



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea Triennale in Filosofia

*Dall'Homo Sapiens all'Homo Faber: sul legame tra intelligenza e tecnica  
nella filosofia di H. Bergson*

Relatore:

Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

Laureanda:

Anastasia Callegarin

Matricola n.

2077207

ANNO ACCADEMICO 2023-2024



# INDICE

<b>Introduzione</b> .....	4
<b>Capitolo 1: Inquadramento storico della genesi del concetto di intelligenza</b> .....	6
<i>1.1. il concetto tradizionale di intelligenza</i> .....	6
<i>2.1. Bergson e il suo milieu intellectuel</i> .....	12
<b>Capitolo 2: L'intelligenza come esito dell'evoluzione e come radice dell'Homo Faber</b> .....	17
<i>2.1. L'origine evolutiva dell'intelligenza</i> .....	17
<i>2.2. Le caratteristiche dell'intelligenza</i> . ....	25
<b>Capitolo III: i prodotti dell'intelligenza. Linguaggio, concetti e scienza</b> . 32	
<i>3.1. Concetti e linguaggio</i> .....	32
<i>3.2. La scienza</i> .....	37
<b>Conclusioni</b> .....	44
<b>Bibliografia</b> .....	46

## INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

**PM:** *Il pensiero e il movente: saggi e conferenze.* L. S. Olschki, 2001

**DI:** *Saggio sui dati immediati della coscienza.* R. Cortina, 2002

**MM:** *Materia e memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito.* 3. ed, GLF Editori Laterza, 2004.

**ES:** *Energia spirituale.* R. Cortina, 2008

**EC:** *Evoluzione creatrice.* Rizzoli, 2012

**M:** *Mélanges,* A cura di André Robinet, Paris: PUF, 1972

## Introduzione

Nel periodo situato tra il XIX e XX secolo si verificano numerose scoperte in ambito scientifico, oltre allo sviluppo delle nuove scienze della vita, con le quali la filosofia non può mancare di confrontarsi nel suo tentativo di fornire un'adeguata comprensione della realtà.

Bergson si colloca all'interno di questo contesto culturale, e compito del presente lavoro è rintracciare come egli abbia radicato la congiunzione di intelligenza e tecnica a partire da una riflessione di carattere scientifico, nello specifico, nella propria innovativa teoria evoluzionistica.

A partire dunque da un confronto con il concetto tradizionale di intelligenza in ambito filosofico, dove viene intesa una facoltà intrinsecamente orientata alla conoscenza della realtà, si conclude con l'individuazione delle cause culturali e scientifiche che avrebbero portato il filosofo francese ad una definizione nuova di intelletto. In ciò consiste il contenuto del primo capitolo.

Nel secondo capitolo si vuole invece iscrivere il concetto di intelligenza all'interno della sua origine biologica, individuando la radice che permette di spiegare la connessione tra dimensione tecnica e intellettuale, iniziando dalla ridefinizione di intelligenza come metodo di azione che la vita avrebbe sviluppato per poter agire sulla materia inerte.

A seguito di questo inquadramento biologico dell'intelligenza, si intende proseguire nell'indagine delle sue caratteristiche precipue al fine di fornirne una completa caratterizzazione e definizione.

Infine, il terzo capitolo si propone di corredare il presente lavoro con la trattazione dei prodotti dell'intelligenza, al fine di gettare una luce ulteriore sulla funzione propria dell'intelletto e sul ruolo evolutivo da essa ricoperto. A partire dal linguaggio e dai concetti, non più concepiti come funzionali alla descrizione del reale, bensì come *pragmatici*, ovvero funzionali ad un intervento attivo sul reale, si conclude poi nell'individuazione della scienza come il prodotto che massimamente esprime le potenzialità proprie dell'intelletto. Nell'individuare lo spazio come sua dimensione precipua, la scienza si iscrive nell'ambito dell'intelligenza in quanto questo si riduce ad uno schema che si adatta alla materia inerte, ma non alla vita.

Bergson afferma infatti che in virtù della sua dimensione tecnica, privilegiante la manipolazione della materia inerte, l'intelligenza è incapace di comprendere il fenomeno vitale, che sfugge alla presa dei suoi schemi.

Il fine del percorso è quindi dimostrare come passando attraverso un confronto incrociato con il passato filosofico e il presente scientifico, si istituisca, a partire da un nuovo paradigma di intelligenza, anche un nuovo paradigma di essere umano, non più definito nella sua essenza come *sapiens*, bensì come *faber*. Bergson anticipa infatti una tendenza che si andrà affermando tanto nella ricerca filosofica quanto in quella antropologica a lui posteriore, e alle quali il presente lavoro allude *en passant*.

In conclusione, si vuole sottolineare come la centralità del concetto di intelligenza nella filosofia di Henri Bergson è qui messa alla luce attraverso una pluralità di percorsi (storico, biologico e filosofico-linguistico) che confluiscono nella comune ridefinizione di essere umano e del suo modo d'essere nel mondo.

## Capitolo 1: Inquadramento storico della genesi del concetto di intelligenza

### 1.1. il concetto tradizionale di intelligenza

A partire da Kant, l'intelligenza viene distinta dalla ragione, la quale è relegata esclusivamente all'ambito pratico, come quella facoltà eminentemente conoscitiva, che ha il compito, attraverso le categorie, di sussumere mediante sintesi della molteplicità di dati *a posteriori* fornita dall'intuizione sensibile. Il filosofo di Königsberg attribuisce quindi sia all'intelletto sia alla sensibilità una funzione puramente contemplativa, sebbene, a differenza della tradizione precedente, esse ricoprono un ruolo attivo. In questo consiste esattamente quella che viene definita la *svolta copernicano-kantiana*, ovvero quel capovolgimento per cui la sensazione, e la conoscenza degli oggetti non consisterebbe più in una modificazione che questi imprimono al soggetto, quanto alla trasformazione che il soggetto stesso impone all'oggetto al fine di renderlo conoscibile. Kant avrebbe dunque il merito di aver superato il paradigma scolastico dell'*adequatio rei intellectus*, riconoscendo l'attività modificatrice del soggetto nella sua interazione con il reale, pur permanendo in una dimensione essenzialmente conoscitiva. In primo luogo, Bergson riconosce a Kant di aver ricondotto lo spazio e il tempo omogenei a forme della sensibilità, non riconducendoli più a proprietà degli oggetti stessi. Tuttavia, è proprio l'orizzonte speculativo, nell'ottica bergsoniana, a condurre ad un errata valutazione del ruolo dell'intelletto e, di conseguenza, mancato riconoscimento del reale stesso. Kant, infatti, finirebbe secondo Bergson per relativizzare la nostra conoscenza delle cose alla *struttura fondamentale del nostro spirito*, misconoscendo che la parzialità della conoscenza è invece piuttosto conseguenza di *sue abitudini superficiali e acquisite*<sup>1</sup>, riconducibili all'*impotenza di un'intelligenza asservita a certe necessità della vita corporea*<sup>2</sup>.

All'intelletto non spetterebbe quindi una funzione sintetica, come Kant individua, atta a istituire un'unità tra i molteplici dati che l'esperienza sensibile fornirebbe. Piuttosto, afferma Bergson, la funzione precipua dell'intelligenza sarebbe quella di *stabilire delle distinzioni nette*<sup>3</sup>. Questo accade perchè l'intelligenza opera attraverso schemi che si applicano al reale al fine di astrarne ciò che è utile alla vita; tra tali schemi emerge lo

---

<sup>1</sup> MM, cit. p.155.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ivi*, cit. p.125.

spazio, considerato come *il simbolo della fissità e della divisibilità all'infinito*<sup>4</sup>. Avendo perciò ricondotto lo spazio a *forma già compiuta della nostra facoltà di percepire*<sup>5</sup>, Kant non sarebbe in grado di spiegare come i dati empirici possano adattarsi.

La percezione invece, in quanto anch'essa, come l'intelletto, è fondamentalmente pratica, opera selezionando tra le immagini del reale quelle che interessano all'azione presente del corpo, ed eliminando quelle che non la concernono, ma senza attuare alcuna modificazione essenziale così come Kant vorrebbe invece suggerire.

Un ulteriore punto critico della dottrina kantiana risiede nel concetto di *cosa in sé*. Dal momento che ciò che possiamo conoscere è frutto delle modificazioni che il nostro apparato percettivo e intellettuale operano negli oggetti, *della realtà "in sé" [...] non cogliamo che la sua rifrazione attraverso le forme della nostra facoltà di percepire*<sup>6</sup>. Tra noi e la realtà Kant costruisce un muro al di là del quale non ci è permesso guardare<sup>7</sup>. È d'altra parte necessario evidenziare come mediante il concetto di cosa in sé Kant abbia voluto esprimere che *la nostra conoscenza non è interamente risolvibile in termini di intelligenza*<sup>8</sup>, lasciando in tal modo, anche se contro i suoi intenti, lo spazio aperto per un possibile sviluppo di una conoscenza intuitiva.

Secondo il filosofo di Königsberg, dunque, l'intelligenza, grazie all'ausilio delle forme della sensibilità, agirebbe dunque come principio di individuazione, atto a ritagliare dal reale dei dati empirici per mezzo del quale costruire un fenomeno indipendente dall'oggetto reale e adeguato alla struttura conoscitiva del soggetto. Piuttosto, suggerisce Bergson, questa facoltà è finalizzata a coagulare la mobilità costitutiva degli elementi che

---

<sup>4</sup> *Ivi*, cit. p.182.

<sup>5</sup> EC, cit. p.199.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Kant nel primo paragrafo della *Logica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, Laterza, 1987 (p.78), dopo aver sottolineato come intuizione sensibile e intelletto siano le due fonti principali della nostra conoscenza, afferma che *la nostra intuizione non può essere mai altrimenti che sensibile*, e poche righe più avanti ribadisce che *l'intelletto non può intuire nulla*. Nel capitolo III del Libro II dell'*Analitica trascendentale*, dedicato alla distinzione tra fenomeni e noumeni, Kant sottolinea a come i concetti dell'intelletto o devono sempre presentare un'intuizione sensibile corrispondente poiché altrimenti *rimarrebbe senza senso* (p.201) o se considerati *a priori*, possiedono *un significato semplicemente trascendentale* (p.205). Il noumeno, come lo stesso termine indica, consiste nell'oggetto di un'intuizione intellettuale che è tuttavia preclusa all'essere umano, in quanto dotato esclusivamente di intuizione sensibile.

<sup>8</sup> EC, cit. p.337.



costituiscono l'arredo del mondo in oggetti solidi e immobili, in *cose*, misconoscendone la loro essenza processuale al fine di giovare all'azione.

In alcune pagine fondamentali dell'*Introduzione alla Metafisica*, Bergson intraprende un confronto con la filosofia critica di Kant, riconoscendola quale frutto di un errore di antica origine. Nonostante il suo tentativo di emanciparsi dalla metafisica tradizionale, Kant sarebbe ricaduto nei medesimi errori poiché non avrebbe riconosciuto la funzione essenzialmente pratica dell'intelligenza e della percezione, e di conseguenza, avrebbe condannato la conoscenza così come la scienza stessa alla relatività poiché questa si costituirebbe in relazione ai *quadri rigidi e già costituiti del nostro intelletto*<sup>9</sup>.

Questo accade perché l'obbiettivo di Kant permane il medesimo perseguito dai filosofi moderni che lui stesso critica: costituire un *sistema unico di relazioni che imprigioni la totalità del reale in una rete tesa in precedenza [...] una specie di matematica universale*<sup>10</sup>. Ma ancor prima dei filosofi moderni, questo sogno di una matematica universale dev'essere ricondotto a Platone, il quale, avendo costruito un sistema di forme costitutive della realtà, avendo stabilito illegittimamente che le *idee sono cose*, tanto la filosofia moderna quanto la filosofia critica sono giunte a traslare, attraverso un'operazione di astrazione, le *idee in rapporti*<sup>11</sup>.

Fin dalla sua stessa origine, quindi, la filosofia è una costruzione dell'intelligenza. Ne consegue che essa sfugge continuamente da ciò che più desidera: fornire una conoscenza puramente contemplativa del reale, svincolata pertanto da ogni interesse pratico.

A partire dai primi filosofi che ritagliarono un principio statico come costitutivo della realtà, passando attraverso gli Eleati che *nel movimento spaziale e nel cambiamento in generale non videro altro che pura illusione*<sup>12</sup> in quanto viziati nella loro devozione alla logica del linguaggio, si giunse a Platone che radicalizzò ulteriormente questa tendenza dell'intelligenza ad invertire l'ordine della realtà in quanto *si installa nell'immutabile*<sup>13</sup>. Infatti, egli, da una parte, ipostatizzò le idee in oggetti anteriori all'intelligenza stessa e, dall'altra le pose alla base della realtà mobile, finendo così per spiegare il mutamento in termini di degradazione dell'immobile. Aristotele da parte sua si separò solo apparentemente dalla dottrina del maestro nel tentativo fallimentare di *rifiutare alle idee*

---

<sup>9</sup> *Introduzione alla metafisica*, cit. p.64.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> EC, cit. p.298.

<sup>13</sup> *Ivi*, cit. p.300.

*un'esistenza indipendente*<sup>14</sup>. Poiché, però, Aristotele non si distaccò dall'orizzonte intellettuale che permeava il pensiero platonico, ciò lo condusse a coagulare le idee in una sola e da cui esse scaturirebbero, ovvero nel suo Dio, altrimenti definito come *vous ποιητικός*<sup>15</sup>. Questo altro non sarebbe se non *la scienza integrale, data tutta in una volta, che l'intelligenza cosciente, discorsiva, è condannata a ricostruire con fatica, pezzo per pezzo*<sup>16</sup>. Tra questo Dio e il mondo Aristotele introdusse una circolarità causale, nella misura in cui il motore immobile è contemporaneamente, *a monte*, causa prima di ogni genere di movimento, *a valle*, causa ultima verso cui tutta la realtà tende. Questa circolarità sarebbe tuttavia radicata in un principio, di natura intrinsecamente intellettuale, comune a tutto il pensiero greco, per cui *la posizione di una realtà implica la posizione simultanea di tutti i gradi di realtà intermedi fra essa e il puro nulla*.<sup>17</sup> È proprio dell'intelligenza stessa infatti intravedere differenze di grado laddove invece si danno differenze di natura.

