciò che di volta in volta accade. E si può registrare solo ciò che c'è, non ciò che non c'è. Questa intelligenza minimale, dunque, «non avrebbe alcuna velleità di negare» [Bergson 1959b, 742; it. 239]: perché inizi a voler usare la negazione, sarà necessario che quell'intelligenza «si desti dal suo torpore, che formuli la delusione di un'attesa reale o possibile, che corregga un errore attuale o eventuale, che si proponga insomma di istruire gli altri o se stessa» [*ibidem*].

Eccoci giunti, dunque, a quanto avevamo inizialmente anticipato: l'origine dell'idea di nulla consiste nella costituzione attiva, desiderante, rammemorante della natura umana. «Provate a sopprimere ogni interesse, ogni affezione: non resterebbe altro che la realtà che scorre, e

la conoscenza indefinitamente rinnovata del suo stato presente che essa imprime in noi» [Bergson 1959b, 744; it. 241].

Notavamo inizialmente come Bergson attribuisse l'avversione della metafisica nei confronti del divenire al fatto che quest'ultimo venisse inteso come passaggio dal nulla all'essere. Il saggio sull'idea di nulla, ripreso nelle pagine dell'*Évolution créatrice* che abbiamo commentato fin qui, precisa che quell'avversione «nei riguardi di ogni realtà che prenda posto nel *tempo*» [Bergson 1906, 450], conduce la metafisica «ad attribuire al vero essere una forza tale che possa vincere il nulla e porsi da se stesso» [*ibidem*]. Ma può ottenere questo risultato solo «a condizione di attribuire al principio che genera tutte le cose un'esistenza *logica*, e non psicologica o fisica» [*ibidem*].¹⁰ Essenze logiche, assiomi, teoremi non hanno bisogno che di loro stessi per esistere, come accade per esempio all'essenza del cerchio, mentre ogni entità singola e concreta, spazio-temporalmente determinata, come per esempio il cerchio che ho appena tracciato sul foglio situato sopra la mia scrivania, non sembra avere la forza per porsi da sé fuori dal nulla e per persistere nell'essere. Da qui l'esigenza, che si manifesta – nota Bergson – nelle dottrine di Spinoza e di Leibniz,¹¹ di ricondurre ogni esistenza psicologica e fisica all'esistenza logica. Ma da qui anche il prezzo che Bergson non intende pagare:

se il principio di tutte le cose esiste nella stessa maniera in cui esiste un assioma logico o una definizione matematica, le cose stesse dovranno derivare da questo principio come le applicazioni di un assioma o le conseguenze di una definizione, e non ci sarà più posto, né nelle cose né nel loro principio, per una causalità efficiente intesa nel senso di una libera scelta [Bergson 1959b, 729-30; it. 227].

Se si pretende invece di conservare una *causa* che non si identifichi con una *ratio* e se, di conseguenza, non si intende ridurre la scelta a

¹⁰ Cfr. Hautefeuille 1959 e Worms 2004, 255-77.

¹¹ Bergson ritorna spesso, nei suoi corsi, sui due filosofi moderni. Vedi per esempio Bergson 2007, lezione del 6 maggio 1904, e Bergson 2018, lezioni VI e VII. Per un'analisi dei rapporti con Spinoza cfr. Mariani 2018.

mera conseguenza logica, allora sarà necessario pensare la durata delle cose *non* come passaggio dal nulla all'essere, bensì come divenire sostanziale.

La conclusione di Bergson è chiara:

Se, per arrivare all'idea di essere, si passa (consapevolmente o meno) attraverso l'idea del nulla, si perviene a un essere la cui essenza risulta logica o matematica, e quindi intemporale. E allora si impone una concezione statica del reale: tutto sembra dato una volta per sempre, nell'eternità. Ma è necessario abituarsi a pensare l'essere direttamente, senza giri viziosi, senza prima rivolgersi al fantasma del nulla che si frappone tra lui e noi. Occorre sforzarsi, qui, di vedere per vedere, e non di vedere per agire. Allora l'assoluto si rivela vicinissimo a noi e, in certa misura, in noi. La sua essenza è psicologica, e non matematica o logica. Esso vive con noi. E, come noi – ma per certi aspetti infinitamente più concentrato e raccolto su di sé – dura [Bergson 1959b, 747; it. 244].

Qui Bergson non si limita ad affermare, come sembrava voler fare inizialmente, che la metafisica aborrisce il divenire perché comprende la sua natura come quella di un'oscillazione tra l'essere e il nulla. Ma aggiunge che è proprio e ancora l'idea di nulla, chiamata in causa più o meno esplicitamente, in modo più o meno consapevole, a portare i grandi metafisici moderni a ridurre ogni esistenza, fisica e psicologica, alla mera esistenza logica. Il fantasma del divenire è all'opera non solo nell'immagine del divenire, ma anche in quella dell'essere stesso.

Sono due, a questo punto, le questioni su cui vorremmo soffermarci. La prima riguarda i fondamenti dell'opposizione tra una concezione statica e una concezione dinamica del reale. La seconda, del resto strettamente connessa alla precedente, concerne piuttosto il prezzo che sembra non potersi non pagare nel caso in cui si adotti una concezione dinamica.

Per quanto riguarda il primo punto, vorremmo notare innanzitutto la forzatura (filosoficamente legittima, certo, ma che resta nondimeno una forzatura) che consiste nell'attribuire alla metafisica il passaggio, *più o meno consapevole*, attraverso l'idea del nulla, anche nel caso in cui essa

affermi la stabilità e l'intangibilità dell'essere. Prendiamo ad esempio solo uno dei due casi nominati esplicitamente da Bergson, quello di Spinoza (che è poi anche il caso della dottrina più radicale, meno incline a compromessi teorici e pratici). Poco importa, naturalmente, che nello spinozismo non vi sia traccia *esplicita* di quel passaggio attraverso l'idea del nulla. Si tratta di vedere se sia possibile scorgerlo in esso come condizione implicita o inconsapevole.

Consideriamo un momento seminale, nel quale Spinoza affronta la questione del nulla: il secondo capitolo della prima parte del *Breve trattato*. Qui, in una nota nella quale si spiega la definizione di Dio come «essere del quale viene affermato tutto, cioè infiniti attributi, ciascuno dei quali infinitamente perfetto nel suo genere» [Spinoza 2007a, 97], troviamo: «La ragione è che, non potendo il *nulla* avere alcun attributo, il *tutto* deve avere tutti gli attributi; e così, non avendo il *nulla* alcun attributo perché non è, il *qualcosa* ha degli attributi perché è *qualcosa*. Dunque, quanto più è *qualcosa*, tanto più deve avere attributi» [*ibidem*]. Ora, si potrebbe certo sostenere che qui Spinoza faccia uso del nulla, al fine di stabilire la natura dell'essere e del qualcosa. Ma bisognerebbe precisare che del nulla si possono fare due usi radicalmente differenti. Il primo è quello a cui fa riferimento Bergson, quando parla del fatto che l'esistenza di qualcosa mi può apparire come una conquista sul nulla. In tal caso, il nulla è ciò da cui ogni ente proviene, ciò di cui ogni ente deve liberarsi per venire all'esistenza. Il nulla, in questo senso, è una potenza attiva, che trattiene nella non-esistenza tutte le cose che non hanno la forza di uscirne, o che rigetta nella non-esistenza tutte le cose che non hanno la forza di persistere nell'essere. Il senso del nulla a cui fa riferimento Spinoza, però, è di tutt'altro genere. Se il primo senso implica una sorta di commercio tra l'essere e il nulla, un passaggio dall'uno all'altro, un'oscillazione sempre possibile, per ogni ente finito, tra l'uno e l'altro, il secondo senso del nulla ha la funzione di escludere qualunque commistione, e di conferire la sua assoluta autonomia al tutto dell'essere. Quando si dice, in questo secondo senso, che fuori dall'essere non c'è che il nulla, si intende dire, semplicemente, che non esiste alcun fuori, né alcun nulla.