Grazie a quest'espedito intellettuale la filosofia greca è riuscita a fuggire il regresso all'infinito contro cui si scontrerà la filosofia moderna nella misura in cui frammenterà il tempo in istanti linearmente disposti ed equivalenti fra loro, tra i quali non è quindi possibile poter sceglierne uno fondamentale e fondante tutti gli altri. Da qui sorge anche il problema del fondamento che tanto angustierà Cartesio. Quest'ultimo giungerà infatti a postulare due differenti metafisiche, tra loro incommensurabili, per dare ragione tanto della variazione qualitativa, data nella dimensione dell'anima, quanto di quella quantitativa, concernente i corpi. Cartesio, quindi, finisce per *sovrapporre al determinismo dei fenomeni fisici, l'indeterminismo delle azioni umane*<sup>18</sup>. Nel tentativo di fornire una dimensione propria alla libertà umana, egli procede, permanendo nella dimensione dell'intelligenza, così come è testimoniato dalla dicotomia istituita tra le due *rei*.

Inserendosi all'interno dello stesso dualismo cartesiano, Leibniz e Spinoza tentano, sebbene in maniere differenti, di ricondurre ad un unico principio i due termini della

---

<sup>14</sup> *Ivi*, cit. p. 304.

<sup>15</sup> È da sottolineare, come messo in luce da R. Ronchi in *Bergson. Una sintesi*, a Cap. VIII, che la lettura di Aristotele che Bergson ci fornisce è mediata dall'interpretazione di Plotino.

Un ulteriore spunto interessante consiste nell'attenzione posta all'analisi, molto simile a quella restituita da Bergson, di Giovanni Gentile circa la radice ultima della filosofia antica, per il quale quest'ultima si fonderebbe sul *metodo della trascendenza*. Gli antichi avrebbero quindi preliminarmente posto ciò che essi stessi ricercavano. (p.166).

<sup>16</sup> *EC*, cit. p.305.

<sup>17</sup> *Ivi*, cit. p.306, corsivo nel testo.

<sup>18</sup> *Ivi*, cit. p.326.

dicotomia. Finiscono così per istituire una forma di *parallelismo*, ovvero a *considerare* anima e corpo

l'una come una *traduzione* dell'altra. Frasi diverse diranno cose diverse se esse appartengono alla stessa lingua, vale a dire se hanno una certa affinità fra loro. Al contrario se esse appartengono a due lingue diverse, potranno proprio a causa della loro differenza radicale di suono, esprimere la stessa cosa.<sup>19</sup>

Da una parte Spinoza riconduce, ponendoli sul medesimo piano, tanto il pensiero quanto l'estensione ad attributi della Sostanza<sup>20</sup>, *due traduzioni dello stesso originale*<sup>21</sup>. Leibniz, dall'altra, individua nel pensiero l'originale, mentre nell'estensione la sua traduzione, sebbene questa non sia reale, ma si limiti ad essere una veduta sulla realtà divina.

Il meccanicismo universale di Cartesio sarebbe quindi per il secondo *un aspetto che la realtà assume per noi*, mentre per il primo *un aspetto che la realtà assume per sé*.<sup>22</sup>

Come ultimo aspetto, è d'uopo porre attenzione all'eredità che l'antichità ha posto nelle mani della modernità. La scienza moderna dev'essere considerata come necessaria evoluzione, nella direzione di una sempre maggior precisione<sup>23</sup>, della scienza greca antica. Entrambe procedono a partire dalla scomposizione del reale, ma la scienza antica si fonda su *concetti*, mentre la scienza moderna cerca *delle leggi, delle relazioni costanti tra grandezze variabili*<sup>24</sup>. La prima quindi si focalizza sulle forme, sulle variazioni qualitative che interessano gli oggetti; la seconda si adopera *solo per poter misurare*<sup>25</sup>, ovvero il suo

---

<sup>19</sup> EC, cit. p.330.

<sup>20</sup> Sul rapporto tra Bergson e Spinoza si veda il lavoro di S. Mariani *Bergson duplice. Spinoza nemico-amico della filosofia della durata*, in *Lo sguardo*, N.26,2018.

<sup>21</sup> EC, cit. p. 331.

<sup>22</sup> *Ivi*, cit. p.332.

<sup>23</sup> Può essere istruttivo al riguardo istituire un confronto con quanto afferma da Koyré in *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Sebbene in una prospettiva completamente diversa, per cui la filosofia antica consisterebbe in una pura teoresi priva di alcuna applicazione pratica, Koyré giunge a conclusioni analoghe a quelle di Bergson. Egli, infatti, sostiene che *la scienza greca non ha elaborato una fisica e non poteva farlo perché, nella costituzione di questa, la statica precede la dinamica* (p.80). Pochi passaggi dopo sottolineano come una fisica nel significato contemporaneo del tempo fosse impossibile nell'antichità greca, per il fatto che la purezza della geometria impediva che questa potesse venir applicata al realtà diveniente essenzialmente impura. La scienza moderna, d'altra parte, ricorrendo allo *strumento che misura* (p.82) avrebbe condotto l'esattezza al di fuori del mondo iperuranico.

<sup>24</sup> EC, cit. p.315.

<sup>25</sup> *Ibid.*

interesse si limita alle variazioni quantitative che concernono la materia. L'elemento precipuo che distingue il sapere antico da quello moderno è che mentre il primo è statico, in quanto non viene considerato il tempo, che è invece centrale nel sapere moderno, sebbene nella sua forma schematica e spazializzata<sup>26</sup>.

D'altra parte, entrambe sono figlie dell'intelligenza: si limitano ad isolare dei momenti in funzione della loro utilità per l'azione, ritagliando dalla mobilità del reale delle immobilità astratte.

Il verdetto Kantiano per cui la metafisica non può essere scienza è ciò che Bergson da una parte conferma, e dall'altra rigetta. La conferma viene conferita se si intende scienza nel significato bergsoniano, ovvero come quella disciplina intrinsecamente intellettuale che, per mezzo della riduzione simbolica della realtà ha come scopo finale di intervenire praticamente su di essa e quindi restituisce alla metafisica uno spazio proprio nella conoscenza del reale, nella misura in cui procede adoperando un metodo completamente differente da quello scientifico; il rifiuto deriva invece dall'intendere il termine scienza come unica forma di conoscenza possibile, e quindi vietando ogni apporto alla conoscenza del reale da parte della metafisica.

In entrambe le interpretazioni è sotteso il postulato, fondamentale per la stessa dottrina di Bergson, per cui la scienza è il prodotto per eccellenza dell'intelletto, e che la filosofia, da parte sua, non debba vere per nulla a che fare con le operazioni pratiche dell'intelletto.

Facendo proprie le intenzioni kantiane, e fondendole con la sua concezione dell'intelligenza della percezione, Bergson porta alle estreme conseguenze la separazione tra scienza e filosofia, individuando tra esse quella che lui stesso definirebbe come una *differenza di natura*.

---

<sup>26</sup> Riguardo a questo punto, in EC, (p. 316-317), Bergson si concentra sulla genesi della scienza moderna, ponendo particolare attenzione alla relazione che si instaura tra Keplero e Newton per mediazione di Galilei. Keplero sarebbe stato il primo ad individuare una legge capace di determinare in ogni momento la posizione dei pianeti. Questo viene poi esteso al mondo materiale permettendo di determinare in qualsiasi momento la posizione di un punto materiale sulla terra. Le leggi fornite dalla scienza moderna, fin dalla sua origine, sono *leggi dinamiche*, che hanno come obbiettivo di definire e analizzare il movimento stesso, trascurato dalla scienza antica in quanto come forma di degradazione.

## 2.1. Bergson e il suo milieu intellectuel

Per un'adeguata comprensione della riflessione bergsoniana è imprescindibile gettare uno sguardo sul clima culturale ed intellettuale nel quale la sua dottrina trae origine. In *primis*, egli si trova a vivere a cavallo tra due secoli tanto fervidi e fertili intellettualmente, in quanto vedono da una parte la nascita e la fioritura di nuove scienze, quali la chimica, la biologia e la psicologia, e la crisi dall'altra, di matematica e fisica, scienze considerate già all'epoca mature; *in secundis*, per la peculiare attenzione che questo pensatore rivolge alle scienze del suo tempo. È sufficiente gettare uno sguardo al titolo delle sue principali opere per comprendere come queste siano a tutto titolo figlie del proprio tempo, in quanto tentano di fornire una possibile risoluzione a problemi cogenti per la sua epoca. *Materia e memoria*, *I dati immediati della coscienza*, *Durata e Simultaneità*, *L'Evoluzione Creatrice*, sono tutti titoli che parlano di problemi estremamente attuali per il suo tempo. Si potrebbe affermare dunque che la sua stessa filosofia tragga gran parte della propria linfa vitale dal dialogo continuo con le scienze dell'epoca.

Infine, è soprattutto per fornire una completa comprensione del rovesciamento operato dallo stesso Bergson rispetto alla tradizionale concezione di intelletto che si intende, infatti, corredare tale lavoro con un inquadramento storico del suo pensiero affinché possa suggerire alcune possibili motivazioni che l'abbiano portato a concepire in maniera così innovativa il ruolo ricoperto dall'intelligenza.

Fin da giovanissimo Bergson mostra uno spiccato talento per la matematica: durante il suo ultimo anno di liceo egli vince il primo premio nel *Concours général de mathématiques*<sup>27</sup>, fornendo una concreta dimostrazione delle sue eccellenti doti matematiche; ciononostante egli decide di rinunciare negli studi successivi all'approfondimento della matematica, scegliendo invece di dedicarsi alla filosofia.

Al riguardo, è da sottolineare come a quell'epoca, a partire dalla messa in questione del V postulato di Euclide e dalla conseguente scoperta delle geometrie non-euclidee, ha origine una crisi interna al mondo matematico circa i suoi fondamenti<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Al riguardo si veda *Bergson*, di Marc Sinclair p.7.

<sup>28</sup> Sulla questione della crisi delle geometrie euclidee si rimanda a R. Bonola, *La geometria non-euclidea: esposizione storico-critica del suo sviluppo*, Zanichelli, 1906.

Quasi parallelamente nel mondo della fisica si viene affermando da una parte una crisi del modello meccanicistico tradizionale grazie alla scoperta del secondo principio della termodinamica, e dall'altra, grazie alla formulazione della teoria della relatività einsteiniana, con cui lo stesso Bergson giunge a confrontarsi<sup>29</sup>, una nuova visione dell'universo, di natura differente da quella classica formulata da Newton.

Queste profonde novità all'interno delle scienze dure conducono a delle radicali conseguenze sul piano metascientifico, che hanno per oggetto di riflessione la natura della scienza e il suo rapporto con la verità. Specificamente Poincaré, nella sua riflessione sullo statuto delle teorie scientifiche, giunge a delineare una forma di *convenzionalismo*, secondo cui alcune ipotesi di natura squisitamente convenzionale intervengono nella ricerca scientifica senza però venir riconosciute come tali; tra queste rientrerebbe la stessa geometria<sup>30</sup>.

Il progressivo distacco tra scienza e verità che viene affermandosi alla fine del secolo XIX viene ad essere incorporato nella dottrina di Bergson, il quale riconduce la scienza, in quanto prodotto dell'intelligenza, ad assolvere ad una funzione eminentemente pragmatica.

L'interesse di Bergson, in linea con l'indirizzo della sua ricerca filosofica, è principalmente rivolto però alle scienze della vita e alla psicologia, che proprio in quegli anni si vanno affermando. Infatti, in una lettera scritta appena a ventun anni, egli manifesta l'intenzione di volersi dedicare agli studi di medicina<sup>31</sup>, sebbene non abbia poi deciso di proseguire per questa strada.

Per quanto concerne la psicologia, ambito di studi al quale Bergson si appassiona fin da giovane, e al quale dedica un primo saggio, pubblicato nel 1886<sup>32</sup>, sull'ipnosi, tecnica terapeutica ampiamente diffusasi in quegli anni in Francia.

Inoltre, nella seconda metà dell'Ottocento, grazie agli studi sulle afasie, negli anni sessanta e settanta dello stesso secolo, di Paul Broca e di Wernicke che permisero di individuare le omonime aree come finalizzate alla produzione del linguaggio, all'impatto che il

---

<sup>29</sup> Il riferimento è a *Durata e simultaneità*, celeberrimo testo dove Bergson istituisce un confronto con la teoria di Einstein nel tentativo di restituire dignità alla durata.

<sup>30</sup> *La scienza e l'ipotesi*, H. Poincaré, p.19-23.

<sup>31</sup> Al riguardo si veda *What was "Serious Philosophy" for the Young Bergson?*, G. Bianco, in *Interpreting Bergson*. Egli mette in luce come Pierre Janet, suo compagno di studi, sia stato il primo filosofo francese con una laurea in medicina, e che i suoi studenti, che intraprenderanno anch'essi il doppio titolo, saranno fondatori della psicologia come disciplina indipendente.

<sup>32</sup> *Ipnosi e fantasmi*, H. Bergson

darwinismo ebbe anche sulla modalità di espressione delle emozioni in umani e animali<sup>33</sup>, e infine, agli studi di Fechner sulla relazione psicofisica, formalizzata poi in legge, tra stimoli sensoriali e ricezione di tali stimoli da parte del sistema nervoso, va affermandosi il paradigma materialista per cui ogni aspetto del mentale sarebbe riducibile al funzionamento del sistema nervoso. *I dati immediati della coscienza e Materia e memoria* sono dedicati alla costruzione di una teoria alternativa, che permetta di dar conto del funzionamento del mentale in maniera indipendente a quella del sistema nervoso, poiché la *funzione della materia nervosa è di condurre, di comporre tra loro o di inibire i movimenti*<sup>34</sup>. Nel fare ciò Bergson si ispira agli studi sulla memoria di Ribot, integrandola con la teoria delle personalità multiple di Binet. A questo si aggiunge un lungo e approfondito studio sul fenomeno delle afasie, il quale godette all'epoca di una copiosa tradizione<sup>35</sup>.

Per quanto concerne gli studi biologici, inizialmente Bergson sembra interessarsi alla teoria evuzionista di Herbert Spencer. In un primo momento egli abbraccia un indirizzo positivista dal quale, tuttavia, si distaccherà a partire dalle sue riflessioni sulla durata tra gli anni 1881-1883, che lo porteranno finanche ad assumere una posizione completamente opposta<sup>36</sup>.

A tal riguardo, in una lettera indirizzata a Williams James del 9 Maggio 1908, Bergson rivela che:

non posso impedirmi di attribuire una grande importanza al cambiamento sopravvenuto nel mio modo di pensare durante i due anni che seguirono la mia uscita dall'Ecole Normale, dal 1881 al 1883. Ero rimasto completamente imbevuto, fino ad allora, di teorie meccanicistiche alle quali ero stato iniziato dalla lettura di Herbert Spencer, alle cui tesi avevo aderito praticamente senza riserve. La mia intenzione era di dedicarmi a ciò che si chiamava allora "la filosofia delle scienze" ed è a questo scopo che, fin dalla mia uscita dall'Ecole Normale, avevo intrapreso l'indagine di alcune nozioni scientifiche fondamentali. Fu l'analisi della nozione di tempo, come è proposta in meccanica o in fisica, che sconvolse tutte le mie idee. Mi sono accorto, con mia grande sorpresa, che il tempo scientifico non *dura*.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> Darwin stesso scrive un testo dedicato a tale argomento intitolato *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, 1999.

<sup>34</sup> MM, cit. p.18.

<sup>35</sup> *Roots of bergson's philosophy*, Ben-Ami Scharfstein, capitolo 4.

<sup>36</sup> Al riguardo si veda *Bergson*, M. Sinclair, p. 11-12.

<sup>37</sup> H. Bergson, et al. *Durata reale e flusso di coscienza: lettere e altri scritti (1902-1939)*. Cortina, 2014; p.34.

Bergson tuttavia, pur non abbracciando più la linea positivista per cui la scienza è capace di raggiungere un sapere di tipo certo, pur tuttavia non rinuncia alla concretezza del dato empirico che questa fornisce.<sup>38</sup>

L'Evolutione *creatrice* è l'opera nella quale il suo scontro con le teorie meccanicistiche dell'evoluzione raggiunge il suo *acme*. In questo testo viene affermata a chiare lettere l'opposizione all'evoluzionismo spenceriano, il quale viene tacciato di *ricostruire l'evoluzione con dei frammenti dell'evoluto*, e per mezzo di questo *metodo*, egli *immagina di averne ricostruito il disegno e fatto la genesi*<sup>39</sup>.

Nella medesima opera, egli si contrappone ad una rosa di teorie accomunate dal presupposto che sia possibile, per mezzo di un calcolo, prevedere i futuri esiti dell'evoluzione. Nello specifico egli critica alcune tesi atte a spiegare il fenomeno dell'adattamento. Il primo gruppo di teorie con cui si confronta Bergson si fonda sull'idea comune che alla base dell'evoluzione vi siano delle variazioni interne all'organismo stesso. Queste possono essere o delle *variazioni lievissime*, che da una parte, secondo Darwin, si sommano *per effetto della selezione naturale* dall'altra invece, secondo il mutazionismo di Bateson, giungerebbero secondo un'*apparizione simultanea di numerosi caratteri nuovi*<sup>40</sup>; oppure possono essere delle *variazioni brusche*, per cui i progressi evolutivi sarebbero spiegabili in un numero esiguo *salti bruschi*<sup>41</sup>. La seconda teoria, sostenuta da Eimer, sostiene che le variazioni siano dovute *all'influenza diretta di condizioni esterne*, senza alcun coinvolgimento di cause interne o accidentali<sup>42</sup>. Infine, l'ultima teoria presa in esame è quella sostenuta dai neo-lamarckiani, secondo cui il principio evolutivo sarebbe da rintracciarsi nello *sforzo stesso dell'essere viventi di adattarsi nelle condizioni in cui vive*<sup>43</sup>. La lotta contro le teorie meccanicistiche dell'evoluzione viene inoltre ribadita in una lettera a Bodel all'interno di cui Bergson risponde alle critiche mosse da parte di Le Dantec, biologo che sosteneva una *matematica della vita e della coscienza*, e che aveva tentato di ridurre la teoria dell'*élan vital* ad un *matematismo* fondato non su *schemi matematici*, bensì su *schemi psicologici*<sup>44</sup>. L'errore comune che impregna tutte queste teorie rendendole

---

<sup>38</sup> A. Lanzieri, *Il corpo nell'anima. Henri Bergson e la filosofia della mente*. Mimesis, 2022.

<sup>39</sup> EC, cit. p.343.

<sup>40</sup> *Ivi*, cit. p.68.

<sup>41</sup> *Ivi*, cit. p.70.

<sup>42</sup> *Ivi*, cit. p.74.

<sup>43</sup> *Ivi*, cit. p.81.

<sup>44</sup> Lettera di Bergson indirizzata a Borel in risposta alle critiche mossegli da Le Dantec, in M, pp.731-33.



fallaci nel loro tentativo di spiegare il fenomeno vitale consiste nell'impedire l'espressione dell'autentica novità e unicità che ogni forma di vita costituisce. Di conseguenza, volendo reinterpretare il presente in funzione del passato, finiscono per misconoscere l'essenza stessa della vita e il suo significato globale, riducendolo ad un mero meccanismo retrospettivo<sup>45</sup>.

Da quanto illustrato emerge in maniera esemplare la figura di un filosofo che intende confrontarsi attivamente con teorie a lui contemporanee, che ricorre alle proprie riflessioni filosofiche per rilevarne gli aspetti dolenti, e che giunge finanche a formulare una propria proposta esplicativa in maniera autonoma, dove la casualità e la contingenza proprie trasformazioni della vita non vengano ridotte a schemi pre-esistenti. Anche se, come è stato messo in luce, la teoria dell'*élan vital* (dello stesso termine è debitore a Lalande) non è stata creata *ex nihilo* da Bergson, ma possiede le sue radici in modelli esplicativi formulati da biologi a lui precedenti o contemporanei<sup>46</sup>.

Infine, si vuole fornire un breve accenno ad un ulteriore interesse di Bergson, di notevole importanza per il prosieguo della trattazione. Costui si dimostra un entusiasta studioso delle diverse specie viventi, incentrando la sua attenzione in particolare sul mondo degli insetti,<sup>47</sup> fatto che appare in modo più evidente all'interno de *L'Evoluzione creatrice*, dove sono numerosi gli esempi tratti dalla realtà entomologica. Negli insetti Bergson intravede infatti la massima espressione dell'istinto, che si contrappone nella linea evolutiva all'intelligenza<sup>48</sup>.

Ciò che suscita stupore è che, nonostante la differenza di natura tra le due vie intraprese dall'*élan vital*, tanto gli uomini quanto gli insetti giungono a costituire una società e un linguaggio, sebbene ciascuno di questi sia adattato al tipo di facoltà di cui sono stati rispettivamente dotati. Nella loro costitutiva differenza non va dimenticata la loro origine comune, che in nessun altro modo può esprimersi se non nella direzione di un comune sviluppo.

---

<sup>45</sup> In relazione a ciò si veda *Introduzione a Bergson*, A. Pessina pp.40-41.

<sup>46</sup> Al riguardo si veda *Roots of Bergson's philosophy*, Ben-Ami Scharfstein, Capitolo V.

<sup>47</sup> In relazione alla riflessione di Bergson sugli insetti e sul ruolo che questa ricopre all'interno del suo pensiero si vedano i lavori di F. Leoni, *Henri Bergson*, capitolo 10, dove si estrinseca la contrapposizione tra istinto dell'insetto e intelligenza dell'uomo, e *L'automa. Leibniz, Bergson*, che si focalizza invece sulla questione dell'automa come dimensione costitutiva dell'organismo, che implica un movimento incessante per poter essere autosufficiente.

<sup>48</sup> EC, cit. p.149.

## Capitolo 2: L'intelligenza come esito dell'evoluzione e come radice dell'Homo Faber.

### 2.1. L'origine evolutiva dell'intelligenza

Proprio per ottenere una comprensione del rovesciamento concettuale operato da Bergson, il riconoscimento della radice biologica che l'intelligenza possiede risulta imprescindibile, in quanto è tra i primi filosofi che la considera non più come una facoltà innata dello spirito, bensì come un prodotto dell'evoluzione. Nè tantomeno l'intelligenza dev'essere intesa come l'esito di uno sviluppo modulare che incorporerebbe in sé funzioni appartenenti a attività inferiori modificandone l'esito.

Al riguardo, Bergson rileva che:

*L'errore capitale, quello che, trasmettendo da Aristotele in poi, ha viziato la maggior parte dei filosofi della natura, è di considerare la vita vegetativa, la vita sensitiva e la vita razionale, come tre gradi successivi dello stesso sviluppo, mentre sono direzioni divergenti di un'attività che si è scissa crescendo. La differenza fra di esse non è una differenza di intensità, né più in generale, di grado, ma di natura.<sup>49</sup>*

Questo sbaglio sarebbe stato commesso proprio perché non era stata in precedenza introdotta un'ottica evolutiva.

Il tentativo di Bergson è quindi quello di restituire un'immagine adeguata della natura e del funzionamento dell'intelligenza, colmando i vuoti lasciati dai precedenti filosofi.

Pertanto, per poter entrare nel profondo dell'intelletto e cogliere la sua intrinseca natura, è necessario partire dal movimento stesso che l'ha originato, chiarendone la struttura.

Alla base della vita Bergson individua uno slancio unitario e fondamentale, il cui scontro con la materia bruta cagionerebbe le differenti linee evolutive. All'origine dell'evoluzione delle specie viventi vi è quindi un *atto indivisibile* e semplice, che si frammenta procedendo attraverso vie eterogenee, seppur complementari tra loro. Questa frammentazione deriverebbe dal fatto che *la vita [...] è tendenza, e l'essenza di una tendenza è di svilupparsi a forma di ventaglio<sup>50</sup>*; essa procede imboccando in maniera completamente accidentale differenti vie, di cui talune si dimostrano proficue, e vengono

---

<sup>49</sup> EC, cit. pp.134-135, corsivo nel testo.

<sup>50</sup> *Ivi*, cit. p. 102.

in quanto tali mantenute, mentre altre inadatte, e pertanto vanno incontro ad estinzione. L'adattamento all'ambiente si spiega quindi come banco di prova *del movimento evolutivo, ma non delle direzioni generali del movimento, ancor meno come il movimento stesso*<sup>51</sup>. In quanto tale l'evoluzione è da intendersi come una creazione ininterrotta di nuove forme di vita, che conserva tuttavia una forma di progresso limitatamente alle sue grandi linee evolutive.

Ora, ciò che caratterizza ciascuna linea evolutiva non è un gruppo di proprietà esclusive, bensì la proporzione tra le tendenze che caratterizzano in maniera essenziale la vita, quella *vis a tergo* che ne è loro fondamento. La differenza consiste dunque nella tendenza privilegiata da una certa linea evolutiva.

Nel caso delle piante e degli animali, è chiaro come esse siano l'esito di una dissociazione, per cui le prime sono caratterizzate dalla capacità di *fabbrica[re] direttamente delle sostanze organiche*, mentre i secondi si *sono evoluti nel senso dell'attività locomotoria*<sup>52</sup>. È tuttavia possibile rintracciare la radice comune, lo sforzo che ha dato origine a queste due differenti tendenze, poiché *lo stesso slancio che ha condotto l'animale a darsi dei nervi e dei centri nervosi, ha dovuto portare, nella pianta, alla funzione clorofilliana*<sup>53</sup>. In entrambi i casi si hanno due modalità attraverso cui utilizzare un'energia preesistente: da una parte accumulandola, come fa la pianta, dall'altra spendendola in forma di movimenti. Ciò cui mira Bergson è rintracciare, pur riconoscendo la differenza di natura che costituisce distingue il regno vegetale da quello animale, la comune radice che fonda contemporaneamente tanto tale differenza quanto la complementarità dei *due grandi sviluppi divergenti della vita*<sup>54</sup>. Si tratta dunque di un dualismo che è paradossalmente reale, da un lato in quanto la divergenza tendenziale è essa stessa reale, e apparente dall'altro poiché i due regni non sono altro che due espressioni di una medesima forza. Questo paradosso è risolvibile se si considera che:

*Quando una tendenza che si sta sviluppando si scinde, ognuna delle tendenze particolari che hanno così origine vorrebbe conservare e sviluppare, della tendenza primitiva, tutto ciò che non è incompatibile con il lavoro in cui essa è specializzata.*<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> *Ivi*, cit. p.105.

<sup>52</sup> *Ivi*, cit. p.114.

<sup>53</sup> *Ivi*, cit. p.116, corsivo nel testo.

<sup>54</sup> *Ivi*, cit. p.120.

<sup>55</sup> *Ibid.*, corsivo nel testo.

Lo sviluppo di una linea evolutiva non consiste quindi nello scartare acriticamente, a partire dall'unità originaria, quante più proprietà possibili; piuttosto si tratta di un processo di specializzazione verso cui ciascuna linea tenderebbe e che, come sua *conditio sine qua non*, richiede il sacrificio di determinate proprietà d'intralcio per la tendenza imboccata.