Se è vero che Spinoza fa uso solo di questo secondo senso, e se non è sostenibile dunque che la sua concezione dell'essere implichi qualche

«passaggio» attraverso il nulla, resta da vedere che cosa significhi, nel suo caso, la riduzione del principio di tutte le cose a principio logico. In altre parole, se il fatto di fissare un essere la cui natura è logica o matematica non dipende dall'essere passati attraverso il nulla, a che cosa si dovrà attribuire questa che per Bergson è un'indebita logicizzazione del reale? Per comprendere la posizione di Spinoza è indispensabile, innanzitutto, non attribuirle una concezione soggettivistica della logica. Per lui, ogni *ratio*, ogni nesso intelligibile tra fenomeni, come ogni *essentia*, non è il risultato di una sorta di purificazione del concreto da parte dell'intelletto, né è la riduzione di un fatto attuale alla sua possibilità. Logica, nello spinozismo, significa né più né meno che articolazione del reale, affermazione del fatto che il reale non è caotico, ma strutturato. E la prima regola dalla quale consegue un reale strutturato è che le cose singole, in quanto parti del tutto, posseggono, ognuna, una natura determinata che persiste come tale, senza trasformarsi in altra [cfr. Zourabichvili 2002a, 185 e sgg.]. La dottrina del *conatus* è testimone di questo fatto. Ogni cosa afferma se stessa, e lo fa per un tempo indeterminato, e questa stessa affermazione della propria natura è, per ogni cosa singola, la sua essenza attuale. In altre parole, ogni cosa è sempre e solo ciò che è, sempre e solo l'esplicarsi della propria essenza. Questo non significa, naturalmente, che in natura non si diano passaggi o trasformazioni, ma la «trasformazione» non è mai da intendersi come il mutamento di una cosa in un'altra di natura differente, bensì sempre e solo come l'avvicendamento, la sostituzione di una cosa con un'altra. La *cosa* non è una specie di sostrato neutro che percorre le proprie trasformazioni, ma è *una certa determinazione*, un'essenza, per esempio un corpo è una certa *ratio* di quiete e movimento.¹² La «logica», dunque, non è il territorio astratto dell'intelligenza, il campo a partire dalle cui divisioni la mente umana seziona e seleziona la realtà, in funzione dei propri bisogni, ma è lo stesso campo del reale colto nelle sue articolazioni essenziali.

La critica di Bergson, secondo cui una logica del genere, in quanto indistinguibile da un ordine geometrico, è in realtà adeguata a comprendere appunto solo una selezione del reale, una sua

¹² «*Corpora res singulares sunt, quae ratione motus, et quietis ab invicem distinguuntur*» [Spinoza 2007b, 851: *Etica* II, L3dim].

immobilizzazione, mentre è del tutto inadeguata a cogliere il farsi delle cose, è una critica alla quale si può rispondere in maniera molto semplice. Dal punto di vista di Spinoza, l'ordine geometrico ha un privilegio dovuto al fatto che l'estensione (e non la vita!) è un attributo della sostanza. Per questa ragione, il divenire (così come la vita) può essere pensato solo a partire dalle modalità dell'estensione. Bergson pensa, al contrario, che la materia sia un ripiegamento dell'*élan vital* e che sia quest'ultimo a costituire l'essenza della realtà. Si potrebbe dire che ci troviamo di fronte a due grandi opzioni filosofiche, tra le quali non è possibile che *decidersi*. Ma questo, in qualche modo, significherebbe già propendere per un atteggiamento bergsoniano. Vorremmo provare a mostrare, in conclusione, che esiste almeno una ragione per la quale una concezione statica del reale deve prevalere su una concezione dinamica.

Prendiamo un esempio che si trova ancora nel quarto capitolo dell'*Évolution créatrice* (non, tuttavia, nelle pagine dedicate all'analisi dell'idea di nulla): la *transizione* dall'infanzia alla maturità.

Che il bambino diventi adolescente, poi uomo maturo e infine vecchio, è del tutto comprensibile qualora si consideri che l'evoluzione vitale è, in questo caso, la realtà stessa. Infanzia, adolescenza, maturità, vecchiaia sono puri e semplici punti di vista della mente, delle *stasi possibili* immaginate per noi dall'esterno, e nel corso di un progresso. Se invece consideriamo l'infanzia, l'adolescenza, la maturità e la vecchiaia come parti integranti dell'evoluzione, esse diventano allora delle *stasi reali*, e noi non siamo più in grado di concepire come sia possibile l'evoluzione, giacché la giustapposizione di molteplici stasi non potrà mai equivalere a un movimento [Bergson 1959b, 758-9; it. 254-255].