Bergson rintraccia una situazione analoga all'interno dello stesso mondo animale. Tra gli animali, infatti, si sarebbero sviluppate due ulteriori divergenze in relazione ad una progressiva estensione della capacità di movimento e di un maggior grado di libertà. A partire quindi dall' *imprigionamento dell'animale in un involucro [...] che doveva intralciare i suoi movimenti*<sup>56</sup>, si giunge, in uno sforzo dettato dall'aspirazione ad un sempre maggior movimento, allo sviluppo di un grado sempre più alto di agilità, che culmina *nell'uomo, la cui mano può eseguire qualsiasi lavoro*<sup>57</sup>.

Nello sviluppo di questo movimento lo sforzo si sarebbe diviso nei due seguenti indirizzi evolutivi: istinto da un lato, che trova la sua massima espressione negli insetti, e intelligenza dall'altro, massimamente sviluppata nell'uomo.

Procedendo per progressiva differenziazione, istinto e intelligenza sono due vie che, essenzialmente distinte, sebbene radicate in una comune radice, l'evoluzione del mondo animale avrebbe intrapreso, ovvero *due metodi differenti di azione sulla materia inerte*.<sup>58</sup>

In quanto però si tratta anche in questo caso di tendenze e che, come ricorda Bergson, non si deve rimpiazzare con *la rigidità di uno schema la flessibilità della vita*<sup>59</sup>, non è possibile rintracciare un animale istintuale che non abbia anche un abbozzo di intelligenza e un essere intelligente che non possieda a sua volta un briciolo di istinto. Pur nella loro radicale differenza, esse si fondono secondo diverse proporzioni negli esseri animali; e proprio in virtù del fatto che non si mostrano mai nella loro purezza, esse sono state spesso confuse come gradi differenti di un unico sviluppo. Invece che individuare tra di esse una differenza di natura, si è voluto vedere una semplice differenza di grado.

Ora, come il presente lavoro è intento a dimostrare, la definizione di intelligenza che Bergson introduce è quanto mai innovativa nella misura in cui la colloca nella sfera pragmatica, sancendo la definitiva rottura con la funzione contemplativa, da sempre ritenuta precipua a tale facoltà. In quanto modalità d'intervento nel mondo, l'intelligenza

---

<sup>56</sup> *Ivi*, cit. p.130.

<sup>57</sup> *Ivi*, cit. p.133.

<sup>58</sup> *Ivi*, cit. p. 136.

<sup>59</sup> *Ibid.*

sarebbe primariamente contrassegnata dalla sua applicabilità alla realtà per mezzo dell'azione. Ma in quanto caratteristica precipua dell'uomo, la ridefinizione in termini pratici dell'intelligenza porta con sé un necessario rinnovamento anche per quanto concerne la definizione stessa di essere umano; e se la definizione, nei termini definiti dallo stesso Aristotele, consiste nell'unione di genere prossimo e differenza specifica, allora l'uomo, in quanto non più contraddistinto dall'intelligenza intesa in quanto facoltà eminentemente conoscitiva (e quindi *animal rationalis*) verrà ad essere ridefinito in quanto *animal faber*, animale capace di fabbricare autonomamente oggetti, come suoi organi artificiali. Non è un caso se la comparsa dell'uomo è stata ricondotta *al tempo in cui si fabbricavano le prime armi, i primi utensili*<sup>60</sup>. Al riguardo, ispirandosi allo stesso Bergson, l'antropologo francese Leroi-Gouhran giungerà ad individuare tra *i criteri fondamentali per distinguere l'uomo dalla scimmia la libertà della mano durante la locomozione e possesso di utensili movibili* (oltre a posizione eretta e faccia corta).<sup>61</sup>

Inoltre, non è un caso se alcuni animali vengono definiti come “intelligenti” proprio in associazione alla capacità di costruirsi uno strumento, sapersene servire o di riconoscerlo. A questo proposito, Bergson afferma che:

Se sapessimo spogliarci di ogni orgoglio, se, per definire la nostra specie, ci attenessimo strettamente a quello che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo Sapiens*, ma *Homo faber*. Alla fin fine *l'intelligenza, considerata in ciò che sembra esserne il significato originario è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili, atti a fare altri utensili, e di variarne la fabbricazione indefinitamente.*<sup>62</sup>

Come viene ribadito nella prima metà di questo passo, la capacità precipua dell'uomo non consiste più nell'osservazione disinteressata del reale, ma piuttosto nella fabbricazione di utensili atti ad intervenire nella realtà per modificarla in funzione del corpo che li fabbrica. Se l'istinto è *facoltà di utilizzare e persino di costruire strumenti inorganici, l'intelligenza compiuta è la facoltà di costruire e impiegare strumenti inorganici*<sup>63</sup>. Il primo agisce immediatamente, ed ha quindi la facoltà di agire solamente in maniera specializzata, relativamente all'uso di uno specifico organo; all'opposto, la seconda, in quanto il suo

---

<sup>60</sup> *Ivi*, cit. p.137.

<sup>61</sup> A. Leroi-Gouhran, et al. *Il gesto e la parola*. G. Einaudi, 1977; cit. p.26.

<sup>62</sup> *Ivi*, cit. p.138, corsivo nel testo.

<sup>63</sup> *Ivi*, cit. p.139.

agire è mediato, può servire a produrre, in risposta a qualsivoglia bisogno, qualsiasi tipologia di strumento.<sup>64</sup> Ma nella misura in cui l'intelligenza viene a caratterizzarsi come facoltà di fabbricare oggetti, allora l'invenzione stessa di strumenti tecnici si viene a costituire come una tendenza naturale dell'uomo, operando in tal modo un ricollocamento del meccanico nell'organico. In relazione a ciò, Bergson, afferma Canguilhem, sarebbe uno dei rari filosofi francesi, se non l'unico, ad aver considerato l'invenzione meccanica come una funzione biologica, come un aspetto dell'organizzazione della materia a opera della vita, iscrivendosi all'interno del novero delle teorie proiezionistiche, le quali troverebbero la propria radice nella filosofia della tecnica di E. Kapp.<sup>65</sup>

D'altronde, come messo in luce dalla seconda parte del passo, la macchina, come *utensile capace di fabbricare altri utensili*, sarebbe l'esito inevitabile dell'intelligenza, e quindi della tecnicità umana. La tecnica stessa comporterebbe, come sua conseguenza, una liberazione dell'uomo dall'asservimento dei suoi bisogni naturali, permettendogli di indirizzare la sua attenzione ad altre attività. Il progresso tecnico aprirebbe la strada allo sviluppo morale dell'uomo<sup>66</sup>. In questo modo, la *σχολή* che Aristotele riteneva essere un elemento imprescindibile per poter fare filosofia, sarebbe accompagnata nella sua genesi dalla possibilità contemplativa stessa, in quanto conseguenza del progresso tecnico dell'uomo. La libertà dell'uomo si manifesterebbe tuttavia in un altro aspetto: se nell'assenza di specializzazione degli organi umani alcuni autori vedranno il sintomo di una dimensione precipuamente manchevole dell'essere umano<sup>67</sup>, lo sviluppo completo dell'uomo, scrive Bergson, sarebbe testimoniato proprio

---

<sup>64</sup> Sul confronto tra istinto e intelligenza, soprattutto per quanto concerne la capacità di adesione alla vita, e sull'intuizione come sintesi delle due facoltà si veda *Introduzione a Bergson*, A. Pessina, pp. 48-49

<sup>65</sup> G. Canguilhem, *Macchine e organismo*, in *La conoscenza della vita*, il Mulino, 1976, cit. p.180. Più in generale, è istruttivo sottolineare l'interessante contrapposizione che in questo saggio Canguilhem individua tra modello cartesiano, per cui l'organismo verrebbe ricondotto nella sfera del meccanico, e modello proiezionistico, che trova le sue radici in E. Kapp, per cui, al contrario, il meccanico sarebbe riconducibile all'organico.

<sup>66</sup> Sul rapporto tra tecnica e intelligenza si veda *Bergson, la tecnica, la guerra*, in particolare il Cap. 1. È inoltre interessante gettare uno sguardo su quanto Zanfi afferma in cap. 2 riguardo al cambiamento di posizione, rispetto ad *Evoluzione creatrice*, che Bergson assume sul tema dello sviluppo tecnico in conseguenza della corsa agli armamenti durante la Prima guerra mondiale.

<sup>67</sup> Cfr. A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*. Feltrinelli, 1983. In questo testo Gehlen, dopo aver esposto la sua teoria antropologica relativa al tema dell'esonero, a p. 46 cita Bergson, affermando che sia possibile individuare nella sua dottrina, in maniera implicita, quella che lui definisce *categoria dell'esonero*. Scrive infatti "in questo schema [ quello dell'esonero] il problema del pensiero e del linguaggio, del linguaggio e dell'azione è posto in maniera che esso si apre certamente ad un'indagine analitica qualora questa ponga l'azione al posto centrale". Partendo dunque da due prospettive

dall' insufficienza stessa dei mezzi naturali di cui l'uomo dispone per difendersi dai nemici, dal freddo, e dalla fame. Questa insufficienza, se si cerca di decifrarne il senso, acquista il valore di un documento preistorico: è il concedo definitivo che l'istinto riceve dall'intelligenza.<sup>68</sup>

Questo perché l'istinto, in quanto agisce in modalità automatizzata rispetto al suo oggetto<sup>69</sup>, procede verso l'incoscienza, mentre l'intelligenza, in quanto si trova a scegliere *il luogo e il momento, la forma e la materia* del proprio lavoro<sup>70</sup>, lotta per conquistare un grado di coscienza sempre maggiore.

Ciò diviene chiaro quando si intende la coscienza come *differenza aritmetica tra attività virtuale e reale* la quale *misura la distanza fra la rappresentazione e l'azione*<sup>71</sup>. L'intelligenza, proprio in virtù della sua mediatezza, può rappresentarsi una rosa di azioni possibili, ma non ancora attualizzate, tra cui scegliere, mentre l'istinto, in quanto immediato, si limita ad agire in maniera automatica, senza alcuna esitazione. Ebbene, la coscienza consiste proprio nell'esitazione che si inserisce tra le azioni virtuali e l'applicazione reale di una di queste, e la libertà, che è funzione della coscienza, nella possibilità di accumulare un numero sempre maggiore di rappresentazioni di possibili azioni sul reale.

Ciò è dato anche dal fatto che, come sottolinea Bergson stesso,

[lo strumento inorganico] agisce sulla natura dell'essere che l'ha fabbricato, poiché, chiamandolo ad esercitare una funzione nuova, gli conferisce, per così dire, un'organizzazione più ricca, essendo un organo artificiale che prolunga l'organismo naturale. Per ogni bisogno che soddisfa, esso crea un bisogno nuovo, e così, invece di chiudere, come fa l'istinto, il circolo d'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente, esso apre a questa attività un campo indefinito in cui la spinge sempre più lontano e la rende sempre più libera.<sup>72</sup>

All'aumentare dell'estensione su cui l'azione dell'uomo può indirizzarsi, in funzione del numero di oggetti che può fabbricare, aumenta anche il grado di coscienza, e quindi di

---

antropologiche antitetiche, entrambi i pensatori giungono a concepire le funzioni principali dell'intelligenza umana, pensiero e linguaggio, come attributi pratici, non teoretici.

<sup>68</sup> EC, cit p.143.

<sup>69</sup> Al riguardo *Ivi*, pp.144-45. Qui Bergson fornisce una serie di esempi tratti dal mondo animale di azioni estremamente specifiche che certe specie sarebbero in grado di compiere in maniera automatica.

<sup>70</sup> *Ivi*, cit. p.144.

<sup>71</sup> *Ivi*, cit. p.143.

<sup>72</sup> *Ivi*, cit. p.140.

libertà dell'essere umano. Emerge qui una relazione circolare tra gli oggetti prodotti dall'uomo e l'uomo stesso, dal momento che viene messa in luce anche l'azione di ritorno operata dai suoi prodotti. Le cose fabbricate retroagiscono sul proprio fabbricatore ingenerando nuove necessità, ampliando sempre più la catena che conduce dal bisogno all'oggetto atto a soddisfarlo, e conferendo al contempo, con un numero sempre maggiore di azioni possibili, un grado sempre maggiore di libertà all'uomo che le ha fabbricate.

La circolarità propria della tecnica si radica sulla naturale disposizione dell'essere umano, la quale immerge le proprie radici nell'intelligenza, a fabbricare strumenti che si trasformano in altrettanti organi artificiali, i quali introducono nell'organismo altrettanti nuovi bisogni che ingenereranno altrettanti nuovi organi; anzi, come lo stesso Bergson rivela,

tutte le forze elementari dell'intelligenza tendono a trasformare la materia in strumento d'azione, cioè, nel senso etimologico del termine, in *organo*. La vita, non paga di produrre o degli organismi, vorrebbe dar loro come appendice la materia inorganica stessa, trasformata in un immenso organo dall'industriosità dell'essere vivente. Tale è il compito che essa assegna innanzitutto all'intelligenza.<sup>73</sup>

In tal modo, la tecnica si rivelerebbe quale attività costruttrice di organi sempre più specializzati in una certa funzione, nella misura in cui l'uomo non possiede egli stesso degli organi atti a svolgere una funzione peculiare. Invece di utilizzare quegli organi che già possiede, come fa l'istinto, essa sarebbe in grado di produrre potenzialmente qualsiasi tipo di organo si riveli necessario. In tal modo si rivela come l'intelligenza venga a costituirsi quale *ratio essendi* della tecnica, e di conseguenza come questa sia un'attività precipua e costitutiva dell'essere umano, al quale egli, nella misura in cui deve sopravvivere, non può rinunciare.

Per concludere, si intende notare come già nei tentativi meccanicisti e finalisti di spiegare l'evoluzione biologica delle specie viventi, Bergson intravede una prima forma di applicazione dell'intelligenza.

---

<sup>73</sup> *Ivi*, cit. p. 159.



Tanto meccanicismo quanto finalismo finiscono per partire dagli effetti del movimento originario che dà origine all'evoluzione al fine di fornirne una proposta esplicativa: il primo *non vede altro che posizioni*, il secondo *tenderebbe conto del loro ordine*<sup>74</sup>.

Bergson ricorre, per spiegare ciò, all'immagine dell'apertura di un canale, le cui rive sarebbero spiegate:

La tesi meccanicista consisterebbe nel dire che la terra è stata portata carretta per carretta; il finalismo aggiungerebbe che la terra non è stata depositata a caso, che i carrettieri hanno seguito un piano. Ma meccanicismo e finalismo sbaglierebbero entrambi, poiché il canale si è costituito in modo diverso.<sup>75</sup>

Procedendo nel suo lavoro di scomposizione in elementi discreti e di successiva ricomposizione di tali elementi, l'intelligenza si limita a ritagliare delle singole istanze dal movimento generale, riconoscendo in esse delle cause e misconoscendo la loro reale natura di effetti. In tal modo finisce per individuare nell'evoluzione stessa il lavoro di un'intelligenza. Poiché infatti *non possiamo fare a meno di rappresentarci l'organizzazione come una fabbricazione*, che consiste in un lavoro di sintesi che procede *per concentrazione e compressione*, queste teorie non fanno altro che individuare l'azione di un'intelligenza alla base dell'evoluzione stessa, e non riescono così a fornire un modello esplicativo adeguato del fenomeno evolutivo<sup>76</sup>.

Ciò è a maggior ragione evidente nel modello finalistico, che spiega l'evoluzione a partire da un piano sulla base del quale tutti i fenomeni viventi sarebbero stati creati e disposti nella realtà. D'altra parte, anche il modello meccanicistico lo manifesta, nella misura in cui

L'opera fabbricata disegna la forma del lavoro di fabbricazione. Con questo intendo dire che chi fabbrica ritrova esattamente nel suo prodotto quello che vi ha messo. Se vuole fare una macchina, ne profilerà i pezzi uno per uno, poi li monterà: nella macchina finita si potranno osservare sia i pezzi che la loro composizione. L'insieme del risultato rappresenta qui l'insieme del lavoro, e a ogni parte del lavoro corrisponde una parte del risultato.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> *Ivi*, cit. p.94.

<sup>75</sup> *Ivi*, cit. p. 97.

<sup>76</sup> *Ivi*, cit. p.95.

<sup>77</sup> *Ivi*, cit. p.96.

L'intelligenza non potrebbe quindi fare a meno di ritrovare se stessa nel movimento che le ha dato origine, nella misura in cui essa è limitata ad un'intervento sul mondo (e non a conoscerlo) ed entrambe le proposte esplicative sarebbero manifestazione di questo fallimentare tentativo operato dall'intelligenza umana; questo accade perché *non è assolutamente fatta per pensare l'evoluzione nel senso proprio della parola, cioè la continuità di un cambiamento che è mobilità pura.*<sup>78</sup> In quanto limitata al ricostruire a partire da elementi già dati, e non concependo in alcun modo la possibilità di una creazione *ex nihilo*, l'intelligenza finisce per perdere di vista proprio l'elemento che, secondo Bergson, caratterizza l'evoluzione stessa: la creazione di nuova vita.

## 2.2. *Le caratteristiche dell'intelligenza.*

Bergson, relegando l'intelligenza all'ambito pragmatico, fornisce una caratterizzazione tecnica dell'intelligenza, per cui tutte le sue funzioni sarebbero orientate non alla conoscenza del reale, quanto piuttosto all'azione e ad un intervento attivo nel mondo.

In quanto tale, essa non può fornire una conoscenza adeguata a nessun oggetto poiché di esso ricava solo ciò che le è utile per l'azione, ovvero dei *rapporti* che tale oggetto intrattiene con altri in vista di un certo intervento che si vuol compiere su di esso. L'intelligenza si configura come una capacità innata di individuare *dei rapporti fra equivalente ed equivalente, fra contenuto e contenente, fra causa ed effetto, ecc..* [...] *rapportare un oggetto ad un oggetto, o una parte ad una parte, o un aspetto ad un aspetto*, ovvero, tradotto in termini filosofici, essa è *la conoscenza di una forma*<sup>79</sup>. Ma nella misura in cui è conoscenza di rapporti, essa si potrà esprimere solo ipoteticamente, poiché correda l'azione di uno *schema, in cui un'infinità di oggetti potranno trovare posto volta per volta*, e che consiste nel fornire i mezzi adatti ad una certa situazione.

Inoltre, poiché procede individuando rapporti tra gli oggetti, l'intelligenza conduce a quelli che Deleuze, in *Bergsonismo e altri saggi*, chiama *falsi problemi*. Questi sarebbero riconducibili o a *problemi inesistenti*, che consistono nel *concepire tutto in termini di più e meno, e di non vedere che differenze di grado, là dove invece, più profondamente, ci sono*

---

<sup>78</sup> *Ivi*, cit. p.160.

<sup>79</sup> *Ivi*, cit. pp. 146-47.

*differenze di natura*<sup>80</sup>, o a *problemi mal posti, i cui termini sono tutti misti mal analizzati [...] nei quali si raggruppano arbitrariamente cose che differiscono in natura.*<sup>81</sup>

Un esempio di ciò è rintracciato da Bergson nella definizione che il senso comune fornisce del possibile come *meno del reale, e che per questa ragione, la possibilità delle cose preceda la loro esistenza* rendendo quindi il fatto rappresentabile in anticipo e pensabile prima ancora di essere realizzate<sup>82</sup>. Ciò accade perché non si misconosce la reale natura della possibilità come caratterizzata da un *più* intellettuale, consistente nella proiezione retrospettiva del presente nel passato.

A titolo di esempio, Bergson afferma al riguardo che

Tanto varrebbe pretendere che l'uomo in carne ed ossa provenga dalla materializzazione della propria immagine scorta nello specchio, con la motivazione che vi è in questo uomo reale tutto ciò che si trova in quell'immagine virtuale con , in più, la solidità che permette a quella di essere toccata. Ma la verità è che, in questo caso, occorre di più per ottenere il virtuale che il reale, più per l'immagine dell'uomo che per l'uomo stesso, poiché l'immagine dell'uomo non si disegnerà se non col darsi dell'uomo, con in più uno specchio.<sup>83</sup>

Al presente attualmente dato verrebbe quindi aggiunto un movimento intellettuale che lo introduce nel passato, corredandolo del titolo di “possibile”.

In realtà, dice Bergson, con il termine possibile ci si limita ad affermare la mera *non-impossibilità* di un certo evento, il fatto che *non vi era un ostacolo insormontabile.*<sup>84</sup>

Lungi dall'essere quindi una dimensione virtuale precedente al presente attuale, la possibilità, così com'è intesa dal senso comune, viene riportata da Bergson ad uno schema intellettuale, anch'esso funzionale all'azione, finalizzato a soddisfare l'esigenza, tutta intelligente, di prevedere le conseguenze dell'agire. Smascherandone la reale finalità pratica, che tanto il senso comune quanto i filosofi, che, illusi di distaccarsi dal primo, non se ne distaccano mai, misconoscono, è possibile risolvere uno dei falsi problemi in cui inciampa l'intelligenza, quando pretende di eccedere l'orizzonte pragmatico entro la quale si iscrive. Questo accade nella misura in cui si traspone *sul terreno della fabbricazione* quello che appartiene alla *creazione*<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> *Bergsonismo e altri saggi*. G. Deleuze, cit. p.34.

<sup>81</sup> *Ivi*, cit. p. 31.

<sup>82</sup> PM, cit. p. 84.

<sup>83</sup> *Ivi*, cit. p.86.

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

<sup>85</sup> *Ivi*, cit. p.81.

Lo stesso avviene con un altro pseudo-problema, ovvero il concetto di nulla, che non consisterebbe in null'altro se non nella diretta conseguenza della domanda filosofica "perché esisto, perché esiste qualcosa e non c'è il nulla?".

La domanda sull'esistenza condurrebbe l'intelligenza a concludere inevitabilmente la presenza del nulla nella misura in cui pone implicitamente la possibilità di un niente da cui tutte le cose sarebbero derivate, o verso cui tenderebbero.

L'esistenza mi appare come una conquista sul nulla. Mi dico che potrebbe, e persino che dovrebbe non esserci nulla, e mi stupisco quindi che ci sia qualcosa. Oppure mi rappresento ogni realtà come estesa sul nulla, come su un tappeto: il nulla era in principio, e l'essere è vento ad aggiungersi. O ancora, se qualcosa è sempre esistito, bisogna che il nulla gli sia sempre servito da substrato o da ricettacolo, e gli sia, di conseguenza, eternamente anteriore.<sup>86</sup>

Ma l'esistenza del nulla è confutabile sia che sia intesa come immagine, in quanto, per poter essere un'immagine, deve necessariamente esservi un oggetto corrispondente che viene rappresentato, sia che sia un'idea, poiché altro non consisterebbe che nell'abolizione indebita del tutto per abolizione progressiva delle parti, nel concepimento di un'assenza estesa alla totalità del reale.

Il nulla in realtà, dice Bergson, è riconducibile alla delusione di un'aspettativa del soggetto, che proietta nel presente un ricordo presupponendo in tal modo di ritrovarcelo.

Anch'esso figlio della tendenza fabbricatrice dell'intelligenza, è riportabile alla sfera semantica di "sostituzione". In questo senso è allora possibile tradurre il nulla come sostituzione dell'oggetto desiderato con un altro. Quando si entra in una stanza e si afferma che in essa non ci sia nulla, si sta in realtà affermando che non vi sia all'interno di essa quanto si desiderava trovare, poiché, anche se questa fosse integralmente priva di oggetti, vi sarebbero perlomeno le pareti a costituirle. A partire dall'estensione di tale procedimento alla totalità dell'universo, si giunge alla generazione dell'idea di nulla così come è stata concepita dai filosofi; da ciò avrebbe poi origine lo stesso concetto di essere, come originato dal nulla, ad esso contrapposto, e concepito come eterno e come dotato di un'esistenza di tipo logico.

Pur tuttavia, ricorda Bergson, nel concetto di nulla si dà un elemento di positività, riconducibile al fatto che

---

<sup>86</sup> EC, cit. p.263.

*Vi è più, e non meno, nell'idea di un oggetto concepito come "non esistente", che nell'idea di quello stesso oggetto concepito come esistente, perché l'idea dell'oggetto "non esistente", è necessariamente l'idea dell'oggetto "esistente", con, in più, la rappresentazione di una esclusione di questo oggetto dalla realtà attuale considerata in blocco*<sup>87</sup>.

La negazione stessa, tuttavia, sarebbe dotata, in maniera costitutiva, di un elemento di positività. Questo perché

*La negazione [...] differisce dall'affermazione propriamente detta in quanto è un'affermazione di secondo grado: essa afferma qualcosa di un'affermazione che, a sua volta, afferma qualcosa di un oggetto. [...] Quando si nega, si fa lezione agli altri o si la si fa a se stessi. Si prende da parte un interlocutore, reale o possibile, che si sbaglia o lo si mette sull'avviso. [...] la negazione mira a qualcuno [...] la sua essenza è pedagogica e sociale.*<sup>88</sup>

Ciò che Bergson intende suggerire è che reintroducendo tali concetti nel contesto all'interno di cui sono stati inventati e utilizzati, è possibile individuarne la corretta funzione, smascherando in tal modo gli errori del senso comune. Emerge qui dunque l'origine e la funzione sociale che la negazione, e quindi il concetto stesso di assenza, svolgono. Lungi dall'indicare l'assenza di qualcosa, essi indicano piuttosto la presenza di qualcosa che non è ciò che ci si aspettava. Si tratta di stratagemmi individuati dall'intelligenza al fine di spingere a porre l'attenzione su un determinato oggetto, che si rivela in tal caso come assente, e dunque sostituito da qualcos'altro che non attira nello stesso modo la nostra attenzione.

A partire da tali errori, è possibile individuare talune caratteristiche che costituiscono l'oggetto precipuo dell'intelligenza. Infatti, in quanto orientata verso ciò che interessa alla sua azione sul reale, l'intelligenza *ha come suo oggetto principale il solido inorganico, [...] si rappresenta chiaramente solo il discontinuo [...] e l'immobilità*, e si caratterizza per la *potenzialità indefinita di scomporre secondo qualsiasi legge e di ricomporre in qualsiasi sistema*.<sup>89</sup>

In quanto l'intelligenza è definita a partire dalla sua capacità di maneggiare la materia inerte, è evidente come si presti ad avere a che fare con più facilità con il solido inorganico.

---

<sup>87</sup> EC, cit. p.272, corsivo nel testo.

<sup>88</sup> *Ivi*, cit. p.274-275.

<sup>89</sup> EC, cit. pp. 152-155.

In quanto statico e facilmente manipolabile permette una maggior presa su di esso, e, dunque, la formulazione di un maggior numero di azioni possibili. Un esempio di ciò è la teoria atomica tradizionale che, poiché concepita attorno ai concetti di urto e solidità, sarebbe il frutto non tanto di un tentativo di comprensione del reale, quanto più stato di un'azione su di esso. Al riguardo, scrive Bergson

Perché pensiamo ad un atomo solido e perché a degli urti? Perché i solidi, essendo i corpi sui quali abbiamo più chiaramente presa, sono quelli che ci interessano di più per i nostri rapporti con il mondo esterno [...]. Solidità ed urto traggono la loro apparente chiarezza dalle abitudini e necessità della vita pratica.<sup>90</sup>

Inoltre, in quanto rappresentato nello spazio, il solido inorganico si presta alla suddivisione e alla separazione di oggetti rispetto ad altri oggetti. Piuttosto che attività unificatrice, l'intelligenza si configura come attività differenziatrice che ritaglia dalla realtà delle porzioni di movimento isolandole dalle altre. Proprio in ciò si rivela la sua preferenza per l'immobile, in quanto i singoli elementi sono inscrivibili in un piano d'azione che esclude *tout-court* la mobilità, limitandosi piuttosto a ricostruirla per mezzo della giustapposizione di elementi istantanei.