È difficile trovare un argomento più tipicamente bergsoniano: non si può ricostruire il movimento sommando la serie delle istantanee prelevate su di esso, ma è necessario aderire al divenire stesso, rinunciando, nel momento in cui *pensiamo* il reale in sé, a quel meccanismo cinematografico che l'intelligenza ci fornisce al solo fine di *maneggiare* le cose che ci circondano. Solo che l'operazione è più complessa di quanto sembri a prima vista. Nel pensare il reale possiamo

certo ammettere, in casi specifici, di avere frainteso quali fossero le sue articolazioni effettive, ma non possiamo fare a meno di riconoscere che *una qualche* articolazione vi sia. Lo stesso Bergson, del resto, ne dà testimonianza (sebbene forse in maniera inconsapevole), quando suggerisce di trasformare la proposizione «il bambino diventa uomo» nella proposizione «c'è divenire da bambino a uomo» [cfr. Bergson 1959b, 759; it. 255]. Con un argomento di matrice megarica, Bergson spiega, innanzitutto, che nella prima proposizione il verbo «diventa» ha la funzione di «mascherare l'assurdità in cui si cade attribuendo lo stato “uomo” al soggetto “bambino”» [*ibidem*].¹³ Nella seconda proposizione, invece, il soggetto non è, incomprensibilmente, il bambino che muta la sua natura sino al punto di diventare quell'altro da sé, quell'altro con sé incompatibile, che è l'adulto, ma il soggetto è il divenire stesso. Per Bergson questo venire in primo piano del divenire, rispetto alle stasi, è sufficiente a nominare la realtà stessa. E tuttavia, anche a questo livello di discorso, resta un problema che vale la pena di mettere in luce. Dire «c'è divenire da bambino a uomo», anziché «il bambino diventa uomo», significa certo privilegiare il divenire stesso, ma un divenire che non può fare a meno di continuare a caratterizzarsi come *quel* divenire che coincide con la transizione «da bambino a uomo». Per quanto posti in secondo piano, i termini della transizione non possono fare a meno di esserci, salvo fare di questo e quel divenire, ovvero di ogni divenire, un divenire *qualunque*. In tal caso – ecco il punto a cui intendevamo arrivare – il divenire assumerebbe la funzione di un sostrato indeterminato, distinto certo da tutte le determinazioni che costituirebbero solo le sue stasi possibili, ma distinto da esse solo per il fatto di presentarsi come privo di qualsivoglia determinazione. Sarebbe questa, in fin dei conti, una variante «dinamica» della dottrina, assai diffusa nella storia dell'ontologia, che crede di conferire un fondamento solido alla realtà concependo in essa l'esistenza di sostanze indipendenti dai loro attributi. Se Bergson non sottolinea, anche nella proposizione «c'è divenire da bambino a uomo», la presenza delle due stasi, «bambino» e «adulto», è appunto perché per lui queste sono «semplici punti di vista della mente» [Bergson 1959b, 759; it. 256], laddove la realtà stessa si

¹³ Per un tentativo contemporaneo di coniugare prospettiva megarica e bergsonismo, cfr. Ronchi 2018.

esaurisce, diciamo così, nel divenire stesso. Ma, appunto, non esiste alcun divenire in quanto tale, esistono sempre e solo dei divenire determinati, che non possono fare a meno delle loro determinazioni. Queste ultime, per esempio l'essere bambino o l'essere adulto, non sono affatto semplici *vues de l'esprit*, ma sono realtà perfettamente delineate, senza le quali non solo il nostro pensiero, ma la realtà stessa finirebbe per confondere tutto in un magma caotico.

Vale la pena, per finire, di ricordare che lo stesso esempio bergsoniano era già stato analizzato da Spinoza, secondo una strategia inversa. Parliamo dello scolio alla proposizione 39 della quarta parte dell'*Etica*, dove l'esempio del passaggio dall'infanzia all'età adulta viene presentato al fine di illustrare la possibilità che un corpo muti in altra natura, cioè, letteralmente, muoia, pur senza trasformarsi in cadavere.