Sempre in funzione dell'azione, poi, *la totalità della materia dovrà dunque apparire al nostro pensiero come un'immensa stoffa in cui noi possiamo tagliare quello che vorremmo, per ricucire come ci parrà*<sup>91</sup>, limitandosi ad estrarre da essa solo ciò che sarà più utile.

In quanto essenzialmente fabbricatrice, l'attività dell'intelligenza umana produce concetti artificiali, e che non rappresentano affatto l'oggetto di partenza.

La spazialità è allora, dal momento che è necessaria al lavoro di scomposizione e successiva ricomposizione, uno schema necessario all'intelligenza, atto a nullificare integralmente il movimento temporale ai fini di un'intervento pratico sul reale.

Una volta in possesso della forma di spazio, esso [lo spirito] se ne serve come di una *rete dalle maglie componibili e scomponibili a piacere*, la quale, gettata sulla materia, la divide secondo i bisogni della nostra azione.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> MM, cit. p.168.

<sup>91</sup> EC, cit. p.154.

<sup>92</sup> *Ivi*, cit. p.197, corsivo mio.

Pur tuttavia, è necessario evidenziare come sia la materia stessa a prestarsi ad una schematizzazione spaziale. Dal momento che materia e spirito sono originate da un medesimo movimento, lo spazio stesso sarà frutto di un adattamento reciproco tra materia e intelligenza. Spazialità geometrica e spazialità delle cose sono il prodotto di un medesimo movimento, e, quindi, non si può ridurre la spazialità a mero schema dell'intelligenza. In questa direzione, Bergson rifiuta ogni forma di armonia prestabilita tra spirito e materia, e supera, in qualche misura, la stessa dicotomia kantiana tra fenomeno e noumeno.

Quindi, l'intelligenza non giunge a snaturare la realtà materiale; piuttosto ne elimina delle parti che risultano superflue alla sua azione perché non rientranti nello schema spaziale. Ma queste stesse parti aderiscono allo schema in quanto possiedono, *in nuce*, una predisposizione allo schema stesso.

Ma *come separiamo nello spazio, così fissiamo nel tempo*<sup>93</sup>: la dimensione dell'istante, inteso come momento isolabile e ripetibile, è frutto dell'intervento pratico dell'intelligenza sul flusso indivisibile del movimento. In quanto tale, l'intelligenza è incapace di pensare il tempo, e dunque gli stati psicologici, ma eccelle nella dimensione materiale nella misura in cui questa è affine agli schemi dello spazio, in quanto *ripete il passato senza posa* avviene che *il passato sia veramente dato nel suo presente*<sup>94</sup>.

L'intelligenza, in conclusione, essendo limitata all'attività industriosa, non potrà applicarsi se non alla materia inerte, che più si presta alla manipolazione. Non potrà d'altra parte dedicarsi alla comprensione del fenomeno vitale dal momento che, procedendo attraverso l'applicazione di schemi, si limita ad attingere quanto le risulta utile, senza poter cogliere *la cosa in sé*. Essa inoltre non è capace di cogliere quanto vi sia di nuovo in ogni fenomeno, in ogni momento che compone la realtà. L'intelletto non è in grado di cogliere l'imprevedibile, e per questo, non essendo capace di concepire il reale se non per mezzo di

---

<sup>93</sup> *Ivi*, cit. p.160. Rispetto alla relazione tra pensiero e tempo, si veda l'articolo di F. Worms, *Time Thinking: Bergson's Double Philosophy of Mind*. Di particolare interesse è la distinzione di spazio e tempo come due modi differenti con cui la nostra mente procede: da una parte lo spazio, connesso all'attività pratica; dall'altra il tempo, connesso alla coscienza, che permette di cogliere la realtà nella sua reale mobilità.

<sup>94</sup> MM, cit. p. 187. Per quanto concerne gli stati psicologici, Bergson è critico nei confronti delle teorie deterministiche sugli stati di coscienza tanto in *Saggio sui dati immediati della coscienza*, dove in virtù di una costitutiva differenza qualitativa tra gli stati psicologici si afferma l'impossibilità di dedurli gli uni dagli altri (p. 101); e in *Materia e Memoria*, laddove è a più riprese difesa la tesi per cui il cervello costituirebbe un organo relegato esclusivamente alla trasmissione di movimento, e per nulla affatto dedito a costruire e conservare rappresentazioni.

quella stessa causalità attraverso cui ricompono il reale, e che è adeguata solamente alla ripetitività della materia interne, non è adatto a comprendere l'aspetto più profondo e della realtà, ovvero la vita stessa.



## Capitolo III: i prodotti dell'intelligenza. Linguaggio, concetti e scienza.

### 3.1. Concetti e linguaggio

Con il linguaggio si entra nella dimensione sociale, poiché è ciò che permette la composizione di un'azione comune e la comunicazione di un'intelligenza con un'altra. Anche l'istinto possiede un linguaggio autonomo, distinto da quello intelligente in virtù del suo essere *aderente* alle cose cui si riferisce. Esso fa riferimento ad un numero limitato di oggetti, iscritti nella sfera dell'azione diretta dell'istinto; di conseguenza, le società composte da animali istintuali, come le formiche, saranno caratterizzate da un *polimorfismo*, nella misura in cui *la divisione del lavoro è naturale, e ogni individuo è inchiodato, dalla sua struttura, alla funzione che compie*<sup>95</sup>. D'altra parte, invece, il linguaggio intelligente si caratterizza per essere composto da *segni mobili*, i quali, pur essendo di numero limitato, si estendono ad un'infinità di cose. Essi permettono quindi di passare da un'oggetto ad un altro senza essere necessariamente connessi ad uno solo. In tal modo, il linguaggio ha permesso, mediante la sua mobilità, a liberare l'intelligenza in quanto le ha permesso di riflettere su di sé. Dice Bergson:

La parola, fatta per andare da una cosa all'altra, è infatti essenzialmente trasferibile e libera. Essa potrà dunque estendersi non solo da una cosa percepita ad un'altra cosa percepita, ma anche dalla cosa percepita al ricordo di questa cosa, dal ricordo preciso a un'immagine più sfuggente, da una immagine sfuggente, ma tuttavia ancora rappresentata, alla rappresentazione dell'atto con il quale ce la rappresentiamo, val a dire all'idea.<sup>96</sup>

Per mezzo quindi della costitutiva mobilità e plasticità della parola umana, capace di estendersi non solo all'esterno dell'intelligenza, ma anche dall'esterno all'interno dell'intelligenza stessa, permettendo ad essa quel ripiegamento su se stessa che costituisce la riflessione, essa diviene capace di pensarsi e di cogliersi nella sua stessa attività.

Dal giorno in cui l'intelligenza, riflettendo sui suoi passi, ha percepito se stessa come creatrice di idee, come facoltà di rappresentazione in generale, non c'è oggetto di cui essa voglia avere l'idea, anche se non è in rapporto diretto con l'azione pratica. [...] Essa sola, infatti, si interessa

---

<sup>95</sup> EC, cit. p. 155.

<sup>96</sup> Ivi, cit. p. 157.

di teoria. E la sua teoria vorrebbe abbracciare tutto, non soltanto la materia bruta, sulla quale fa presa naturalmente, ma anche la vita e il pensiero.<sup>97</sup>

Nel far ciò, tuttavia, essa inciampa nei suoi limiti intrinseci. Infatti, trattandosi il linguaggio di un prodotto dell'intelligenza, sviluppato da questa per poter porre un segno alle cose e renderle riconoscibili in vista dell'azione o della loro manipolazione, anch'esso si limiterà ad indicare nelle cose ciò che risulta più utile, eliminando tutto ciò che risulta superfluo all'agire pratico. Di conseguenza, nel suo tentativo di risalire all'interiorità, non più inscrivibile all'interno degli schemi della materia bruta, essa fallirà, misconoscendone la reale natura.

Il linguaggio allora diviene un ostacolo nel tentativo di esprimere la reale natura degli stati psicologici, poiché finisce per trattarli come cose tra loro giustapposte e isolate, senza cogliere la loro intrinseca compenetrazione. Questo perché tra linguaggio, pensiero, e percezione stessa, che si definisce per *ritagliare dalla continuità dell'estensione, corpi scelti per essere trattati come invariabili*, sussiste una sinergia che li porta a *metterci in presenza di oggetti, che possiamo considerare invariabili e immobili*.<sup>98</sup>

Anche il linguaggio allora si limita a ritagliare dalla continuità del reale ciò che gli risulta più utile in vista della conversazione o della cooperazione sociale. Esso allora, così come il pensiero stesso, è incapace di esprimere il nuovo come assoluto, totalmente imprevedibile, ma si limita a pensarlo come relativo, ovvero come costituito dalla ricomposizione di elementi precedentemente dati. Per questo essa si rivela inadeguata tanto nello studio psicologico, quanto nell'attività filosofica: trattandosi entrambe di discipline atte a comprendere il movimento, interno nel caso della prima, e originario, nel caso della seconda, sono inaccessibili all'intelligenza, e quindi, inesprimibili per il linguaggio.

Infatti, Bergson, parlando della natura della conversazione, afferma che:

conversazione somiglia molto a conservazione. Vi si ritrova come a casa propria e vi esercita una legittima autorità. [...] la conversazione non dovrebbe riguardare che le cose della vita sociale. E lo scopo essenziale della società è inserire una certa fissità nella mobilità universale. Tante società, altrettanti isolotti consolidati, qua e là, nell'oceano del divenire. Questo consolidamento è tanto più perfetto quanto più l'attività sociale è intelligente.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> PM, cit. p. 58.

<sup>99</sup> *Ivi*, cit. p.69.

Quale attività fossilizzante, che riduce a *cose* i *progressi*, il linguaggio si comporta esattamente come l'intelligenza, dimostrandosi quale suo prossimo discendente. Nella sua funzione comunicativa, il linguaggio si rivela come vero e proprio organo, *organo della vita*<sup>100</sup>, capace, come una torcia, di illuminare quelle porzioni di realtà che si rivelano utili ad una certa azione e, come una mano, di indicare, mostrare concretamente ad un'altra intelligenza un oggetto, ad essa utile o pernicioso. Si tratta quindi di un vero e proprio strumento sociale, evolutivamente sviluppato per indirizzare la propria o l'altrui attenzione su una certa porzione del reale.

In quanto tale allora il linguaggio, quando si utilizza in filosofia, ovvero nel campo della contemplazione pura, senza mutarne minimamente la funzione, è causa di grandissimi errori. Colui che pretenda di parlare, in maniera verosimile, di ogni cosa senza cogliere i limiti del linguaggio cui ricorre, finisce per fraintendere l'essenza della realtà e fornirne un quadro distorto, per il semplice fatto che ricorre allo strumento erroneo. Seguendo questa strada il filosofo si inoltra all'interno dell'*illusione comune*, nella misura in cui ricorre a concetti socialmente costruiti per comporre un'immagine del reale, senza soffermarsi a valutarne la corrispondenza e l'adeguamento. A tale tipologia di uomo, infatti, Bergson dà il nome di *homo loquax*, *il cui pensiero, quando pensa, non è che una riflessione sulla parola*<sup>101</sup>. Il duplice errore, che consiste nel fraintendere la funzione strumentale del linguaggio e di conseguenza di applicarlo ad un ambito che non gli è proprio, creando confusione e incomprensione, conduce allora a travisare la funzione propria della filosofia, riducendola ad un circolare discorso su parole astratte. Invece di portare chiarezza nel discorso filosofico, si produce un'oscurità sempre maggiore, finanche raggiungendo la soglia dell'incomprensibilità.

Quando esce dal suo ambito privilegiato, ovvero la materia inerte, il linguaggio conduce alla formulazione di errori poiché, essendo finalizzato alla fissazione, è incapace di cogliere ed esprimere la mobilità propria della vita.<sup>102</sup>

In *Materia e Memoria*, Bergson afferma che le persone affette da afasia dimenticano le parole secondo un ordine costante, individuato dalla legge di Ribot: prima i nomi propri,

---

<sup>100</sup> F. Leoni, *Henri Bergson*, cit. p.22.

<sup>101</sup> PM, cit. p. 73.

<sup>102</sup> Al riguardo si veda. G. Cusinato (1987). *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler* (1986-87). *Discipline Filosofiche*, p.134, dove viene messo in luce come, secondo Scheler, Bergson rappresenti un precursore della filosofia della vita, dal momento che tenta di superare una teoria della conoscenza che ricorre al medesimo metodo tanto per trattare l'organico quanto l'inorganico.

poi i nomi comuni, e infine, i verbi.<sup>103</sup> Ma quest'ordine sembra giustificarsi a partire dall'azione: nella misura in cui essendo i nomi propri corrispondenti ad immagini statiche ed esclusive, mentre i verbi, termini che tendono a riproporre verbalmente un'azione. Emerge allora che il linguaggio, in quanto strumento dell'intelligenza funzionale all'agire sul mondo, si costituisce, a partire dalla sua stessa grammatica, su un fondamento pratico. Non è un caso, infatti, se gli ultimi termini ad esser dimenticati siano proprio quelli più vicini all'azione, e quindi più facilmente revocabili dal sistema nervoso.

Inoltre, Bergson mette in luce come, in virtù della sua dimensione pratica del linguaggio, qualunque lingua non possa mai esaurire la realtà:

raffinata o grossolana, una lingua sottintende molte più cose di quelle che possa esprimere. Essenzialmente discontinua, perché procede per parole giustapposte, la parola non fa che segnare di quando in quando le principali tappe del movimento del pensiero.<sup>104</sup>

L'intelligenza procede a *ridurre ogni progresso in fasi, e a solidificare in seguito queste fasi in cose*, e il linguaggio diviene lo strumento per mezzo di cui tale operazione raggiunge il proprio compimento.<sup>105</sup>

Ciò in cui il linguaggio fissa le cose sono i concetti, ovvero un termine sotto il quale viene, sulla base del criterio di somiglianza, agglomerato un gran numero di immagini corrispondenti ad oggetti ritagliati dal quadro del reale. A tal riguardo, Williams James, in una conferenza tenuta nel 1908 circa la critica all'intellettualismo di Bergson, afferma che:

i nostri concetti sono tutti discontinui e fissi, e l'unico modo di farli coincidere con la vita è di supporre arbitrariamente posizioni di arresto al suo interno. Quando concettualizziamo, noi tagliamo e fissiamo ed escludiamo ogni altra cosa, a eccezione di ciò che abbiamo fissato. Un concetto significa *questo-e-non-altro*. A livello concettuale, il tempo esclude lo spazio; il moto e la quiete si escludono a vicenda; [...] "mio" esclude "tuo".<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup>Cfr. MM, pp. 101-102.

<sup>104</sup> MM, cit. p.105.

<sup>105</sup> *Ivi*, cit. p. 106.

<sup>106</sup> H. Bergson, et al. *Durata reale e flusso di coscienza: lettere e altri scritti (1902-1939)*. Cortina, 2014; cit. p.129.

L'individuazione attraverso concetti consiste quindi nell'attività per eccellenza dell'intelligenza, cioè nel rapportare il nuovo al vecchio. *Riconoscere un oggetto*, dice Bergson, *consiste soprattutto nel sapersene servire*<sup>107</sup>. Il concetto è allora, come ogni prodotto dell'intelligenza, orientato ad un fine pratico. *Ogni concetto [...] è una domanda pratica che la nostra attività pone al reale, e a cui il reale risponderà, come si conviene in affari, con un sì o con un no.*<sup>108</sup> Anch'essi finalizzati alla fossilizzazione della realtà in vista dell'azione, i concetti consistono nella proiezione operata dall'intelligenza sulla materia in vista di un intervento pratico su di essa. I concetti null'altro sono, allora, che strumenti, a cui il linguaggio stesso, nella sua funzione sociale, ricorre per fossilizzare quelle parti di reale e associarle per somiglianza, al fine di permettere la riproduzione di una medesima azione su uno stesso oggetto, o di evitare, in circostanze simili, un medesimo pericolo. Quando però, si utilizzano i concetti in ambito filosofico, nel tentativo di descrivere la realtà nella sua interezza, e si intende, per inveterata abitudine dell'intelligenza nel risalire dal presente al passato, individuare un concetto unico come principio di questa, non si compone null'altro che una vuota immagine, priva di alcuna connessione con il reale.

Ricondotte le cose ai loro concetti, e incastrandosi i concetti gli uni negli altri, si arriva finalmente all'idea delle idee, mediante la quale ci s'immagina che tutto venga spiegato. A dire il vero, essa non spiega una gran cosa, in primo luogo, perché accetta la suddivisione e la ripartizione del reale in concetti che la società ha depositato nel linguaggio, il più delle volte solo per suo comodo, in secondo luogo, perché la sintesi che essa opera di questi concetti è vuota di materia, puramente verbale.<sup>109</sup>

Scisso dalla sua funzione, ogni concetto risulta vuoto, poiché non è affatto una riproduzione fedele e disinteressata della realtà; più allora diviene generale e astratto, più il concetto si svuota di contenuto, dando origine ad un'astrazione pura. *L'acme*, dice Bergson, si raggiunge nella formulazione, tutta filosofica, di un principio primo:

Si dia il nome che si vorrà alla "cosa in sé, [...] la parola potrà pur presentarsi con un significato ben definito: lo perderà, si svuoterà di ogni significato nel momento in cui la si applicherà alla totalità delle cose. [...] "Tutto è meccanismo" o "Tutto è volontà": nei due casi

---

<sup>107</sup> MM, cit. p.78.

<sup>108</sup> *Introduzione alla Metafisica*, cit. p.57.

<sup>109</sup> PM, cit. p.40.

tutto è confuso. [...] Qui è il vizio iniziale dei sistemi filosofici. Essi credono di informarci sull'assoluto dandogli un nome.<sup>110</sup>

E similmente, Bergson dice altrove che:

queste speculazioni sono pure astrazioni e che non riguardano le cose stesse, ma l'idea troppo semplice che egli [il metafisico] se ne fa prima di averle studiate empiricamente? Non ci spiegheremmo l'attaccamento dei filosofi a un metodo così strano se questo non avesse il triplice vantaggio di lusingare il loro amor proprio, di facilitare il loro lavoro, e di dar loro l'illusione della conoscenza definitiva.

[...] essi pretenderanno di aver anticipato l'esperienza grazie alla sola forza del ragionamento, di aver abbracciato in anticipo, in un concetto più vasto, i concetti effettivamente più specifici, ma i soli difficili da formare, e i soli utili da conservare.<sup>111</sup>

Privato di ogni contributo esperienziale, ma dotato di un'esistenza meramente logica, il concetto posto a fondamento della realtà si rivela come strumentale, nella misura in cui ne fornisce una ricostruzione semplificata e adattata agli schemi dell'intelligenza piuttosto che rivelare l'essenza e l'origine della realtà.

### 3.2. *La scienza*

La scienza, lungi dall'essere la massima forma di conoscenza della realtà, risulta essere il sommo tra gli strumenti sviluppati dall'uomo per poter intervenire attivamente nel reale. Nelle lezioni tenute a Clermont-Ferrand tra il 1887 e il 1888, Bergson riconosce come essa si distingue nella misura in cui si propone di individuare dei rapporti costanti tra i fenomeni, riconducendoli ad una formula. Il sapere scientifico ricerca la causa, mentre il sapere comune si limita a rilevare l'accadimento.<sup>112</sup>

Ricorrendo a due immagini, l'evaporazione e il congelamento dell'acqua, Bergson mostra come:

due fenomeni, in apparenza così diversi e distinti, se considerati alla luce del senso comune, ridotti dal fisico a una formula, la stessa in entrambi i casi. Essi hanno in comune una variazione di densità determinata da un cambiamento di temperatura. [...] l'aver compreso che

---

<sup>110</sup> *Ivi*, cit. pp.40-41.

<sup>111</sup> *ES*, cit. pp.28-29.

<sup>112</sup> Cfr. H. Bergson, et al. *Corsi di filosofia Liceo "Blaise Pascal" di Clermont-Ferrand*, Inschibboleth, 2021; pp, 57-75.

i due fenomeni hanno la medesima origine [...] a reso possibile enunciare e sostituire questa causa alla loro semplice enumerazione.<sup>113</sup>

Ma l'individuazione delle cause, sebbene possa apparire come frutto di un'aspirazione disinteressata alla conoscenza del reale, si rivela invece come naturalmente orientata all'azione pratica. Individuare le cause di un oggetto significa poter riprodurlo autonomamente, e quindi poter già intervenire sul modo per ricavarlo come effetto.

Infatti, la novità introdotta da Bergson, in conseguenza della sua concezione pratica dell'intelligenza, consiste proprio nel concepimento della scienza stessa come strumento, organo sviluppatosi secondo una logica evolutiva per garantire una massima presa, ovvero una perfetta manipolazione della materia inerte. Anche la scienza, così come tutti gli altri strumenti costruiti dall'intelligenza, si configura come intrinsecamente connessa alla dimensione tecnica<sup>114</sup>. Non è un caso, infatti, che le stesse caratteristiche dell'intelligenza, enumerate nel capitolo precedente, corrispondano a quelle che qualificano la scienza stessa.

La scienza consta di un linguaggio composto a segni sempre più precisi, che trovano nella matematica la massima forma di espressione. Tuttavia, come sottolinea Bergson stesso:

lo spirito scientifico esige che tutto sia rimesso in questione in ogni istante, mentre il linguaggio ha bisogno di stabilità [...] le parole hanno un senso definito, un valore convenzionale relativamente fisso; possono esprimere il nuovo solo come un adattamento del vecchio.<sup>115</sup>

L'attività scientifica, nel suo inesauribile tentativo di descrivere fedelmente la realtà, s'imbatte nei limiti del linguaggio, che costituiscono anche il suo stesso limite. Anch'essa infatti, come il linguaggio, ritaglia porzioni di realtà attraverso la griglia della spazialità,

---

<sup>113</sup> *Ivi*, cit. p.58.

<sup>114</sup> A differenza di alcune posizioni fondamentali del '900, tra le quali prendo a titolo di esempio quella di H. Jonas che sostiene in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, 2016, una rottura tra scienza antica e moderna rintracciata nel risvolto tecnico della seconda, mancante invece nel primo, Bergson afferma invece, ricorrendo al *medium dell'intelligenza*, una stretta connessione tra scienza e tecnica fin da principio, al punto che anche la filosofia stessa, essendo da sempre ricorsa alle operazioni proprie dell'intelligenza, lungi dal raggiungere un sapere puramente contemplativo, sarebbe anch'essa inquinata da infiltrazioni pratiche.

<sup>115</sup> PM, cit. pp.68-69.

eludendo tutto quello che vi è di originario e innovativo nel flusso costituente la realtà. Proprio perché figlia dell'intelligenza, quando pensiamo in maniera scientifica:

ci esprimiamo necessariamente con le parole, e pensiamo per lo più nello spazio [...] tra le nostre idee stabiliamo quelle stesse distinzioni nette e precise, quella discontinuità che stabiliamo tra gli oggetti materiali. Questa assimilazione è utile nella vita pratica, *e necessaria nella maggior parte delle scienze.*<sup>116</sup>

La scienza, in quanto strumento pratico dell'intelligenza, non può quindi in alcun modo rinunciare alle sue due componenti fondamentali: spazialità e segno linguistico. Proprio questi due aspetti, però, costituiscono il suo limite pratico nella comprensione del reale.

Per quanto riguarda il primo, quello spaziale, Bergson afferma che *tutte le operazioni della nostra intelligenza tendono alla geometria, come al termine che esse raggiungono la loro perfetta compiutezza*; ma questo avviene proprio perché vi è una *geometria latente*, propria della rappresentazione spaziale intelligente<sup>117</sup>. Questa geometria naturale è data prima ancora della riflessione: *il selvaggio più in grado del civilizzato di valutare le distanze, determinare una direzione ecc.*<sup>118</sup> Manifestandosi nel movimento stesso del corpo, si dimostra come, alla base della geometria virtuale, sviluppata in maniera riflessa, vi sia in realtà un'attività spazializzante già radicata nella percezione stessa.

Il segno linguistico utilizzato dalla scienza è invece caratterizzato da una maggior precisione rispetto alla vaghezza propria delle parole del linguaggio comune; ma trattandosi pur sempre di un linguaggio, anch'esso conserva i limiti che questo possiede, non permettendo di restituire un'immagine adeguata del reale, ma impregnata di interesse pratico.

La scienza, nel suo procedere metodico, ricorre a due funzioni essenziali dell'intelligenza, corrispondenti a deduzione e induzione. Entrambe si danno, prima ancora che a livello conscio, in maniera irriflessa. Si tratta di pratiche cui l'intelligenza ricorre in maniera automatica.

Quando traccio alla meglio sulla sabbia la base di un triangolo, e comincio a formare i due angoli alla base, so con certezza e capisco assolutamente che, se questi due angoli sono uguali,

---

<sup>116</sup> DI, cit. p. 3.

<sup>117</sup> EC, cit. p.204.

<sup>118</sup> *Ivi*, cit. p.205.



anche i lati lo saranno, e la loro figura potrebbe girare su se stessa senza che vi si trovi nulla di cambiato.<sup>119</sup>

Nel momento in cui si traccia una figura nello spazio è già per questo possibile ricavarne le proprietà essenziali, dal momento che *io sento, vivo nello spazio il rapporto tra le definizioni e le sue conseguenze, tara le premesse e la conclusione.*<sup>120</sup>

La deduzione si fonda allora proprio su quella geometria immanente, che consiste nel ricavare in maniera immediata, quasi intuitiva, le proprietà di una figura *a priori*.

L'induzione si manifesta parimenti a livello irriflesso, come un setaccio naturale che permette di selezionare oggetti o circostanze sulla base della reciproca somiglianza e associarli come cause di effetti altrettanto simili. D'altra parte, intesa come operazione *tout-court* intellettuale, l'induzione si fonda sulla *credenza che vi siano delle cause e degli effetti, e che gli stessi effetti seguano le stesse cause.*<sup>121</sup>

L'induzione è pertanto inscrivibile all'interno del meccanismo retrospettivo proprio dell'intelligenza, consistente nel rapportare il presente al passato, eludendo ogni elemento di novità; scrive infatti:

Quando dico che la mia acqua posta sul mio fornello bollerà oggi come ha fatto ieri, e che ciò è assolutamente necessario, sento confusamente che la mia immaginazione trasporta il fornello di oggi su quello di ieri, la pentola sulla pentola, l'acqua sul' Aqua, la durata che corre sulla durata che scorre, e allora il resto sembra dover coincidere, per la stessa ragione per cui i terzi lati di due triangoli che sovrapponiamo coincideranno se i primi due già coincidono. [...]  
L'induzione, dunque, implica innanzitutto che, nel mondo del fisico come quello del geometra il tempo non conti.<sup>122</sup>

L'induzione consiste quindi in un appiattimento degli eventi sulla dimensione spaziale, eludendone completamente la temporalità, nella misura in cui consiste nel meccanismo di rapportare il simile al simile, e proiettando gli effetti del primo accadimento su quelli del

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Ivi*, cit. p.207.