Intendo per morto quel corpo le cui parti sono disposte in modo da ottenere tra loro un'altra proporzione di moto e quiete [*aliam motus, et quietis rationem*]. Infatti, non oso negare che il corpo umano, mantenuta la circolazione del sangue e altre condizioni per le quali si giudica che il corpo viva, possa nondimeno mutarsi in altra natura del tutto diversa dalla sua, dal momento che nessun motivo mi costringe a stabilire che il corpo non muore se non si trasforma in cadavere; ché anzi, la stessa esperienza sembra persuaderci d'altro [Spinoza 2007b, 1010: *Etica* IV, P39sc].

A questa tesi, fa seguito l'esempio del poeta spagnolo «che era stato colpito da una malattia e che, sebbene ne fosse guarito, rimase talmente dimentico della sua vita passata da non credere che fossero sue le commedie e le tragedie che pure aveva composto» [*ibidem*]. È a questo punto che Spinoza avanza un esempio ulteriore, quello del passaggio dall'infanzia all'età adulta: «E se questo sembra incredibile, che cosa diremo dei bambini? Un uomo di età avanzata crede la loro natura tanto diversa dalla propria da non potersi persuadere di essere mai stato bambino, se non formulasse riguardo a sé tale congettura a partire dagli altri» [*ibidem*].¹⁴ Come si vede, Spinoza suggerisce che il transito da bambino a adulto sia interpretabile come una sorta di morte,

¹⁴ Cfr. Zourabichvili 2002b, 34-88.

dato che si tratta a tutti gli effetti di un mutamento in altra natura, pur in assenza di decesso biologico. E questo indica, appunto, che quel transito è, in realtà, piuttosto un salto, non dunque un divenire da una natura ad un'altra, ma un avvicinarsi di due nature che non hanno nulla o quasi in comune tra loro. Contrariamente a quanto sostiene Bergson, l'illusione non consiste nel sostituire due stasi immaginarie all'autentica realtà del divenire, ma, all'inverso, nel supporre l'esistenza di una continuità, di un processo, là dove non si ha che l'avvicendamento di due nature radicalmente eterogenee. L'avvicinarsi delle due nature, naturalmente, non è una specie di miracolo, ma è l'effetto di tutta una serie di cause perfettamente identificabili. Resta tuttavia l'eterogeneità e l'incompatibilità delle nature. E resta per una ragione fondamentale, e cioè che quelle che per Bergson sono solo stasi virtuali, meri punti di vista della mente, sono, per Spinoza, determinazioni o essenze perfettamente reali. Tra lo stato dell'infante e quello dell'adulto, infatti, non si dà solo una differenza di grado, come accadrebbe se si potesse effettivamente *passare* dal primo stato al secondo senza soluzione di continuità, ma una differenza di natura. Per questo non si può dire, come riconosce lo stesso Bergson, che l'infante divenga adulto, ma non si può dire neppure che vi sia divenire da infante a adulto. La prima proposizione è insostenibile proprio per le ragioni avanzate da Bergson, e cioè perché dire che l'infante *diviene* adulto è solo un modo per mascherare il fatto che si sta attribuendo, in maniera tanto surrettizia quanto contraddittoria, la natura dell'adulto a quella del bambino; ma lo è anche la seconda, e per la stessa identica ragione, ovvero perché non può esservi passaggio tra due nature eterogenee. Questo non significa che tutte le cose siano sempre assolutamente immobili: ognuna, nei limiti della sua natura, può senza dubbio andare soggetta a variazioni; ma quando questa variabilità giunge a superare una certa soglia, non c'è più variazione, bensì scomparsa di una natura e apparizione di una natura di altro genere. In ogni caso – ed è questo il punto capitale – l'esistenza di una natura, di un'essenza, di una determinazione è sempre necessaria, a meno che non si voglia ridurre il mondo a una materia, fluente certo, ma indeterminata e dunque perfettamente ineffabile.