<sup>122</sup> *Ivi*, cit. pp.208-209.

secondo, senza tener in alcun conto la presenza di differenze, tra cui in primo piano risulta quella temporale.<sup>123</sup>

La certezza di effetti comuni derivanti da cause comuni sussiste nella misura in cui l'intelligenza si focalizza sull'aspetto quantitativo dei fenomeni, eludendo completamente quello qualitativo, o riducendolo sul primo. Infatti, dice Bergson che:

Le nostre induzioni, ai nostri occhi, sono certe nell'esatta misura in cui facciamo fondere le differenze qualitative nell'omogeneità dello spazio che le sottende, di modo che la geometria è il limite ideale delle nostre induzioni come delle nostre deduzioni. Il movimento che alla fine si risolve in spazialità depone lungo il suo tragitto la facoltà di indurre così come quella di dedurre, l'intellettualità intera.<sup>124</sup>

Tanto deduzione quanto induzione, procedimenti fondamentali nel metodo scientifico, rivelano una forma di selezione, propria dell'intelligenza stessa, consistente nel focalizzarsi sulle quantità e tralasciare le qualità, poiché queste ultime risultano futili ai fini dell'azione. Ciò che è nuovo, imprevedibile risulta superfluo per un'intelligenza orientata alla soddisfazione dei bisogni che la vita costantemente pone per mantenere se stessa. E la scienza, in quanto inscritta dall'intelligenza all'interno del circolo vitale, non può sottrarsi a compiere una selezione.

Per mezzo dell'induzione e della deduzione la scienza giunge a formulare delle leggi, ovvero delle relazioni costanti tra i fenomeni, costituenti, secondo il suo punto di vista, l'ordine stesso del reale. La meraviglia stessa che l'intelligenza prova di fronte all'ordine del reale altro non è che il frutto del suo riconoscimento in esso, dato dal reciproco adattamento sussistente con la materia bruta. Dice infatti Bergson che vi sia un *ordine approssimativamente matematico immanente alla materia [...] a cui la nostra scienza si avvicina mano a mano che progredisce.*<sup>125</sup> Tale è l'ordine stesso che l'intelligenza ritrova e che sistematizza, per mezzo del procedimento scientifico, in leggi costanti che le permettono una presa maggiore sul reale.

---

<sup>123</sup> Cfr. D. Hume. *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*. 2. ed, Laterza, 1968. Cap. IV. Qui Hume compie un'analisi simile a quella di Bergson, nella misura in cui entrambi giungono a mettere in questione la certezza propria della pratica induttiva.

<sup>124</sup> *Ivi*, cit. p.209.

<sup>125</sup> *Ivi*, cit. p.211.

Non insisteremo mai abbastanza su quanto vi è di artificiale nella forma matematica di una legge fisica, e di conseguenza, nella nostra conoscenza scientifica delle cose. Le nostre unità di misura sono convenzionali, e se così si può dire, estranee alle intenzioni della natura: come potremmo pensare che questa abbia rapportato tutte le modalità del calore alle dilatazioni di una stessa massa di mercurio [...]?<sup>126</sup>

Così come l'individuazione di una legge, anche la misurazione, consistente nel selezionare un oggetto come modello per valutarne mediante sovrapposizione altri, è frutto di un'operazione intellettuale, che elude ogni elemento di unicità dell'oggetto poiché si focalizza solo sugli elementi qualitativi.

Come riconosce Bergson, è però la materia stessa a prestarsi a tali interventi poiché

la matematica rappresenta in generale semplicemente la direzione nella quale ricade la materia. Mettete in una posizione qualsiasi un bambolotto di sughero, i cui piedi sono di piombo, caricatelo sul dorso, rovesciatelo sulla testa, lanciatelo per aria; esso si rimetterà sempre in piedi automaticamente. Lo stesso vale per la materia: possiamo prenderla da qualunque lato e manipolarla come volgiamo, essa ricadrà sempre in qualcuno dei nostri schemi matematici, poiché è impregnata di geometria.<sup>127</sup>

La scienza quindi, sebbene esibisca una forma di relatività in virtù del suo spirito generalizzante, dal momento che è capace di osservare la materia da qualsiasi lato e aderisce alla regolarità propria della materia stessa, possiede un certo grado di verità. Ci si spiega se si concepisce che:

la scienza sia interamente opere a d'analisi o di rappresentazione concettuale, e l'esperienza non vi debba servire che come verifica di "idee chiare", quando in luogo di partirà da intuizioni multiple e diverse inserite nel movimento proprio di ciascuna realtà ma non sempre collegate le une alle altre, essa rete de di essere un'immensa matematica, un sistema unico di relazioni che imprigiona la totalità del reale in una rete tesa in precedenza.<sup>128</sup>

Lo stesso non si può dire nel caso delle scienze della vita e delle scienze psicologiche. In questo caso infatti il metodo scientifico, che altro non è che il metodo stesso con cui procede l'intelligenza, non è adeguato a comprendere i fenomeni vitali, che si esprimono per mezzo di variazioni qualitative, appartenenti alla temporalità.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ivi*, cit. p.212.

<sup>128</sup> *Introduzione alla metafisica*, cit. p.64.

Come si è detto prima infatti, in quanto ricerca rapporti costanti nel tempo tra i fenomeni, appiattisce completamente l'unicità apportata dalla durata al fenomeno: questo atteggiamento funziona per la materia, poiché ha una naturale propensione ad adattarsi agli schemi dell'intelletto, ma non con la vita, che si definisce in primo luogo come *evoluzione creatrice* costante di elementi innovativi, eccedenti i limiti spaziali dell'intelletto. La scienza si concentra *su quanto vi è di fisico-chimico di fenomeni vitali, piuttosto che su quanto è propriamente vitale.*<sup>129</sup>

In conclusione, Bergson non nega in alcun modo il valore apportato dalla scienza nella vita umana. La scienza consiste infatti nella massima forma di espressione dell'intelligenza, nello strumento più potente da lei generato. Alla scienza Bergson riconosce uno spirito *pragmatista*, e non *aletheico*, pertanto:

L'errore deriverà dunque non dalla conoscenza scientifica in sé, ma dall'indebita attribuzione ad essa di uno statuto teorico e speculativo, che è la conseguenza di presupposti e assunzioni di carattere metafisico, mascherati dalla positività e dal rigore scientifico.<sup>130</sup>

Caratterizzata da uno spirito analitico, la scienza non è orientata alla descrizione pedissequa e disinteressata dei fenomeni, così come la tradizione vorrebbe, ma il suo scopo ultimo è tecnico e per questo frantuma in tanti istanti eguali il divenire per poterne trarre dei rapporti saldi e immutabili.

---

<sup>129</sup> PM, cit. p.29.

<sup>130</sup> G. Gamba, *Metafisica e scienza nel pensiero di Henri Bergson*, Cleup, Padova 2015; cit. p.44.

## Conclusioni

Ripercorrendo l'indirizzo ermeneutico che ha guidato il presente lavoro, si è voluto far emergere come il concetto di intelligenza, che, per Bergson, è stato fortemente frainteso nella sua funzione sia dagli antichi sia dai moderni, svolge un ruolo centrale nella definizione dell'essere umano. L'intelligenza, caratteristica che l'evoluzione ha donato all'uomo, e soltanto all'uomo, per poter manipolare la materia inerte e dotarlo di organi artificiali, non corrisponde affatto alla tradizionale definizione che la riconoscerebbe come attività contemplativa.

Sono infatti le ricerche scientifiche in ambito biologico e ad una serie di rivoluzioni avvenute all'interno delle scienze dure nel corso dei secoli XIX e XX che spingono Bergson a riformulare tale concetto in termini pragmatici.

Senza dubbio la diffusione e la fortuna incontrata dalla teoria evoluzionistica costituiscono la radice su cui la riformulazione di tale concetto si radica. Pur tuttavia, lungi da aderire acriticamente ad una teoria preconfezionata, Bergson formula, soprattutto grazie alla riflessione sul concetto di tempo e di divenire, una propria teoria evolutiva, che unisce al proprio interno due concetti apparentemente incompatibili, se non persino ritenuti contraddittori dal senso comune: evoluzione e creazione<sup>131</sup>. Ma è proprio nel quadro di un'*evoluzione creatrice* che la nuova formulazione di intelligenza può trovare un terreno fertile su cui mettere radici. Caratterizzata dalla capacità di agire sulla materia inerte, l'intelligenza possiede una serie di schemi, tra cui spicca lo spazio, che, come reti che si gettano in mare per pescare determinati pesci, fungono da filtri attraverso cui vengono selezionati degli elementi a lei utili: proprio in ciò risiede la sua pragmaticità; e per questo, quando trascende il proprio ambito pratico e si applica alla filosofia, l'intelligenza fallisce, portando a concepire gravissimi misconoscimenti come nel caso del nulla e del possibile.

Allo stesso modo si è mostrato che anche i prodotti dell'intelligenza, ovvero in prima luogo linguaggio e concetti, sono stati da lei generati per poter aver una maggior presa sul reale e solo come conseguenza, hanno permesso una forma di riflessione sulla realtà. Tuttavia, il linguaggio, in quanto composto da parole che designano concetti, i quali si limitano ad estrapolare dalla realtà delle *cose* statiche e immutabili, è destinato ad

---

<sup>131</sup> È tipico di Bergson procedere nell'analisi di dicotomie apparenti e mostrare che, nel profondo, è possibile rinvenire una radice comune che le unifica. Al riguardo si veda V. Mathieu, *Bergson: il profondo e la sua espressione*. Guida, 1971.

assolvere ad una funzione sociale e comunicativa, indicando nel reale quanto filtrato preliminarmente dall'intelligenza per sopravvivere. Così anche la scienza, riconosciuta come massima estroflessione dell'intelligenza, strumento da questa prediletto, si radica su una dimensione tecnica. Il legame tra tecnica e scienza non si è affatto andato affermando a partire dalla rivoluzione industriale, ma, secondo Bergson, costituisce l'essenza stessa di tale disciplina a partire dalla sua stessa genesi. I suoi stessi metodi sono i metodi prediletti dall'intelligenza per garantire una selezione di oggetti su cui intervenire praticamente.

Nel crocevia di percorsi apparentemente eterogenei, passando attraverso una prima fase storica, di inquadramento concettuale e di collocamento storico, poi una seconda fase biologica, atta ad individuare su quale teoria biologica si radichi la nuova concezione e quali caratteristiche essa possieda in relazione alla sua radice pratica, infine, una terza fase filosofica, che indaga analiticamente linguaggio, concetti e scienza mostrandole la radice intellettuale e dunque la loro dimensione precipuamente pratica, si è giunti a illuminare il *fil rouge* che unisce intelligenza, tecnica e linguaggio nel pensiero di Bergson.

## **Bibliografia**

### **Opere di Bergson:**

H. Bergson, *Mélanges*, a cura di André Robinet, Paris: PUF, 1972

H. Bergson, et al. *Introduzione alla metafisica*. Laterza, 1987.

H. Bergson, *Il pensiero e il movente: saggi e conferenze*, L. S. Olschki, 2001

H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, R. Cortina, 2002

H. Bergson, *Materia e memoria: saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*. 3. ed, GLF Editori Laterza, 2004.

H. Bergson, *Energia spirituale*, R. Cortina, 2008

H. Bergson, *Evoluzione creatrice*, Rizzoli, 2012

H. Bergson, et al. *Ipnosi e fantasmi*, Edizioni di storia e letteratura, 2012

H. Bergson, et al. *Durata reale e flusso di coscienza: lettere e altri scritti (1902-1939)*. Cortina, 2014.

H. Bergson, et al. *Corsi di filosofia Liceo "Blaise Pascal" di Clermont-Ferrand*, Inschibboleth, 2021;

### **Letteratura critiche e altre fonti:**

R. Bonola, *La geometria non-euclidea: esposizione storico-critica del suo sviluppo*, Zanichelli, 1906.

G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, il Mulino, 1976

G. Cusinato (1987). *Intuizione e percezione: Bergson nella prospettiva di Scheler* (1986-87). *Discipline Filosofiche*:117-144.

Press, 2009

- C. Darwin, et al. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. 3. ed. / con introduzione, Postfazione e Commenti di Paul Ekman e con *Un saggio sulla storia delle illustrazioni* di Phillip Prodger, Bollati Boringhieri, 1999.
- G. Deleuze, *Le bergsonisme*, tr. it. in Id.. *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.
- G. Gamba, *Metafisica e scienza nel pensiero di Henri Bergson*, Cleup, Padova 2015
- A. Gehlen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, 1983.
- D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, 2. ed, Laterza, 1968.
- H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, 2016
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, 4. ed., Laterza, 1987.
- A. Koyré, et al. *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, 7. ed, Einaudi, 1982.
- A. Lanzieri, *Il corpo nell'anima. Henri Bergson e la filosofia della mente*. Mimesis, 2022
- A. Lefebvre, N. S. Schott, *Interpreting Bergson, Critical Essays*. Cambridge University
- F. Leoni, *Henri Bergson*, Feltrinelli 2021
- F. Leoni, *L'automa. Leibniz, Bergson*. Mimesis, 2019
- A. Leroi-Gourhan, et al. *Il gesto e la parola*. G. Einaudi, 1977
- S. Mariani, *Bergson duplice. Spinoza nemico-amico della filosofia della durata*, in *Lo sguardo*, N.26,2018.
- V. Mathieu, *Bergson : il profondo e la sua espressione*. Guida, 1971.
- M. C. Morkovsky, *Intellectual Analysis in Bergson's Theory of Knowing*, Journal of the History of Philosophy, Volume 10, Number 1, January 1972, pp. 43-54 (?)
- A. Pessina, *Introduzione a Bergson*. Laterza, 1994.
- H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi*, Dedalo, 1989.
- R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Milano 2011



B. Scharfstein, *Roots of Bergson's Philosophy*, Columbia University Press, 1943 M.

Sinclair, *Bergson*. Routledge, 2020

F. Worms *Time Thinking: Bergson's Double-face Philosophy of Mind*, MLN, Volume 120,

Number 5, December 2005 (Comparative Literature Issue), pp. 1226-1234

C. Zanfi, *Bergson, la tecnica, la guerra: una rilettura delle Due fonti*. Bononia University