La grandezza di Bergson consiste nell'aver tentato di pensare il divenire non come risultato di un'assurda dialettica tra l'essere e il nulla,

ma come essere in sé, come sostanza.¹⁵ In questo senso, la sua critica all'idea di nulla ribadisce l'interdetto parmenideo che risuona ancora nella filosofia di Spinoza. L'essere bergsoniano, benché in perpetuo movimento, è un tutto senza falle, come la sostanza dell'*Etica*. Solo che, a differenza di questa, la cui essenza consta di un'infinità di attributi, cioè di determinazioni qualitative, il divenire bergsoniano sembra dover allontanare da sé ogni determinazione, assegnandole lo status di mera visione soggettiva. È questa indeterminazione a condannare la sostanza dinamica di Bergson al regno dell'ineffabile, e a spingere la sua filosofia tra le brume del misticismo.

Riferimenti bibliografici

- Bergson, H. [1959a], *Matière et mémoire*, in: Id., *Œuvres*, Paris, PUF; trad. it. di A. Pessina, *Materia e memoria*, Laterza, Roma/Bari 1996.
- Bergson, H. [1959b], *L'Évolution créatrice*, in: Id., *Œuvres*, cit.; trad. it. di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, R. Cortina, Milano 2002.
- Bergson, H. [1906], *L'Idée de néant*, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 62, 449-466.
- Bergson, H. [2007], *Storia della memoria e storia della metafisica*, a cura di R. Ronchi e F. Leoni, Pisa, Edizioni ETS (ed. or. *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique, Cours inédit de Bergson au Collège de France : 2e semestre de l'année 1903-1904*, ed. F. Worms, in: *Annales bergsoniennes* 2, 41-149, Paris, PUF, 2004).
- Bergson, H. [2018], *Lezioni di metafisica. Spazio, tempo, materia e teorie dell'anima*, a cura di S. Guidi, Prefazione di R. Ronchi,

¹⁵ Rocco Ronchi, nella sua Prefazione al corso bergsoniano sulla *Storia dell'idea di tempo* [Bergson 2019], cerca di mostrare, a giusto titolo, come il bergsonismo costituisca non un rigetto della metafisica (classica e moderna), ma una sua *inversione*. Tuttavia, Ronchi sembra far propria l'idea bergsoniana secondo cui, se il principio viene posto nell'eterno anziché nella durata, le sue determinazioni saranno necessariamente negazioni che rigetteranno su di esso l'ombra funesta del nulla.

- Milano, Mimesis (ed. or. *Cours I-II*, a cura di H. Hude e J.-L. Dumas Paris, PUF, 1990 e 1992).
- Bergson, H. [2019], *Storia dell'idea di tempo*, a cura di S. Guidi, Prefazione di R. Ronchi, Postfazione di C. Riquier, Milano, Mimesis (ed. or. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, a cura di C. Riquier, Paris, PUF, 2016).
- Coté, A. [1998], *La question du néant en métaphysique: Henri Bergson et la critique de Jacques Maritain*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, 130 (1), 21-36.
- Hautefeuille, F. [1959], *La critique par Henri Bergson de l'idée de Néant*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 64 (2), 212-224.
- Mariani, S. [2018], *Bergson oltre Bergson*, Pisa, Edizioni ETS.
- Ronchi, R. [2018], *La vita megarica*, in: *Giornale di metafisica* 1, 24-40.
- Severino, E. [2013], *Intorno al senso del nulla*, Milano, Adelphi.
- Spinoza, B. [2007a], *Breve trattato*, in: Id., *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 87-204.
- Spinoza, B. [2007b], *Etica*, in: *Opere*, cit., 753-1086.
- Virno, P. [2013], *Saggio sulla negazione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Worms, F. [2004], *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF.
- Zourabichvili, F. [2002a], *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF.
- Zourabichvili, F. [2002b], *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF.

Becoming and the Idea of Nothingness

Keywords

Bergson; being; substance; Spinoza; ontology

Abstract

The aim of this paper is twofold. On the one hand, we will give a short reading of the texts in which Bergson criticizes the idea of nothingness, in order to show that here he is trying to think Becoming without conceiving it as coming to be (from nothingness) and passing away. On the other hand, we will make a comparison between Bergson and Spinoza, in order to prove that Bergsonian argument, although it is deeply rigorous, ends up reducing Becoming to a sort of bare and therefore ineffable substance.

Paolo Godani
Università di Macerata, Italy
E-mail: paolo.godani@unimc.it